



DARVA
2011.11.14

V1

**DIALÉTICA
& MEMÓRIA**

Parva Scientia:
Dialética & Memória

“Mistério é o tempo,
Inigualável.”

Drummond

Conselho Editorial

Diogo Leme da Silva
Gabriel Panfilo Donaire
Guilherme Paiva Seidel
Lucas Panfilo Donaire

Projeto Gráfico e Capa

Gabriel Panfilo Donaire

Diagramação

Gabriel Panfilo Donaire

Logotipo

Gabriel Panfilo Donaire

Revisão de Conteúdo

Diogo Leme da Silva
Guilherme Paiva Seidel
Lucas Panfilo Donaire

Revisão Gramatical

Diogo Leme da Silva

Redação

Arthur Tadeu Di Gregório Cardoso
Diogo Leme da Silva
Gabriel Panfilo Donaire
Gabriel Teles
Guilherme Paiva Seidel
Lucas Panfilo Donaire
Marx Pereira Saraiva
Murilo Netto

Revista Parva Scientia

Volume 1

Dialética & Memória

| | |
|---------------------------------------------------------------|------|
| Por uma Pequena Ciência | 10. |
| Memória da Dialética | 15. |
| Repetição Histórica entre Hegel e Marx | 35. |
| O Racismo como Não-Reconhecimento no Seminário 1 de Lacan ... | 51. |
| Degradação Social e Dessubstancialização Formal da Arte | 67. |
| Sete Fôlegos de um Livro | 85. |
| Entre Possibilidade e Ruína | 97. |
| Ensaio de uma Pintura | 107. |

Por uma Pequena Ciência

Não pretendemos dizer verdades. O texto é experiência quando coloca em movimento aquilo que parecia estático. A realidade não é composta de objetos, mas de processos – para capturar esses fragmentos do tempo, a consciência não pode parar de se mover. Por isso, não podemos conduzir ninguém por caminho nenhum. Sequer sabemos o nosso. Onde não se enxerga porta alguma, talvez seja o caso de juntar-se para procurar rachaduras nos muros. Mas atravessá-las é uma tarefa solitária, e exige a coragem de ir sem a garantia de chegar.

O texto é abertura. Nas mesmas palavras, cada leitor constrói diferentes significados e ressonâncias. O outro nunca escuta o que eu falo: essa condição, em vez de ser limitante, possibilita uma outra escrita. Palavras e conceitos em movimento, referências, devaneios, sonhos, imagens. Pegue o que for de seu interesse. Faça algo com isso.

Que pode advir de uma linguagem simultaneamente mais transparente e mais opaca que a filosofia ou ciência tradicionais? Uma mistura do entendimento com seu contrário. Não entender *isso*, mas *algo*. E então.

* * *

O destino de todo discurso que pretende ver em si mesmo a imagem do nome encontra-se no campo da metáfora. A fala não é senão o princípio de desorganização própria da realidade, a enunciação é a perversão ou o deslizamento perpétuo da linguagem. A arte, por sua vez, parece cada vez mais distante da diplopia do objeto, do errar do imediato pela via dupla do objeto, em nome de uma unidade falsa apega-se no mais completo silêncio a dissonância imanente da linguagem, tornando-a supérflua. Na divisão do tom nenhuma luz dela emana.

(A dimensão da memória é uma dimensão dilatada da verdade, atravessada por uma arqueologia da temporalidade que nos aterra)

* * *

O moderno persiste tanto que chega a ser tardio. Se encontramos nas artes os caminhos da desrealização sobre o mundo, é porque a experiência não consegue ouvir a si mesma em sua falta. O consumo é uma forma de afirmar sobre o vazio uma espécie de presença que não faria mal de não estar lá, mas ela precisa estar. A presença que concede o consumo esconde o horror do custo de não ser possível encarar o vazio. Na modernidade, a arte passa a ser capaz de concebê-lo via seu momento formal. É necessário mutilar os membros do real para estagná-lo na linguagem, porém em uma forma que

busca a dissolução dessa mesma linguagem.

Se, porém, a arte só pôde enredar-se nessa trilha ao custo de tornar-se ela mesma forma do social danificado, foi porque também traduz um índice da moderna produção material da sociedade. A cultura, ao perder sua autonomia, compôs uma nova esfera da “economia”. Por sua vez, a economia tornou-se cada vez mais cultural. A materialidade das relações de produção desloca os conceitos usuais de trabalho e trabalhador para algo que é maior que o trabalho em si. De alguma forma, a divisão totêmica entre cultura e natureza manifesta-se refletidamente em sua falsidade: a cultura não consegue mais referir-se externamente ao natural porquanto sua posição de dominação a estagna em uma abstração metafísica. A segunda natureza no capitalismo representa esse estágio anômalo de crise.

* * *

Vasculhamos os nomes dos heróis e neles encontramos guarda-chuvas de bronze. Na beira da esquina, no pogrom falso daqueles que habitam a ponte, retém-se a memória da cristalografia dos incêndios, a história vista pela visgueira sem qualquer achegamento. A obra negada aos autômatos e mineradores se afasta devorando-se e preservando-se numa contradição que não quer se ver.

(O elemento mais essencial da relação história-memória é que a verdade é o objeto metonímico da história.)

* * *

O colapso do capitalismo tardio é simplesmente *observado* pela teoria crítica. A práxis parece um enigma e não obtém respostas somente nos muros da academia. Traçar linhas conceituais para entender o mundo, sim, mas de que serve o frio diagnóstico? As ideias devem circular e movimentar práticas. Resgatar a noção de *experiência* como aquilo que transforma consciências.

Necessidade de superação dialética do rigor conceitual – conservar sua verdade negando sua forma acadêmica reificada –, estilizando as fronteiras falsas entre as disciplinas da universidade. Se pode existir alguma verdade, ela é vislumbrada através da totalidade. Não há verdadeira separação entre arte, ciência e filosofia. Dos cacos da ciência tradicional, vislumbra-se um pequeno conhecimento.

Onde os avanços da tecnologia permitem que a indústria cultural entre em circuito com as mais profundas camadas do sujeito, qual o caminho da formação de consciências críticas? Mídias sociais promovem o fim da experiência: multiplicidade de ideias vazias, opiniões infundadas, necessidade de um entendimento imediato de todos os objetos. Essa simplificação

da realidade necessariamente desemboca em ideologia. A isso é acrescida a “expropriação do esquematismo” generalizada: quanto mais as máquinas escrevem, menos os humanos precisam entender. Liquidação do que ainda havia restado de pensamento. O funcionamento opaco das máquinas. Seus donos estão interessados na manutenção da organização social, o que deve nos lembrar que não partem de ponto de vista absoluto ou neutro.

Como ocupar o espaço reificado? Usar a engrenagem contra ela própria. Construir um espaço de experiências: conceituais, artísticas, estéticas. Memória compartilhada. Ouvir os seres e os objetos.

* * *

Na gramática de espasmos do passado, nos apegamos aos contornos do não-dito. Um rosto pintado é um patético lembrete da vida, a superfície é a vida nascida pelas mãos do artista. A pintura é o humanismo por fazer, o dizer é o que ainda há de ser criado e nomeado. Esgrimir a linguagem como o pintor esgrima a tela, vagar pelo que há de cênico na metrópole e nela não buscar senão o desencontro. Rejeitamos o ensaio da pintura, a repetição sem memória. Fracasso do que há por fazer, é de onde falamos.

(É a esgrima da errância dos artistas o que nos interessa, o alvo-ejar da face do mármore buscando em seu lado oculto a não-identidade)

* * *

O que seria, afinal, uma realidade pós-capitalista que não pode mais referir-se ao trabalhador como *sujeito revolucionário* a ser formado politicamente nas lutas de classe? Se as lutas de classe pelo mundo integram-se a uma disposição pré-concebida do que *deve* ser a luta, não haveria no interior desse dever um processo naturalizado de troca? Tal como os políticos do socialismo real demonstraram que a economia planificada é especialista em formar classes dominantes da burocracia, os movimentos sociais são expoentes em demonstrar objetivamente a insuficiência da divisão do trabalho que os rege. Possuem um fim claro: a prática política. A política, contudo, compõe, para defender a economia, uma esfera importante no setor da produção cultural. Ao conceber a prática política como um fim em si mesmo, tal como o trabalhador é ingenuamente concebido em contato direto com o seu trabalho, é calado o estado atual da produção, no qual a cultura exerce um papel estético de forma fetichizada. Assim, adotando a forma-movimento, a esquerda especializa-se em gerir essa forma, adaptando-se a ela. Nessa condição, existem seus componentes: a social-democracia, os “pelegos”, os partidos, a oposição de esquerda, os anarquistas, os autonomistas... Todos adequam-se a uma forma que discursivamente opõe-se ao capital, mas que concretamente resume-se a gerí-lo.

* * *

Se há augúrio de um verdadeiro consentimento do Outro, confiam-se já sem qualquer limite, todas as necessidades. Toma-se como que por uma demanda a fazer.

(Mas o preciso benefício da ingratidão é pôr a termo o que não poderia acabar





Memória da Dialética

Uma genealogia do materialismo histórico

Lucas Panfilo Donaire

É comum ouvir que Marx colocou a dialética hegeliana “de cabeça para baixo” ou que trouxe o materialismo para a dialética. Embora essas expressões tenham seu momento de verdade, é importante entender exatamente em que consiste essa mudança que Marx trouxe às formulações de Hegel em respeito à relação entre sujeito e objeto. Para isso, evidentemente, é preciso antes entender o que é e de onde surge a própria dialética hegeliana. Para investigar essas questões adequadamente, somos levados de volta à *Crítica da Razão Pura*, de Kant, e sua descoberta fundamental na *Dedução Transcendental*: que a objetividade como tal, para a consciência, é estruturada através de um processo de natureza *conceitual*. Essa concepção é reconhecida como verdadeira por Hegel, mas radicalmente transformada pela sua dialética, que, ao recuperar a experiência e a temporalidade como elementos fundamentais do conhecimento, dissolve a separação estrita entre forma e conteúdo, ou entendimento e sensibilidade. Finalmente, a dialética atinge sua maturidade nas reflexões do jovem Marx sobre a concretude do humano vivo, e o processo social de produção que garante a satisfação de suas necessidades. Definindo o humano como *atividade sensível*, Marx fundamenta uma epistemologia que ecoa por toda sua obra, por vezes chamada de *materialismo histórico-dialético*. Esse texto é a exposição de uma perspectiva possível sobre alguns momentos fundamentais da gênese dessa concepção.

* * *

Kant: que é o objeto da consciência?

Immanuel Kant era um filósofo alemão não muito conhecido, ligado à tradição racionalista. Aos 46 anos, em 1770, ao tomar contato com a obra de David Hume, despertou de seu “sono dogmático” e percebeu as fragilidades dessa tradição. Passou dez anos sem publicar nada, meditando profundamente sobre a natureza da razão e do conhecimento, da relação entre o sujeito cognoscente e sua objetividade. Seu objetivo era mostrar *como* a razão poderia gerar conhecimento sobre a realidade *sem precisar da experiência*. A matemática desde Euclides e a física moderna eram para ele exemplos desse conhecimento puro.

Investigando o desenvolvimento dessas disciplinas, Kant concluiu que uma mudança na forma de pensar foi o que possibilitou elas encontrarem “o caminho seguro da ciência”¹. Tal mudança de paradigma poderia ser

1 Kant, 2021, p. 25.

utilizada para reformular a metafísica, lhe assegurando uma base sólida. O que Galileu, Torricelli, e outros compreenderam para possibilitar a física moderna foi que “a razão só entende aquilo que *ela mesma produz* segundo seu projeto, e que ela tem de colocar-se à frente, com os princípios de seus juízos segundo leis constantes, e forçar a natureza a responder às suas perguntas em vez de apenas deixar-se conduzir por ela.”² O mesmo se deu na matemática, quando em vez de tentar derivar conceitos de uma figura geométrica, investiga-se quais são os conceitos que lhe dão forma em primeiro lugar. O geômetra antigo descobriu que devia *produzir* o entendimento de uma figura “a partir daquilo que ele mesmo, segundo conceitos, pensava e apresentava a priori na figura.”³

Para entendermos a natureza dessa mudança de paradigma, é interessante partir da observação simples de que eu só posso ver os objetos que sejam adequados à minha visão – ou seja, que refletem o espectro de luz visível. Do mesmo modo, eu só posso perceber e pensar os objetos que se adequem às *condições formais da minha cognição*. Assim, a atividade da razão não deve ser somente a de procurar conceitos que expliquem seus objetos. Antes, ela deve reconhecer que *só pode experimentar seus objetos se estes tiverem certas características que lhes permitam serem experienciados e conhecidos*. Isto é, assumir que “os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento”⁴. Isso implica uma primazia do sujeito sobre o objeto, através da ideia que a subjetividade seria o centro unificador do conhecimento, estruturando sua objetividade por meio de suas condições a priori. A *Crítica da Razão Pura* é a investigação sobre essas condições que permitem a cognição de objetos em geral, condições essas que Kant nomeia como *transcendentes*.

A conexão entre essas questões não é imediatamente compreensível. O que quer dizer que o matemático pensa a figura *a priori*, segundo conceitos, e somente a partir disso cria um entendimento formal sobre ela? Como isso se conecta com a investigação das condições transcendentais da cognição? A chave para compreender essas questões se encontra na *unidade da consciência*. Mais especificamente, na conclusão essencial da *Crítica da Razão Pura*: de que *a unidade da consciência é um processo conceitual*.

Tomemos um exemplo simples. Ao observar um objeto como minha garrafa de água enquanto movo minha cabeça, eu não preciso *pensar* para perceber que ele é o mesmo objeto independentemente da perspectiva. Ele simplesmente já me é *dado* assim, numa dimensão pré-reflexiva. Isso se dá pela atividade sintética da consciência, que permite uma unidade simultânea e temporal da mesma – tanto unifico as entradas sensoriais de um mesmo instante de diferentes partes do meu campo visual na representação *garrafa*, quanto mantenho essa representação conforme minha perspectiva (e,

2 Ibid., p. 26.

3 Ibid., p. 25.

4 Ibid., p. 28. No mesmo parágrafo, Kant afirma que “Isso guarda uma semelhança com os primeiros pensamentos de Copérnico (...)”. Essa é a *inversão copernicana* de Kant: investigar não como o pensar se ajusta aos objetos, mas como os objetos precisam se ajustar às condições do pensamento.

portanto, minha entrada sensorial) muda. O mundo não nos aparece como seqüências de aparições sensoriais sem ligação, mas como *já organizado* em uma unidade, e essa unidade só pode emergir através de uma dimensão sintética, unificadora, e, por conseguinte, conceitual. Nesse exemplo, podemos dizer que são os conceitos de movimento e perspectiva de objetos espaço-temporais que permitem que cada nova perspectiva da garrafa não me apareça como uma entrada sensorial totalmente nova que tenho que decifrar do zero, mas como um desdobramento natural da percepção anterior. Em outras palavras, a própria objetividade é *dada* conceitualmente para a consciência. Aquilo que nos aparece como mais real, mais objetivo, é mediado por conceitos.

Assim, quando pensamos em um círculo, nosso entendimento teria algo como uma regra interna usada para sintetizar sua figura – de ser composto por todos os pontos de um plano equidistantes de um determinado centro. Essa regra é seu conceito, e o bom matemático seria aquele capaz de enxergar e explicitar esse conceito, o qual seu próprio entendimento já havia colocado *a priori* na figura. O mesmo valeria para outros juízos, e o conhecimento *objetivo* seria justamente aquele que não pode ser contingente, pois somente *expõe uma ligação que já existe como tal na própria objetividade* que o sujeito percebe.

Kant chama de *Categorias* as “formas puras” que estruturam todas as sínteses possíveis do entendimento. Guiado pela ideia que os juízos que formulamos em nossa linguagem seriam estruturados pelas mesmas categorias que sintetizam nossa percepção, Kant procura as categorias nos livros de lógica de seu tempo, nas discussões sobre as formas lógicas de todo juízo possível. Com alguma modificação, Kant chega em doze *categorias do entendimento puro*, os conceitos *a priori* do entendimento humano, responsáveis pela unidade de nossa consciência e possibilidade de fazermos juízos. As doze categorias são divididas em quatro conjuntos (quantidade, qualidade, relação e modalidade) de três conceitos cada (unidade, pluralidade e totalidade; realidade, negação e limitação; substância/acidente, causa/efeito, reciprocidade; [im]possibilidade, [in]existência, necessidade/contingência).

Após a Dedução Transcendental, na qual Kant conclui todo esse raciocínio, pode ser justificada uma concepção que havia sido apresentada mais cedo no livro: a distinção de todos objetos em *fenômenos* ou *coisa-em-si*. Como aquilo que nos aparece como o mundo objetivo é sintetizado pelas categorias, é impossível conhecer o mundo como ele é em si mesmo (a “*coisa em si*”). Só conhecemos sua manifestação em nós, filtrada pelas categorias: o *fenômeno*. Todo conhecimento que temos, inclusive científico, é somente um conhecimento sobre os fenômenos. Kant afirma inclusive que na coisa em si não existe espaço nem tempo, pois estes são somente *formas puras* da sensibilidade estruturar seus fenômenos⁵. Mesmo as leis da física não são válidas para a coisa em si, pois são na verdade formas pelas quais os fenômenos se estruturam para nós. Isso não equivale a dizer que o entendimento cria

5 Não podemos saber absolutamente nada sobre a coisa-em-si. Por outro lado, sabemos que nesse domínio, espaço e o tempo não existem (o que não é pouca coisa). Isso, entre outras coisas, leva Adorno (2001) a questionar: “When reason judges the possibility of making absolute statements, does this not necessarily imply that it has already made statements about the absolute?” (Adorno, 2001, p. 7).

as leis específicas, como a da gravidade, mas ele prescreve *a lei*, ou a forma lógica geral pela qual essas leis podem estruturar os fenômenos.

Note que isso imediatamente se torna um paradoxo, que beira a contradição contra a intenção original de Kant. Na tentativa de salvar o conhecimento racional dos ataques céticos, mas sem abandonar a relação sujeito-objeto clássica, o autor tem que abandonar completamente o mundo “em-si”. O sujeito só tem conhecimento daquilo que ele mesmo criou. Assim, o conhecimento *a priori* que funda a primazia do sujeito vira uma tautologia, que não pode dizer nada para além do que esse próprio sujeito constrói. O absolutamente certo se inverte no absolutamente vazio. Pois mesmo as regularidades objetivas no que vemos, como a permanência de um objeto sobre a mesa ao longo do tempo, só se refere à objetividade que o sujeito é quem funda; só expressa as leis das categorias e não diz absolutamente nada sobre esse objeto em si mesmo.

A imutabilidade da razão, pressuposto que Kant compartilha com toda a filosofia até então, através de sua exigência de independência do conhecimento com relação à experiência, destrói a objetividade do conhecer. Tenta ao máximo fugir da “arbitrariedade” do sujeito empírico, eliminando suas experiências particulares do processo do conhecimento e centrando o saber no sujeito transcendental. Mas “quanto mais profunda for a consumação dessa operação, tanto mais impositiva será sua condução ao puro pensamento, e, portanto, aos homens dos quais ela buscava se livrar.”⁶. É o preço inescapável que a filosofia paga ao fugir da experiência. Apesar de sua “revolução copernicana”, Kant não percebeu a ideia antiga e invisível em torno da qual tanto sua terra quanto seu sol estavam girando.

Na *Dialética Transcendental da Crítica da Razão Pura*, Kant mostra que a operação da razão necessariamente desemboca em contradições quando ela fala para além da experiência sensível. Mas, a própria crítica reflexiva da razão não se encontra além desse limite? Kant pressente a impossibilidade de seu sistema e, precisamente ao tentar salvar as concepções da velha ontologia, as destrói definitivamente⁷. Contra sua vontade, mostra o limite derradeiro das distinções estritas entre forma e conteúdo, entendimento e sensibilidade, pensamento e objetividade. Elas devem ser abandonadas se quisermos nos nortear pelo conceito de verdade. Só lhe faltou ver que essas contradições não tem como consequência a demolição total de seu pensamento. Antes, apontam para algo outro, que supera as limitações conservando as descobertas fundamentais. Falta-lhe “o conhecimento do enunciado lógico de que *o negativo é igualmente positivo*” – descrito por Hegel como “a única forma de alcançar a progressão científica”⁸.

Se o pensamento não pode conhecer o objeto em si a priori, talvez seja o momento de retornar à experiência como fator fundamental da formação epistemológica de um sujeito. Talvez os *erros* do sujeito ao pensar e estruturar sua experiência não nos afastem do conhecimento, mas possam ser incorporados nesse mesmo pensamento, aproximando-o da verdade.

6 Adorno, 2015, p. 52.

7 Ver: Adorno, 2001.

8 Hegel, 2016, p. 58.

Hegel: As categorias em movimento e contradição

*Não seria o caso de introduzir uma desconfiança nessa desconfiança, e temer que o temor de errar já seja o próprio erro?*⁹

Na introdução da *Fenomenologia do Espírito*, Hegel coloca sob uma lente crítica certas premissas implicitamente aceitas por Kant e outros que o sucederam. Se, para conhecer a verdade, especificamos a priori o *meio* de fazer isso, não somente esse meio não partiu da verdade mesma, como o objeto necessariamente terá que se *conformar* a ele, distorcendo aquilo que procurávamos conhecer.

Pois, se o conhecer é o instrumento para apoderar-se da essência absoluta, logo se suspeita que a aplicação de um instrumento não deixe a Coisa tal como é para si, mas com ele traga conformação e alteração. Ou então o conhecimento não é instrumento de nossa atividade, mas de certa maneira um meio passivo, através do qual a luz da verdade chega até nós; nesse caso também não recebemos a verdade como é em si, mas como é nesse meio e através dele.¹⁰

Segundo essa argumentação, não parece haver nenhum meio que não distorça a verdade. É a conclusão a que Kant chega: só entramos em contato com a realidade filtrada e distorcida pelas nossas faculdades cognitivas. No limite, qualquer meio que seja em si estático vai sofrer desse problema. Por isso, para Hegel, “o contrassenso está antes em recorrermos em geral a um meio.”¹¹ Ao tentar conhecer um objeto, físico por exemplo, podemos explorar como ele interage com diversos de nossos instrumentos e perspectivas. Nenhum dos resultados sozinhos vai conter a verdade do objeto. Para Hegel, contudo, a questão é que isso não deve fazer com que descartemos esses meios limitados como um nada, procurando finalmente aquele que seja verdadeiro, ou desistindo de conhecer as coisas. Pois mesmo nossas conclusões sobre o objeto *mediadas* por um instrumento carregam em si conhecimento – um conhecimento que só é falso ao se pretender absoluto.

Perceber a falsidade do conhecimento mediado *em relação ao todo* do objeto é um passo a mais para o entendimento do objeto e sua relação com o sujeito. Esse *erro*, essa incompletude, essa *negatividade* própria desse saber, é justamente aquilo que traça o caminho que o pode impulsionar para além da mediação anterior. Pois não é uma negatividade absoluta, um nada a ser descartado, mas uma *negação determinada*, referindo-se somente ao ponto de sua própria incompletude. Por isso, “*o assim chamado medo do erro é, antes, medo da verdade.*”¹²

9 Hegel, 2014, p. 70.

10 Ibid., p. 69.

11 Ibidem.

12 Ibid., p. 70.

Na medida em que o que resulta, a negação, é negação *determinada*, ela possui um *conteúdo*. Ela é um novo conceito, mas conceito mais elevado, mais rico do que o precedente; pois ela se tornou mais rica devido a essa negação ou [a esse] contraposto; então, ela o contém, mas também mais do que ele, e é a unidade dele e do seu contraposto.¹³

Hegel reconhece como a maior grandeza de Kant a prova, na Dedução Transcendental, de que nossa objetividade – aquilo que aparece como *mundo objetivo* para nossa consciência – é unificada e estruturada conceitualmente. O preço que pagamos por uma unidade sintética da consciência é carregar a todo instante uma metafísica que a estrutura. Hegel refere-se à face objetiva da consciência – o que percebemos como *mundo*, cuja essência é exterior a nós – como *em-si*, ou a *verdade*. Já o fator subjetivo-conceitual responsável pela síntese e pelo pensamento seria o *para-si*, ou o *saber* da consciência. Essa duplicidade nasce na descoberta kantiana, mas toma sua forma madura em Hegel. Pois ele percebe que não somente a objetividade é moldada pelas categorias, mas essas próprias categorias são plásticas e dinâmicas e emergem da experiência objetiva do sujeito. Os conceitos organizadores da experiência não podem ser uma enumeração de categorias *a priori*. Seria uma ingenuidade pensar que eles são sempre os mesmos, desde a infância até a velhice e independentes da cultura, linguagem, época histórica e organização social. Nossa apreensão conceitual do mundo, ao mesmo tempo que molda nossa experiência, é moldada por ela. É uma dupla mediação da consciência consigo mesma.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty descreve o relato de cegos de nascença que passam a enxergar após uma cirurgia de catarata (2018): após alguns segundos de caos sensorial completo, o campo visual começa pouco a pouco a se organizar em objetos sólidos e estáveis. À luz de Hegel, vê-se que os conceitos de *objeto espaço-temporal*, *movimento* e *perspectivas* citados antes não são formas *a priori* da nossa cognição, mas surgem da tentativa da consciência de organizar sua própria objetividade. E enquanto seu entendimento sobre o objeto não for capaz de descrevê-lo, de *reconstruir seu movimento*, a consciência será destruída, transformada e reestruturada por essa negatividade. Esse é o passo que Hegel dá para além de Kant, e que pode dar ao conceito um caráter de conhecimento que é ao mesmo tempo objetivo – pois a própria objetividade só é criada através do movimento conceitual – e direcionado às coisas mesmas – pois o conceito só se estabiliza ao reconstruir o movimento real que o objeto causa na sensibilidade do sujeito. O conceito sintetiza e, portanto, é negativo em relação à multiplicidade da manifestação fenomênica – negando sua negação, o conceito é o real reconstituído¹⁴. Na *Lógica*, Hegel afirma que “o objeto é

¹³ Hegel, 2016, p. 59.

¹⁴ O fenômeno seria uma negação da coisa, um aparecer, uma contingência. Ao reconstruir a *unidade* por trás da multiplicidade dos fenômenos, o conceito reconstitui o real num movimento de dupla negação. Esse movimento aparece tanto na *Fenomenologia* (no capítulo do Entendimento, que comentaremos abaixo) quanto no segundo livro da *Lógica*.

reconduzido *por meio do conceito* à sua essencialidade não contingente.”¹⁵ Ou seja, lembrando o exemplo acima, é o conceito que nos permite manter uma representação unificada do objeto que eu vejo, independentemente da perspectiva específica que chega até minha sensibilidade. Mas esse conceito, portanto, contém um saber válido do objeto em si – o de sua essencialidade não contingente.

Vamos nos deter nisso que Hegel chama de *movimento dialético da consciência*, aquele através do qual nossa cognição adapta suas categorias ao perceber sua insuficiência. A *medida* que avalia o que é ou não uma insuficiência ou erro é a própria comparação imanente da consciência consigo mesma – comparação entre os momentos do conceito (*ser-para-um-Outro*) e do objeto (*ser-em-si-mesmo*). É naquilo que a consciência declara dentro de si como o *Em-si*, o objetivo ou o verdadeiro, que há a medida do saber. Perceba que esse momento objetivo não pode se descolar da sensibilidade, enquanto o momento subjetivo ressoa com a faculdade kantiana do entendimento. A questão para Hegel é mostrar uma dupla mediação desses momentos e nunca uma primazia de um sobre o outro. O exemplo dos cegos é esclarecedor: A negatividade do saber que é constatada como *erro* surge justamente na incapacidade da consciência de reproduzir conceitualmente o movimento da objetividade. As formas conceituais disponíveis aos sujeitos logo após a cirurgia de catarata não eram suficientes para *sintetizar* o movimento real dos estímulos visuais que chegavam até seus olhos. Como resultado, o próprio real aparece fragmentado e caótico. Em Hegel, como em Kant, o conceito não é só o pensamento consciente, mas é aquilo que funda a dimensão estruturante que permite a realidade aparecer a nós como tal. Desse modo, podemos entender que toda mudança no conceito tem como correlata uma mudança na própria constituição da objetividade.

Caso os dois momentos não se correspondam nessa comparação, parece que a consciência deve então mudar o seu saber para adequá-lo ao objeto. Porém, na mudança do saber, de fato se muda também para ele o objeto, pois o saber presente era essencialmente um saber do objeto; junto com o saber, o objeto se torna também um outro, pois pertencia essencialmente a esse saber.¹⁶

Dessa duplicidade dinâmica da consciência, surge um conceito de experiência inédito na história da filosofia: “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto dele surge o novo objeto verdadeiro* para a consciência, é justamente o que se chama *experiência*”¹⁷.

Mas como exatamente essa negatividade se transforma numa nova figura do saber? Mesmo que a consciência constate sua insuficiência conceitual, parece um passe de mágica a transição na qual ela subitamente se

15 Hegel, 2018, p. 68. Para uma discussão mais detalhada, ver a seção “Sobre o conceito em geral” completa.

16 Hegel, 2014, p. 77.

17 *Ibid.*, p. 77.

reconcilia consigo – como quando após poucos minutos os cegos passem a entender o mundo visual. A resposta se dá através da negação determinada – “cada resultado que provém de um saber não verdadeiro não deve desaguar em um nada vazio [...]”, mas “contém o que o saber anterior possui em si de verdadeiro”¹⁸. Como a consciência tem sua medida de verdade na objetividade que ela apreende como *em-si*, a constatação de que seu saber é insuficiente é acompanhada da percepção de que esse *em-si*, mediado pelo saber, não é a verdade mesma, e somente era uma *verdade-para-a-consciência*. Então, é incorporado ao *saber*, e, com isso, nasce uma nova figura da consciência, cuja objetividade é distinta da anterior. Esse processo, que Hegel chama de *gênese do novo objeto*, é necessário e imanente à consciência *sem que esta o saiba*. Note que esse movimento parte do objeto e o incorpora ao saber; não é o saber deficitário que cria um novo objeto mais adequado. Essa distinção é importante para não cair em um entendimento ingênuo do que seria o caráter “idealista” da filosofia hegeliana.

A *Fenomenologia do Espírito* – cujo título alternativo era “Ciência da Experiência da Consciência” – é justamente o percurso da consciência conhecedora, que vai entrando em contradição consigo mesma e apurando sua concepção da realidade. Suas figuras são momentos dessa duplicidade objetiva-subjetiva, as quais, enquanto a consciência obter um saber deficiente com a realidade, entram em contradição. Cada nova figura é mais rica que a anterior, pois a contém em si, *superada*. Veja que, pela relação recíproca de mediação, não tem como haver uma mudança somente na parte subjetiva ou objetiva da consciência, é sempre uma mudança total. O *em-si* e o *para-si* não estão numa relação exterior através de um meio qualquer, mas cada um constitui e é constituído por seu *outro*. Podemos ver já aqui que o conceito de *mediação*, que quebra a dualidade estrita de forma e conteúdo, permite superar a separação radical que a sensibilidade e o entendimento tinham em Kant. Além disso, Hegel herda de Kant a concepção de que a razão *necessariamente* entra em contradição consigo mesma. Mas a contradição não é estática, portanto não aponta para uma impossibilidade definitiva – “a contradição é precisamente o elevar-se da razão sobre as limitações do entendimento e a solução das mesmas”¹⁹.

Na verdade, em Hegel, a própria consciência, contanto que liberta do medo de errar, não se contenta com um conhecimento parcial, com uma “satisfação limitada”²⁰. Sua meta é encontrar a si mesma, onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito. Para manter-se em movimento, a consciência deve *perder sua verdade particular*. Por isso Hegel, através de um jogo de palavras, descreve o caminho da consciência como caminho da *dúvida* [*Zweifel*] e caminho do *desespero* [*Verzweiflung*]. Ela duvida de seu próprio saber, percebe um descompasso com seu próprio mundo. Dessa experiência, resulta uma desintegração de si mesma para se transformar em direção à verdade.

18 *Ibid.*, p. 78.

19 Hegel, 2016, p. 50.

20 Hegel, 2014, p. 74.

Uma crítica a Kant ecoa quando Hegel define essa *dúvida* como a *penetração consciente na inverdade do saber fenomenal*. E acrescenta que o que há de mais real é o conceito, ainda irrealizado. Essa discussão é desenvolvida no terceiro capítulo da Fenomenologia, denominado *Força e Entendimento; fenômeno e mundo suprassensível*, onde Hegel quer descrever a passagem da consciência perceptiva à consciência-de-si. Isso ocorre ao superar a visão de que seu papel é perceber e elaborar um objeto independente dela, ao entender a si mesma como uma unidade objetiva-subjetiva em negatividade. Num determinado momento dessa transição, a consciência se coloca no ponto de vista que só observamos as relações e leis referidas aos fenômenos, e a verdade em-si do mundo seria um interior incognoscível, um *mundo suprassensível*. Mas conforme essa figura se desenvolve, ela percebe que esse interior deve ser aquilo que organiza a *unidade* das diferentes manifestações fenomênicas. Mas o interior movimentava-se ao ser refletido sobre si mesmo, e esse movimento se manifesta no fenômeno. Portanto, o interior é essa unidade que é imediatamente diferenciada de si mesma (movimento e fenômeno) e *ser essa diferença é sua verdade*. Por isso a ênfase hegeliana que o conceito verdadeiro deve ter um caráter simultaneamente universal e particular.

Uma vez que a temporalidade retoma sua dignidade na determinação dos objetos da consciência, essa não pode por seu lado ser uma forma estática, mas deve ser, em si mesma, movimento. Seu conteúdo e sua forma são uma unidade em seu desenvolvimento. Caso não se superem as distinções entre forma e matéria no pensamento,

o pensar não ultrapassa a si mesmo em seu receber e em seu formar da matéria, seu receber e seu acomodar-se a ela permanecem uma modificação de si mesmo; desse modo, ele não vem a ser o seu outro; e o determinar autoconsciente pertence de todo modo apenas a ele; portanto, ele não consegue também em sua relação com o objeto, sair de si em direção ao objeto: este permanece, enquanto uma coisa em si, pura e simplesmente um além do pensar.²¹

Justamente a dupla mediação da consciência é o que permite o pensamento *vir a ser seu outro*, sair de si em direção ao objeto. Em Hegel, é evidente que essa possível objetividade do pensamento tem um momento essencial na categoria do *trabalho*, através do conceito de *exteriorização* da consciência. Há uma atenção à dimensão *prática* da experiência. A consciência não somente apreende o mundo, mas age para modificá-lo, *exterioriza-se para realizar suas vontades*. Mas a objetividade não é modificada passivamente, ela impõe uma resistência, exigindo que a consciência refine suas formas de entendimento e ação para realizar seu plano. O *trabalho* aparece como essa exteriorização do espírito humano no mundo, o qual, depois do contato com o objeto, *retorna a si*, enriquecido. Por isso, o trabalho é um

21 Hegel, 2016, p. 48.

processo de reflexão e de formação da consciência.²²

Marx parte dessa experiência objetiva que condiciona as categorias que estruturam a experiência do sujeito. Diferente, porém, do movimento da *Fenomenologia*, Marx percebe que nem sempre essas sínteses advindas da objetividade revelam a verdade de seu objeto. Ao investigar as relações sociais essenciais para a existência humana, ele descobre um tipo de objeto muito particular, que só pode ser colocado em movimento pela práxis social ao engendrar seu próprio desconhecimento. Cria-se assim uma *inversão* na consciência dos humanos, uma cisão entre sua prática real e a elaboração conceitual da mesma. É a partir disso que podemos entender a centralidade das ideias de *fetichismo* e de *ideologia* na obra marxiana. Mas antes de chegar a esses conceitos, temos que nos encontrar com esse obscuro objeto que esconde a si mesmo. E ele surge a partir de uma ideia muito simples: que para pensar, o humano precisa antes estar vivo.

Marx: abstração e atividade vital do ser social

Embora Adorno diga que “o ceticismo de Hegel em relação ao absolutamente primeiro como o ponto de partida certo e isento de dúvidas da filosofia deve se mostrar como um equivalente à queda da filosofia no abismo”²³, talvez devêssemos ver as coisas por um outro ângulo. Pois, Adorno faz essa afirmação como forma de resgatar de Hegel elementos que nortearão sua própria crítica à fenomenologia, ou a qualquer filosofia que pretenda atingir os fundamentos primeiros do pensar, que ele chama de filosofia primeira. Esse é um projeto importante e mantém todo seu valor. Mas aqui queremos explorar uma questão um pouco diferente, embora não desprovida de interseção: se a consciência incorpora elementos conceituais de sua experiência prática da objetividade social, não poderia ser o caso de que nossas abstrações, em vez de esclarecer, ocultem o movimento dessa mesma objetividade? Essa questão vai além de Hegel, que, se por um lado atirou a *prima philosophia* no abismo, por outro foi quem restabeleceu a capacidade da razão de penetrar na dimensão ontológica da realidade. O conhecimento é mediado historicamente, mas somente como momento para chegar ao saber absoluto. A racionalidade estaria mesmo caindo no abismo? Ou estaria elevando-se aos céus? Desconfiando de todo céu cujas bênçãos não se estendem à terra, preferimos ficar com a razão de Marx, que firma os seus dois pés no chão:

Com os alemães, que não partem de qualquer pressuposto, temos de começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana, e portanto, também, de toda a história, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poderem “fazer história”. Mas da vida fazem parte sobretudo comer e beber, habitação, vestuário e ainda algumas outras coisas. O primeiro ato histórico é, portanto, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da

22 Ver: Bavaresco, Iber e Lara, 2019; Meneses, 2000.

23 Adorno, 2015, p. 36.

própria vida material, e a verdade é que esse é um ato histórico, uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, tal como há milhares de anos, tem de ser realizado dia a dia, hora a hora, para ao menos manter os homens vivos.²⁴

Firmar os pés da razão no chão é perceber que o pensamento abstrato do humano só pode se dar em uma situação na qual suas necessidades vitais já estão satisfeitas. É necessário comer, dormir, ter abrigo, etc. O movimento social que possibilita a satisfação dessas necessidades é anterior a cada humano, ao passo que este terá que incorporar na sua consciência formas conceituais que o possibilitem habitar essa objetividade. A particularidade do humano é que ele é o único animal que não tem uma relação totalmente natural com seus modos de subsistência²⁵. É o humano quem *cria* as formas de produzir sua própria vida. O humano *produz a si mesmo*. Ou seja, em vez de consumir a natureza, de reagir ao mundo objetivo, ele também modifica esse mundo objetivo e cria o ambiente onde habita. Por isso, Marx critica Feuerbach quando este não percebe que “mesmo os objetos da mais simples ‘certeza sensível’ lhe são apenas dados por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial”²⁶. A árvore que vejo em minha rua não é natureza pura, mas foi pensada e plantada para estar ali. A fruta que como é resultado do plantio humano e de uma seleção artificial de milênios. Aquilo que percebemos como mais natural e imediato é, na verdade, social e mediado. Se Hegel, na *Enciclopédia*, afirma que nada há, nem no céu nem na terra e nem no espírito, que não seja *mediado*, Marx completa: pelo trabalho humano. Essa determinidade de *produzir a si mesmo e seu mundo objetivo* faz com que Marx caracterize o ser humano como *Ser Genérico [Gattungswesen]*.

Ou seja, para que a totalidade social continue existindo, ela deve ter uma organização básica de produção e reprodução da vida. É essa organização que Marx chama de *modo de produção*, e por isso essa categoria é fundamental para o entendimento de qualquer forma social. Evidentemente, um modo de produção depende do estabelecimento de certas relações sociais de trabalho, de reprodução e de comunicação – e devemos notar como a linguagem não é secundária nessa organização, mas suas formas refletem diretamente a organização do sentido do mundo social²⁷. Para viver nesse

24 Marx; Engels, 2009, p. 40.

25 Ou, pelo menos, essa era a concepção de Marx e sua época. Posteriormente, foi percebendo-se que os animais também tem certa abertura a diferentes modos de vida – existem, por exemplo, grupos de chimpanzés que carregam como herança cultural métodos de uso de ferramentas, diferente de outros grupos da mesma espécie. Ainda assim, o humano é o único animal que *cria* a totalidade de sua própria objetividade por seu trabalho.

26 Marx; Engels, 2009, p. 37.

27 “A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real prática que existe também para outros homens e que, portanto, só assim existe também para mim; e a linguagem só nasce, como consciência, da necessidade orgânica do intercâmbio com outros homens. (...) A consciência é, pois, logo desde o começo, um produto social, e continuará a sê-lo enquanto existirem homens”. *Ibid*, p. 44. Note que a consciência, como produto social, é também produto da linguagem. Por isso descartar a possibilidade de considerar a linguagem como parte da “superestrutura” nos parece, no mínimo, ingênuo.

mundo, cada indivíduo precisa, como condição fundamental para a orientação de seus atos, *representar* essas relações em sua consciência. Pois, como vimos com Hegel, a síntese da consciência e da ação consciente requer mediações que se realizam através de conceitos que só se estabilizam quando reconstituem o movimento da objetividade. A novidade de Marx é a constatação de que isso faz com que certas *abstrações sociais* se tornem categorias que estruturam o pensar abstrato. Por exemplo, o conceito de *valor* é uma abstração necessária para orientar a prática de qualquer indivíduo numa sociedade de troca de mercadorias. “A consciência [*das Bewusstseïn*] nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente [*das bewusste Sein*], e o ser dos homens é seu processo real de vida.”²⁸

Assim, somente a partir dessa teia de categorias fundamentais de um determinado modo de produção que os humanos podem pensar a si mesmos e as suas relações sociais. Mas, numa sociedade dividida em classes, isso é, na qual existe uma parcela da sociedade que detém a posse dos *meios de produção*, enquanto outra parcela só detém a própria força de trabalho, essas categorias que estruturam o pensamento abstrato vão somente reforçar a dominação. Esse é o significado do termo *ideologia*. Não somos “doutrinados” a aceitar uma organização social opressiva. Na verdade, nossa cognição e linguagem já se submetem a essa organização para simplesmente agir de forma a garantir nossa sobrevivência na sociedade. É por esse motivo que Marx e Engels insistem que as ideias dominantes são simplesmente a *expressão ideal* das relações materiais dominantes:

As ideias da classe dominante são, em todas as épocas, as ideias dominantes, ou seja, a classe que é o poder *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, o seu poder *espiritual* dominante [...] As ideias dominantes não são mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como ideias; portanto, das relações que precisamente tornam dominante uma classe, portanto as ideias do seu domínio²⁹

Evidentemente, isso se complica. Afinal, também as ideias dependem de uma circulação material. Aqueles que detêm o poder material também “regulam a produção e distribuição de ideias de seu tempo”. Na época de Marx, isso significava, por exemplo, o poder que os donos de jornais e revistas tinham de censurar certas ideias e priorizar outras. As ideias que vão ser colocadas em circulação por uma classe vão ser as ideias convergentes com as representações dessa classe sobre si mesma e sobre a sociedade, que justificam e legitimam o existente como tal. É uma ingenuidade ver os meios de comunicação como neutros onde a própria manutenção das relações sociais depende da naturalização de um conjunto de ideias sobre a produção e distribuição de bens materiais³⁰.

28 Ibid., p. 31.

29 Ibid., p. 67.

30 Vê-se a necessidade de pensar as redes sociais sob essa ótica. É o que faremos em um texto futuro.

Até aqui, vimos como a vida sob um determinado modo de produção faz com que os humanos dependam de certo aparato conceitual, que constrói sua visão de mundo sem eles perceberem. Mas se esse processo é necessário em toda sociedade, por que isso seria problemático? Além disso, nada indica que essa conceitualização do mundo seja inadequada ou ilusória. Afinal, o uso dessas categorias poderia produzir um conhecimento verdadeiro do processo social. Mostraremos que esse não é o caso. Sob a propriedade privada, o humano é *alienado* de sua atividade essencial, alienado de si mesmo. Além disso, essa condição faz com que sua representação do movimento da sociedade seja distorcida – distorção que Marx desenvolve através de seu conceito de *fetichismo da mercadoria*. O entendimento desses dois processos depende de um olhar mais atento à atividade pela qual o humano modifica a natureza e a si mesmo, o *trabalho*.

Para Marx, Hegel é o primeiro filósofo que compreendeu que a essência do humano está no trabalho. Pois, através dele o espírito humano se *exterioriza*, cria algo novo e apreende sensivelmente esse algo novo como algo diferente de sua intenção inicial: o objeto é refletido no sujeito, enriquecendo-o. Esse é o automovimento da exteriorização do humano por meio do trabalho. Nossos modos de interação e modificação do ambiente se convertem em diferentes modos de sensibilidade. O ouvido de um músico tem uma sensibilidade expandida, e isso é fruto de sua práxis, que depende de um mundo objetivo no qual se sedimenta toda a história humana – o ouvido do músico hoje depende de todo um aparato de *software* que lhe permite decompor, criar e modificar sons, diferente do músico clássico ou antigo. Nossa sensibilidade depende da configuração tecnológica ao nosso redor. Por isso, “a história da *indústria* e a existência *objetiva* da indústria conforme veio a ser são o livro *aberto* das *forças essenciais humanas*, a *psicologia* humana presente sensivelmente.”³¹ Cada vez mais nossos objetos sensíveis são históricos, e produto da criação humana:

O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem. Por isso, imediatamente em sua práxis, os *sentidos* se tornaram *teoréticos*. Relacionam-se com a *coisa* por querer a coisa, mas a coisa mesma é um comportamento *humano objetivo* consigo própria e com o homem, e vice-versa. Eu só posso, em termos práticos, relacionar-me humanamente com a coisa se a coisa se relaciona humanamente com o homem.³²

Hegel, entretanto, diagnostica que certos modos de exteriorização podem ser convertidos em *alienação* através de uma relação com o meio social. A alienação seria o conceito que descreve uma exteriorização que é impedida de retornar a si, barrando seu automovimento. Na *Fenomenologia do Espírito*, a consciência diversas vezes se vê alienada, mas supera sua alie-

31 Marx, 2021, p. 113.

32 *Ibid.*, p. 110.

nação se transformando pelo movimento dialético.

Marx usa o aparato conceitual hegeliano, mas procura entender suas determinações concretas através de um processo mais fundamental da organização social moderna: a *alienação do trabalho* causada pela propriedade privada. Ao trabalhar para receber um salário, minha atividade vital é alienada pois tanto o *produto* do trabalho é um objeto estranho pra mim, quanto o próprio ato da produção me é uma atividade estranha. “*A atividade do trabalhador não é sua autoatividade*”³³. Não podendo confrontar-se livremente com o objeto que trabalho, minha exteriorização carrega em si a marca da alienação. O trabalho, atividade humana vital, torna-se apenas um *meio* para receber um salário e se manter vivo.

O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectualmente, mas operativa, efetivamente, contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Consequentemente, quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho alienado arranca-lhe sua vida genérica.³⁴

Além disso, a racionalidade do capital leva os donos dos meios de produção a manter o salário no nível mínimo que garanta somente a sobrevivência do trabalhador, e nada mais. Este, então, se vê privado das formas de cultura e sensibilidade que a sociedade pode criar. A propriedade privada, generalizada, passa a ser a forma privilegiada de fruição dos objetos resultados da exteriorização humana histórica. Assim, em vez de expandir nossa sensibilidade, ela é uma relação objetiva que nos fez “cretinos e unilaterais”, de tal modo que “o lugar de *todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pela simples alienação de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*.”³⁵ Tanto na *Ideologia Alemã* quanto nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a temática da alienação é relacionada também à divisão do trabalho, que força cada ser humano a trabalhar numa atividade específica e reduzida³⁶. “A atividade não é dividida voluntariamente, mas sim naturalmente, a própria ação do homem se torna para este um poder alienado e a ele oposto, que o subjuga, em vez de ser ele a dominá-la.”³⁷

Já em *O Capital*, Marx desenvolve uma crítica à economia política de sua época, reconstituindo uma série de temas essenciais ao jovem Marx como a alienação e a relação entre a vida prática e social do humano com suas ideias e abstrações. Para tal, parte da observação de que numa sociedade na qual os objetos do trabalho humano são *mercadorias*, portanto destinadas a serem trocadas por outras, é necessária uma medida que compare as

33 Ibid., p. 80.

34 Ibid., p. 82.

35 Ibid., p. 110.

36 “A simplificação da máquina, do trabalho, é utilizada para fazer, em primeiro lugar, do homem que ainda vem a ser, do homem totalmente não formado – a *criança* –, trabalhador, assim como o trabalhador tornou-se uma criança abandonada à negligência. A máquina acomoda-se à *debilidade* do ser humano para tornar o ser humano *débil* como uma máquina”. Ibid., p. 149.

37 Marx; Engels, 2009, p. 49.

mercadorias entre si. A medida de equivalência das mercadorias é o *valor*. O *valor de uso*, por outro lado, seria as qualidades materiais do objeto que permitem a satisfação de uma necessidade humana. Sob o regime das mercadorias, o trabalho concreto de um indivíduo não tem mais como objetivo produzir um objeto pelo seu valor de uso específico. Antes, visa produzir uma mercadoria, produzir *valor* para entrar em uma troca e permitir ao portador desse valor usufruir de outras mercadorias. Nesse sentido, a equivalência das mercadorias *abstrai a concretude do trabalho humano*. O trabalho que, indiferente ao seu conteúdo, direciona-se a criar uma mercadoria equivalente às demais, não se guia por determinações qualitativas específicas de sua atividade e produto, mas tão somente pela determinação quantitativa do *valor*. Todos os trabalhos são assim equivalentes qualitativamente, tornando-se *trabalho humano abstrato*.

Portanto, quando um objeto aparece como mercadoria, ele “se transforma numa coisa sensível-suprassensível”³⁸. As relações entre os humanos passam a ser coisificadas, mediadas pelas relações entre objetos na troca. As propriedades do trabalho humano, abstraídas na forma de valor, aparecem como características naturais das mercadorias e não como produto de relações sociais determinadas. E o mundo social das mercadorias aparece a cada humano como um mundo estranho, cujo movimento objetivo é dado e independente dele. Isso cria uma outra forma de alienação, o *fetichismo da mercadoria*: a categoria que passa a guiar as decisões e movimentos econômicos, o valor, já não tem mais lastro direto com as necessidades humanas reais. Tudo isso deriva desse “caráter enigmático” do produto do trabalho, que resulta da própria forma-mercadoria:

O caráter misterioso da forma-mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores [...] Já a forma-mercadoria e a relação de valor dos produtos do trabalho em que ela se representa não tem, ao contrário, absolutamente nada a ver com sua natureza física e com as relações materiais que dela resultam. É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas.³⁹

Assim, todos os trabalhos derivados dessa equiparação de suas mercadorias tornam-se qualitativamente equivalentes como trabalho humano abstrato. “Eles não sabem disso, mas o fazem. Por isso, na testa do valor não

38 Marx, 2013, p. 205.

39 Ibid., p. 206.

está escrito o que ele é.”⁴⁰

A forma-dinheiro plenamente desdobrada, então, “vela materialmente, em vez de revelar, o caráter social dos trabalhos privados”⁴¹. Nesse ponto, o projeto filosófico de Marx pode partir de sua dialética materialista para entender de onde surgem, inclusive, as concepções econômicas vigentes de sua época: do próprio fetichismo da mercadoria, ou seja, o caráter *objetivo* que assume uma abstração social numa relação social determinada. Marx afirma que as categorias da economia política são formas de pensamento “*socialmente válidas* e, portanto, dotadas de objetividade para as relações de produção desse modo social de produção historicamente determinado.”⁴² Ainda que sejam dotadas de objetividade social, essas formas ocultam sua verdadeira natureza enquanto o movimento social deixa de lado as necessidades concretas dos humanos para se guiar pelo movimento abstrato da valorização do valor. O fetichismo é, portanto, uma miopia própria do processo social, em que a condição de seu funcionamento é que sua essência se mantenha num ponto cego.

Notemos que as ilusões do fetichismo não são um erro epistêmico. Elas derivam das sínteses necessárias ao funcionamento do processo social. *O valor é uma abstração real, pois é um conceito necessário à síntese objetiva da práxis humana na sociedade de troca de mercadorias.* Por isso, quando Marx insere as relações materiais na dialética hegeliana, a consciência não pode mais direcionar-se ao saber absoluto pela superação de si somente através do pensamento – daí a crítica de Marx a Hegel e aos jovens hegelianos. Uma vez que são os conceitos objetivos do todo social que são *abstratos* em relação às verdadeiras necessidades humanas, nenhum *saber* dessas relações alienadas pode superar a alienação. A concepção materialista da história, assim,

ao contrário da visão idealista da história, não tem de procurar em todos períodos uma categoria, pois permanece constantemente no *solo* histórico; não explica a práxis a partir da ideia, explica as formações de ideias [*Ideenformationen*] a partir da práxis material.⁴³

E, por isso, a alienação só pode ser resolvida pela “subversão prática das relações sociais reais de que derivam essas fantasias.” Por isso, “a força motora da história não é a crítica, mas a revolução.”⁴⁴ O fim do fetichismo requer uma reconciliação da produção com as necessidades humanas objetivas, portanto um outro metabolismo entre humano e natureza. Uma outra forma de relação entre os humanos, e destes com o mundo objetivo, só pode ser criada através da mudança das relações materiais estruturantes da sociedade.

40 Ibid., p. 208.

41 Ibid., p. 211.

42 Ibidem.

43 Marx; Engels, 2009, p. 58.

44 Ibidem.

Pontos de ressonância

Os fatos que os sentidos nos fornecem são pré-formados de modo duplo: pelo caráter histórico do objeto percebido e pelo caráter histórico do órgão perceptivo. Nem um nem outro são meramente naturais, mas enformados pela atividade humana, sendo que o indivíduo se autopercebe, no momento da percepção, como perceptivo e passivo [...] o fato percebido antes mesmo da sua elaboração teórica consciente por um indivíduo cognoscente, já está codeterminado pelas representações e conceitos humanos.⁴⁵

O materialismo dialético permite e requer reflexões interessantes sobre como as formas sociais objetivas se refletem em concepções abstratas. Para concluir nossa reflexão, vamos apontar aqui, sem grande aprofundamento, algumas ressonâncias importantes dessa ideia em tempos históricos posteriores a Marx. Assim, poderemos entender parte da tarefa da crítica no mundo em que vivemos.

Marx já apontava ao fato de que mesmo aquilo que era visto como natureza em sua época não era livre de mediações sociais. Desde então, a dominação da natureza e construção de ambientes cada vez mais artificiais para a habitação humana somente se aprofundou. Adorno foi um dos pensadores que mais desenvolveu ideias sobre a relação entre a objetividade artificial e suas consequências subjetivas. Em *Minima Moralia*, percebe como o progresso tecnológico que cria seus objetos com o propósito de um uso imediato e irrefletido torna os próprios sujeitos indelicados, utilitários.

Não se faz justiça ao novo tipo de homem se não se tem consciência daquilo a que está incessantemente exposto pelas coisas do mundo a seu redor, até em suas mais secretas inervações [...] No perecimento da experiência, um fato possui uma considerável responsabilidade: que as coisas, sob a lei de sua pura funcionalidade, adquirem uma forma que restringe o trato delas a um mero manejo, sem tolerar um só excedente - seja em termos de liberdade de comportamento, seja de independência da coisa - que subsista como núcleo da experiência porque não é consumido pelo instante da ação.⁴⁶

Quanto mais *técnico* se torna nosso ambiente, mais somos forçados a habitar um conjunto específico e delimitado de gestos. À luz da dialética hegeliana, percebe-se como isso paralisa a experiência e não permite uma negatividade do objeto que seria convertida em aprendizado. Quando todo o ambiente humano imediatamente transmite seus modos possíveis de habitação, somos alienados de habitar livremente ou repensar nossos próprios espaços. Essa reificação reforça a concepção ideológica de que a multiplicidade da vida é expressa unicamente através da escolha entre diferentes produtos

45 Horkheimer, 1975, p. 133.

46 Adorno, 1993, p. 33.

de consumo.

E mesmo o consumo cultural e artístico não está livre da lógica das mercadorias. As reflexões de Marx sobre o fetiche da mercadoria atingem um desenvolvimento essencial no conceito de *Indústria Cultural*, formulado por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*. Uma vez que os produtos culturais e estéticos passam a ser produzidos como mercadorias, a autonomia da arte deixa de existir. As obras não são pensadas como experiências estéticas, mas como produtos. O que importa é que sejam produzidas e consumidas em massa. As consequências são tanto uma uniformização técnica que degrada o caráter particular da obra quanto uma simplificação estética visando criar obras mais palatáveis, ideológicas. A mercantilização da arte que define a Indústria Cultural implica como correlato uma certa *estetização* das mercadorias em geral, dissolvendo as fronteiras entre esses gêneros de objeto. Não há mais experiência estética fora do consumo, e não há consumo que não se venda como experiência.

Uma vez que os objetos de nossa sensibilidade são criados pela indústria, seria possível criar objetos que quase *imputam* à nossa subjetividade certas formas conceituais, com objetivo, inconsciente ou não, de reforçar concepções ideológicas sobre o que é ou o que pode ser a vida humana. E a arte seria um meio excelente de formar subjetividades. Por isso, “Kant antecipou intuitivamente o que só Hollywood realizou conscientemente: as imagens já são pré-censuradas por ocasião de sua própria produção segundo os padrões do entendimento.”⁴⁷ Os produtos da indústria cultural, como filmes, já são pensados para serem compreendidos através de categorias específicas. Essas são fixadas nos sujeitos através da sua repetição – por isso, ao assistir um filme da Netflix, fica-se com a impressão de que já se viu aquilo antes, ou então uma sensação de extrema previsibilidade. Mas para efetuar essa previsão, nosso pensamento já deve se movimentar por formas determinadas, e em vez de habitar a obra como experiência de abertura, confrontamo-nos com a sedimentação e reprodução do existente.

O conceito de Indústria Cultural se mantém atual, mas evidencia-se a necessidade de pensar seus desdobramentos no mundo digital⁴⁸. O que nos leva a abrir uma reflexão sobre nossos modos de vida atuais: quais abstrações a práxis social mediada pelos algoritmos insere em nós⁴⁹? Que valores e formas de vida elas propagam e quais soterram? Além da necessidade de compreender a objetividade social e suas reverberações subjetivas, é necessário nos confrontarmos com a questão: *que fazer de nossa atividade sensível?*

47 Adorno e Horkheimer, 1985, p. 73.

48 Ver: Torre, 2024.

49 Elaboraremos reflexões sobre isso no já mencionado texto em desenvolvimento.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Introdução à Dialética*. São Paulo: Unesp, 2022.

ADORNO, Theodor W. *Kant's Critique of Pure Reason*. Stanford University Press, 2001.

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática, 1993.

ADORNO, Theodor W. *Para a Metacrítica da Teoria do Conhecimento: estudos sobre Husserl e as antinomias fenomenológicas*. São Paulo: Unesp, 2015.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian; GARCIA LARA, Eduardo. *Alienação, Exteriorização e Reflexão em Hegel e Marx*. *Philosophica: International Journal for the History of Philosophy*, v. 27, n. 54, p. 99-118, 2019.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica, Livro 1 - Doutrina do Ser*. Petrópolis: Vozes, 2016. E-book.

HEGEL, Georg W. F. *Ciência da Lógica, Livro 3 - Doutrina do Conceito*. Petrópolis: Vozes, 2018. E-book.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2014.

HORKHEIMER, Max. *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor. HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-162. (Os Pensadores, v. 48).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2021. (Coleção Folha Os Pensadores).

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Folha de S.Paulo, 2021. (Coleção Folha Os Pensadores).

MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política*. Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. E-book.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Expressão popular, 2009.

MENESES, Paulo. *Entfremdung e Enttäusserung*. *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 27, nº 89. 2000, p. 307-319.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

TORRE, Bruna D. *Indústria Cultural: O conceito e sua atualidade em sete teses*. *Revista do Centro de Formação e Pesquisa do Sesc São Paulo*, n. 18 (outubro, 2024).



Repetição Histórica entre Hegel e Marx

Murilo Netto

O texto parte do comentário de Marx, no início d'O 18 de Brumário, de que “Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele esqueceu de acrescentar: a primeira como tragédia, a segunda como farsa”. Para, a partir disso, tendo como referência crítica o livro *Marx e a Repetição Histórica*, de Paul-Laurent Assoun, investigar o conceito de repetição dialética, voltando à fonte hegeliana e avaliando, em função do “complemento” marxiano, o que podemos dizer do papel da repetição na dialética.

* * *

Quando do golpe de estado de Luís Bonaparte, em dezembro de 1851, sobre a Segunda República Francesa, Karl Marx, observando desde o outro lado do Canal da Mancha o desenrolar dos conflitos políticos em Paris, prontamente se pôs a escrever uma análise que viria a ser conhecida como um de seus mais importantes textos: O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. Mais conhecidas do que o próprio texto, contudo, talvez sejam as palavras que o abrem:

Em alguma passagem de suas obras, Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele esqueceu de acrescentar: a primeira como tragédia, a segunda como farsa. Caussidière como Danton, Luis Blanc como Robespierre, a Montanha de 1848-51 como a Montanha de 1793-95, o sobrinho como o tio.¹

Essa passagem parece, à primeira vista, trazer essa adição à tese hegeliana como mero recurso estilístico, a fim de estabelecer a comparação que o autor deseja realizar entre a revolução francesa e a subida ao poder de Napoleão III. Contudo, ao continuarmos a leitura, mais parece estar em jogo:

E justamente quando [os homens] parecem estar empenhados em transformar a si mesmos e as coisas, em criar algo nunca antes visto, exatamente nessas épocas de crise revolucionária, eles conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestado os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com esse venerável roupage tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial. Assim, Lutero se disfarçou

1 Marx, 2011, p. 25.

de apóstolo Paulo, a revolução de 1789-94 se travestiu ora de República Romana ora de cesarismo romano e a revolução de 1848 não descobriu nada melhor para fazer do que parodiar, de um lado, o ano de 1789 e, de outro, a tradição revolucionária de 1793-95.²

A série de exemplos continua: “Do mesmo modo [...] Cromwell e o povo inglês haviam tomado de empréstimo a linguagem, o fervor e as ilusões do Antigo Testamento em favor da sua revolução burguesa”³. Além de uma extensa consideração da já mencionada retomada de Roma pelos jacobinos e por Napoleão. Fica claro aí, então, que há, para além de uma simples introdução à discussão sobre a ascensão do eterno sobrinho, também uma tese geral sobre o lugar da repetição no materialismo histórico dialético — e, sendo assim, a referência a Hegel se torna importante, bem como a torção que Marx aplica à tese do idealista. Mas qual tese é essa, em primeiro lugar?

Repetindo Hegelianamente

A passagem à qual Marx se refere é, conhecidamente, aquela ao final da sessão sobre a república romana na Filosofia da História de Hegel, em que o filósofo comenta a transição da república ao império. Como Hegel entende, após a expansão do poder de Júlio César, antes membro do primeiro triunvirato, o “domínio universal romano caiu em mãos de apenas um indivíduo”, de modo que a “constituição democrática não pôde mais ser mantida em Roma, mas só aparentemente conservada”⁴. A ordem republicana fora reduzida a um “vazio formalismo”, que César iria então devidamente romper. Hegel trata de tal acontecimento evidenciando sua visão da universalidade histórica ao lado de César contra o senado romano, dizendo, por exemplo, que “César praticou o direito de forma histórica-universal”, e que “César [...] elevou-se à supremacia e impôs a coesão do mundo romano pela força contra a particularidade”⁵. É frente a isso que a questão da repetição surge, numa passagem que vale ser citada na íntegra:

Mesmo assim, vemos que os mais nobres homens de Roma julgavam que o domínio de César era algo ocasional, e que toda a situação estaria ligada à sua individualidade; assim pensavam Cícero, Bruto e Cássio. Acreditavam que isso estaria à altura de um indivíduo; conseqüentemente, a república reinava novamente. Perturbados por esse estranho engano, Bruto, um indivíduo deveras nobre, e Cássio, mais enérgico que Cícero, mataram o homem cujas virtudes eles estimavam. Porém, imediatamente depois, mostrou-se que somente um chefe poderia dirigir o Estado romano, e os romanos tiveram que acreditar nisso, pois uma revolução do Estado só é aceita na opinião dos

2 Ibid., pp. 25-26.

3 Ibid., p. 26.

4 Hegel, 1999, p. 265.

5 Ibid., p. 266.

homens quando se repete. Assim é que Napoleão foi vencido duas vezes, e por duas vezes os Bourbons foram expulsos. Pela repetição, o que no início parecia só ocasional e possível, torna-se realidade e é comprovado.⁶

Em *Marx e a Repetição Histórica* (1979), Paul-Laurent Assoun se dedica extensivamente à exploração do conceito marxiano da repetição histórica — o que envolve, é claro, retomar a tese hegeliana, evidenciando suas semelhanças e diferenças com relação à de Marx. Porém, ao falar sobre a filosofia da história hegeliana, o autor comete o comum erro de uma leitura dualista a respeito da natureza do espírito na Fenomenologia do Espírito, ou da Ideia na Ciência da Lógica — erro que, como veremos, possui grande importância para a devida compreensão da lógica da repetição dialética. Como Assoun entende, em Hegel, acontecimentos históricos seriam aqueles momentos nos quais o espírito transiciona para uma nova figura, isto é, os “[...] sinais de que termina um mundo e outro começa nelas, através delas [as figuras]”. De modo que poderíamos dizer que “[...] elas sancionam o fato de que o antigo modo de vida e de representação estará doravante caduco, simbolizando a chegada do novo”⁷. Sendo assim, um personagem histórico passaria a ser, como coloca o autor, o espírito particularizado, aquele elemento particular que “[...] ocupa o lugar de sujeito ad interim relativamente ao sujeito universal”⁸. Pensando o personagem histórico como a face subjetiva da moeda, o acontecimento histórico seria, então, a face objetiva, aquela transição objetiva que o sujeito histórico, particularizado no personagem histórico, objetivaria. Um belo exemplo disso para Hegel, interpreta o comentador, seria o de Napoleão, que, enquanto personagem histórico, teria levado a cabo a transição de uma figura da história do espírito para outra⁹.

Nesse contexto de superação dialética, a repetição entraria no fato de que, para o comentador, ao progresso do espírito se oporia a materialidade resistente¹⁰. Dito de outra forma, a transformação interna à dinâmica do espírito só poderia acontecer ao se colocar em conflito com a condição material da qual busca escapar. Enquanto a univocidade do espírito implicaria, para Assoun, que só deve haver um Napoleão e só uma revolução francesa, “a materialidade do real opõe sua força de inércia ao avanço desimpedido do pensamento”¹¹. O comentador enxerga que, embora a determinação do espírito seja apenas uma, impondo o que é a ela necessário, “a contingência do curso real do mundo força-a a repetir-se”¹². Como admite Assoun, desse ponto de vista “a segunda instância nada mais é que a sombra lançada pela contingência material sobre a necessidade espiritual”¹³. Frente a tal sombra, portanto,

6 Ibidem.

7 Assoun, 1979, p. 50.

8 Ibid., p. 51.

9 Ibidem.

10 Ibidem.

11 Ibid., p. 52.

12 Ibidem.

13 Ibidem.

o autor lê a repetição histórica como fruto de uma espécie de nostalgia do espírito que funciona da seguinte forma: primeiro, se dá um acontecimento histórico — sendo um acontecimento histórico o momento no qual o espírito era “mais ele mesmo o possível”¹⁴— que, então, tendo ocorrido, dá lugar a certa estagnação ou normalidade que viria como decorrência da “resistência da materialidade”. Frente a isso, o espírito se colocaria numa “tentativa de ressurreição” de si mesmo, tentaria voltar ao estado de glória anterior — uma tentativa que, obviamente, estaria fadada ao fracasso, pois a história nunca anda para trás¹⁵. Para o comentador, em outras palavras: “Tudo se passa [...] como se, antes de passar para a nova determinação, o espírito experimentasse a necessidade de reviver a anterior”¹⁶. Sendo essa característica o que daria à repetição histórica o caráter de lei interna ao funcionamento do espírito.

Essa leitura da dinâmica de repetição histórica não faz jus, contudo, à dialética hegeliana — e, quando a analisamos de perto, podemos ver bem o porquê. O primeiro problema que se explicita é relativo à coerência interna da leitura de Assoun: explicar a lei da repetição histórica por uma espécie de compulsão nostálgica do espírito frente ao obstáculo que a “realidade material” oferece à determinação da Ideia é algo que vai contra outro aspecto que o comentador ele próprio também localiza na filosofia hegeliana, a saber, a noção de que a repetição seria, como ele mesmo coloca, sempre “séria” (em contraste com a repetição como farsa)¹⁷. Ao contrário, essa imagem do espírito nostálgico, ignorante com relação ao seu próprio axioma histórico (“a história nunca anda para trás”), parece, na verdade, já ser uma imagem do que Marx quer nos mostrar quando diz que os acontecimentos trágicos se repetem como farsa. De fato, não há nada de farsante na repetição de César no Império Romano: muito pelo contrário, essa repetição indicou, como pudemos ver nas palavras de Hegel, o sucesso da transformação histórico-universal que Júlio César expressava, a qual não pôde ser parada nem mesmo com o assassinato do ditador¹⁸.

Outra deficiência da leitura de Assoun, esta mais profunda, provém de sua incompreensão do sistema hegeliano, particularmente de como operam nele as categorias modais de necessidade e contingência. Como o próprio comentador reconhece, em uma nota de rodapé, sua leitura implica que haveria, na filosofia hegeliana, uma “realidade material” externa à determinação do Conceito, que estaria lá presente à revelia do próprio filósofo¹⁹. Esse, contudo, não é o caso: contra a interpretação de Assoun, o que temos de ver é que essa dinâmica de conflito entre o universal e o particular, entre o necessário e o contingente, é algo absolutamente interno à dinâmica do espírito. Sem tal instância de contingência, de particularidade, não poderia

14 Ibid., p. 53.

15 Ibidem.

16 Ibidem.

17 Ibid., p. 94.

18 Como veremos mais adiante, Assoun faz comentários sobre a passagem da *Filosofia da História* em questão que vão muito mais na direção do que queremos argumentar aqui, contra essa tese essencialista lançada em sua caracterização geral da repetição dialética em Hegel.

19 Ibid., p. 52.

haver, como imagina o comentador, uma “marcha desimpedida e linear do espírito puro”, pois aquele aspecto de contingência é absolutamente interior e necessário à sua estrutura.

Essa é, com efeito, a conclusão do momento da Ciência da Lógica de Hegel que corresponde à dialética da efetividade: ao final do segundo volume da Lógica, após formular a estrutura da categoria de necessidade real (que une, em si, tanto a efetividade real quanto a possibilidade real, os aspectos distintos de algo enquanto efetividade posta e enquanto prenhe de possibilidades), o idealista a apresenta como sendo, à primeira vista, uma “relação plena de conteúdo”²⁰. No entanto, após isso, Hegel evidencia que mesmo essa relação que compõe a necessidade real também é, no fim das contas, relativa, pois “[...] tem no contingente seu ponto de partida”²¹. A razão disso é que não há nada que demonstre que essa estrutura de necessidade real, que é apreendida em um conteúdo material, seria ela própria consequência necessária de uma necessidade formal (categoria que o filósofo havia estabelecido algumas páginas antes como sendo a união da efetividade e da possibilidade formais, isto é, a possibilidade e efetividade enquanto tão somente categorias de determinação conceitual)²². Essa conexão entre a necessidade real (a estrutura da necessidade no conteúdo) e a necessidade formal (a própria categoria conceitual da necessidade) depende, ainda, puramente da contingência, ela só é determinada em um conteúdo que seja imediatamente posto enquanto tal, não é uma conexão ela própria necessária. Isso evidencia um claro problema no que parecia ser uma estrutura que prometia erguer completamente as relações que determinam o objeto de modo necessário: “O realmente necessário é, por causa disso, uma efetividade delimitada qualquer que, em virtude desta delimitação, é também, sob outro aspecto, apenas um contingente”²³.

O que finalmente coloca a superação desse impasse, então, nos levando à categoria da necessidade absoluta, será não um modo de excluir permanentemente a contingência da estrutura necessária do Conceito (como era almejado com a elaboração da necessidade real), mas perceber que aquela contingência que antes era vista como um problema à estrutura da necessidade é, na verdade, posta junto dessa necessidade num movimento de contradição que dá, ele próprio, o modelo para uma lógica na qual necessidade e contingência operam juntamente, sendo a contingência o atributo próprio da estrutura formal da necessidade em função do qual ela se dá. Como escreve Hegel: “Assim é a necessidade que é tanto suprassumir deste ser posto ou pôr da imediatidade e do ser em si quanto, justamente nisso, é determinar desse suprassumir enquanto ser posto. É, portanto, ela mesma que se determina como contingência”²⁴. É por isso que podemos dizer que

[...] na Lógica, Hegel evita a clássica alternativa de ou negar

20 Hegel, 2017, p. 215.

21 *Ibidem*.

22 Cf. *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *Ibid.*, p. 217.

que a contingência é real ou tão somente reconhecê-la como um fato que não admite compreensão, mas a expressa como uma genuína categoria do pensamento e encontra seu lugar apropriado na ideia universal da realidade.²⁵

É essa estrutura da necessidade absoluta que determinará, como diz Hegel, “a forma do absoluto”²⁶ — e, portanto, também, a forma como tais categorias modais operam no espírito, que segue a lógica do Conceito. Isso evidencia que a lógica essencialista com que Assoun interpreta no funcionamento da repetição na filosofia hegeliana está, portanto, equivocada. Ao contrário, como bem coloca o filósofo na Fenomenologia do Espírito: “O suprassensível é o sensível e o percebido posto tais como são em verdade; pois a verdade do sensível e do percebido é serem fenômeno. O suprassensível é, pois, o fenômeno como fenômeno”²⁷. Não se pode determinar uma essência à aparência, pois a essência é a aparência ela própria.

Tal fator, implica, também, um outro ponto muito importante para que possamos entender como a repetição está implicada na dialética, ponto este que foi bem colocado por Slavoj Žižek ao criticar a leitura comum do comentário de Hegel à Revolução Francesa. Segundo tal leitura, o filósofo veria na Revolução o surgimento de uma liberdade “abstrata” que, por assim ser, nos levaria ao seu oposto indesejável — o Terror jacobino — e nos faria ver que a liberdade concreta deve se dar na organização dos particulares em uma totalidade coesa que existiria no Estado moderno. O problema dessa leitura, diz o esloveno, é que ela “não leva em conta a dimensão temporal imanente ao processo dialético”²⁸. Os revolucionários, enquanto agentes históricos, nunca foram confrontados com a escolha entre o terror revolucionário e o Estado orgânico racional. Na véspera da revolução, a única escolha existente era entre a manutenção da ordem “orgânica” do Antigo Regime ou a revolução. Por que, então, a escolha da revolução é feita? Pela percepção de que a harmonia orgânica do Antigo Regime é totalmente ilusória, que ela mascara uma realidade de violência, brutalidade e caos. É isso que o Marquês de Custine pôde ver, nos lembra Žižek, depois da instauração da revolução na França, ao viajar para a Rússia em busca de um modelo pré-revolucionário de organização: um poder que não só mascara o caos e a divisão, mas que é ele próprio totalmente caótico e dividido, mas isso só pôde ser visto depois da revolução. É só depois de passarmos pelo ponto de total desarticulação que foi a revolução, o “ponto zero”, que o Estado moderno racional pode nascer²⁹.

Temos de pensar, então, o que significa também observar a repetição de César do ponto de vista da “dimensão temporal imanente ao processo dialético” — e, aqui, Assoun acerta muito mais do que é capaz de perceber

25 De Giovanni, 1980, p. 194. As traduções dos textos referenciados em inglês são todas próprias.

26 Hegel, 2017, p. 218.

27 Hegel, 2014, p. 116. Sobre a diferença entre a lógica do Conceito e a lógica da essência em Hegel, cf. Houlgate, 2005.

28 Žižek, 2012, p. 69.

29 Ibid., p. 70.

ao dizer que, com César, o fim da república é engendrado por ela própria³⁰. Contra uma visão essencialista do espírito, isso nos deve dar um entendimento diferente do que é, para Hegel, um personagem histórico: este não é, como o comentador havia dito anteriormente, o elemento particular que “ocupa o lugar de sujeito ad interim relativamente ao sujeito universal”, mas talvez esteja muito mais próximo do papel que Žižek vê ser desempenhado pelo Terror na dialética da Revolução. Ele é, no caso, o elemento particular que se contrapõe ao universal abstrato que o engendra — e, por isso, coloca o universal em contradição consigo mesmo, fazendo com que ele seja superado dialeticamente em uma nova universalidade mais concreta, determinada justamente em função daquilo que num primeiro momento apareceu como particular e contingente. O Terror é o particular contingente que surge como fruto do universal abstrato da suposta “harmonia orgânica” do Antigo Regime, assim resignificando o que compreendemos como sempre tendo sido tal “ordem” em primeiro lugar, dando origem agora a uma nova ordem que sublima esse elemento contraditório no seio da ordem antiga em sua nova estrutura explícita: a moralidade racional pós-revolucionária, a qual, importantemente, não se livra, mas carrega em si todos os traços próprios do Terror³¹. Do mesmo modo, César surge como um único indivíduo no seio de Roma, mas sua presença faz com que a República seja superada de modo a resignificar para sempre o que entendemos como sendo Roma em primeiro lugar, tanto recontextualizando como entendemos a antiga ordem da República, que passa a ser vista como o processo da inevitável produção de César, quanto determinando qual será a nova face do universal dali em diante, com a transformação de Roma em um império e a transformação do nome em título. Vejamos que, nessa explicação, a contingência é, justamente como havíamos apontado, um elemento que surge de maneira imanente ao movimento necessário do Conceito.

O momento chave no processo dialético envolve, portanto, a ‘transubstanciação’ de seu ponto focal: o que antes era só um predicado, um momento subordinado do processo (digamos, o dinheiro no desenvolvimento do capitalismo), se torna seu momento central, retroativamente degradando seus pressupostos, os elementos dos quais emergiu, em seus momentos subordinados, elementos de sua circulação autoimpulsionante.³²

Aí já vemos, então, exatamente como entra a repetição na dialética hegeliana: a repetição é a efetivação do universal em função daquilo que surgiu, num primeiro momento, como elemento particular contraditório. Por isso, podemos dizer que, ao invés de “primeiro como tragédia, depois como farsa”, o mote hegeliano da repetição dialética seria: “primeiro como tragé-

30 “Enquanto ‘modelo de finalidade romana’, ele operou, com sua pessoa, a transferência da finalidade que ele encarnava. Era por isso mesmo a encarnação, no seio da República, do princípio anti-republicano, quer dizer, autárquico”. (Assoun, 1979, p. 65).

31 Žižek, 2012., p. 319.

32 Ibid., p. 234

dia, depois como redenção”. Isto é, primeiro como a contradição interna que anuncia a instabilidade de uma determinação conceitual; depois, uma nova determinação conceitual constituída justamente em função daquele elemento que primeiro apareceu como um problema à universalidade. E, aqui, surpreendentemente, Assoun acerta ao notar que o que a repetição faz é “inscrever o acontecimento na consciência”. Ou, dito de maneira hegeliana, tornar para si aquela mudança que estava presente somente em si³³.

Precisamos, contudo, ser precisos aqui e não perder de vista a dita “dimensão temporal imanente ao processo dialético”. Pois, colocada nesses termos, podemos dar a entender que essa passagem do em-si ao para-si seria uma mera formalidade, um mero reconhecimento do que “já estaria ali”. Para Hegel, no entanto, o que ocorre é justamente o oposto: o que a repetição faz é dar à contingência a forma de necessidade. Ou seja, é só uma vez que o acontecimento se repete que ele adquire retroativamente o estatuto de acontecimento. Em outras palavras, só quando se torna para-si é que aquilo que se tornou para-si é determinado como tendo estado presente antes em-si. O primeiro ocorrido foi um momento necessário da história apenas depois que se repetiu; a repetição o redetermina como tendo sido, desde sempre, inevitável. É claro que é assim; caso contrário, a repetição nada acrescentaria, pois numa repetição, e isso é óbvio, se trata do mesmo conteúdo³⁴.

O que Hegel tem de mostrar, portanto, é que a reincidência, enquanto instância puramente formal, age sobre o conteúdo que seria, teoricamente, o mesmo — contudo, dialeticamente, uma mudança na forma também passa a ser uma mudança no conteúdo. Essa mudança formal é mais precisamente uma mudança a nível da modalidade: “há passagem da virtualidade contingente para a realidade”³⁵. É por isso que, para Hegel, nota Assoun, “A repetição é precisamente a linguagem do trágico”³⁶. Dessa forma, fica claro como a repetição é parte fundamental do processo dialético, e está presente em todo momento de superação dialética [Aufhebung]: mesmo nas instâncias mais abstratas, como, por exemplo, na passagem da percepção ao entendimento na Fenomenologia do Espírito, na qual o que ocorre é que a contradição interna à percepção, que anuncia sua inverdade (a saber, a contradição entre o objeto enquanto Uno e enquanto multiplicidade de matérias), é, por outro lado, justamente o que determina conceitualmente o objeto do entendimento, a força, que é uma unidade pensável que existe na forma da multiplicidade sensível³⁷.

Repetindo Marxianamente

Para explicar o tom que o conceito de repetição dialética adquire em Marx, é necessário saber também de onde vem o suposto “complemento” que

33 Assoun, 1979, p. 67.

34 Ibidem.

35 Ibidem.

36 Ibid., p. 68.

37 Hegel, 2014, pp. 106-110.

o filósofo fornece a Hegel: “a primeira como tragédia, a segunda como farsa”. Assoun localiza que Marx importa a utilização dessas categorias de um Hegel que, já em sua juventude como pensador, as utiliza como ferramentas para o diagnóstico de certas configurações histórico-sociais — ou, como diz o comentarista, como “[...] esquematização estética do espírito como ethos político”³⁸. O trágico surge como o funcionamento próprio do Absoluto, o qual, já aí para Hegel, “[...] se engendra eternamente na objetividade, abandona-se por aí, nesta figura que é a sua, à paixão e à morte, e, de suas cinzas, eleva-se na majestade”³⁹. Enquanto o trágico consiste na expressão do conflito interno ao universal, como já vimos se desenvolver no pensamento do Hegel maduro a respeito da lei da repetição histórica, a passagem ao cômico consiste na “desrealização da oposição”: o filósofo caracteriza a “oposição” que define o cômico como uma “[...] oposição privada de seriedade, não tendo nenhuma verdade interior”⁴⁰. O vivido cômico não pode realmente crer na oposição porque ela é falsa e, portanto, não pode ser ultrapassada⁴¹. E nesse ponto surge uma observação muito interessante, por parte do jovem Hegel, a respeito da distinção entre a comédia antiga e a comédia moderna: o que caracteriza o cômico na modernidade, para o filósofo, é, segundo Assoun, que “a comédia moderna perdeu seu aspecto lúdico para si: ela é levada a sério por sua própria prática, já que o instinto ético está aí engajado ele mesmo”⁴². Dito de outra forma, embora assuma a forma do cômico, na modernidade, a universalidade é incapaz de enxergar sua comicidade enquanto tal, a leva a sério, e é justamente isso que a define. “O mundo moderno do espírito do direito é, portanto, uma farsa que se leva a sério”⁴³. Aquela oposição privada de verdade interior que caracteriza o cômico assume o semblante de seriedade que deveria estar sendo vestido pelo trágico. Isso significa que o cômico se torna, para o idealista, nesse estágio, uma espécie de girar em falso, uma estagnação de um ethos livre de um conflito que poderia definir sua universalidade e, assim, colocar em movimento a marcha do espírito. Como lê o comentarista, esse é o modo como o filósofo enxerga, a essa altura, a modernidade: “Triste destino que consiste em repetir o fracasso de um mundo cuja única característica trágica reside na crença dos próprios atores”⁴⁴.

O que entendemos que Marx opera diante disso não é exatamente uma alteração ou contraposição à tese hegeliana, mas sim uma incrementação ao unir essa dupla conceitual — a tragédia e a farsa — à ideia da repetição dialética da história do espírito. Já na Crítica da Filosofia do Direito de Hegel, o filósofo diagnostica o regime alemão de sua época como “um anacronismo, uma flagrante contradição de axiomas universalmente aceitos”⁴⁵. Desse modo afirmando que o “moderno ancien régime é apenas o comediante de

38 Ibid., p. 92.

39 Hegel, 2007, pp. 97-98.

40 Ibid., p. 99.

41 Assoun, 1979, p. 93.

42 Ibidem.

43 Ibidem.

44 Ibid., p. 94.

45 Marx, 2010, p. 148.

uma ordem mundial cujos heróis reais estão mortos⁴⁶. Aí, surge a conexão da comédia farsante como repetição da tragédia passada e, junto disso, Marx aponta para uma ressignificação de tal repetição cômica, por ser capaz de enxergar nela alguma espécie de papel necessário:

A história é sólida e passa por muitas fases ao conduzir uma forma antiga ao sepulcro. A última fase de uma forma histórico-mundial é sua comédia. Os deuses da Grécia, já mortalmente feridos na tragédia Prometeu Acorrentado, de Ésquilo, tiveram de morrer uma vez mais, comicamente, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal curso? A fim de que a humanidade se separe alegremente do seu passado. É esse alegre destino histórico que reivindicamos para os poderes políticos da Alemanha.⁴⁷

Notemos o peso que essa passagem adiciona àquela que abre o 18 de Brumário: a repetição cômica é enfatizada aqui não como infortúnio, mas como momento necessário e produtivo do curso da história. Antes, porém, temos de compreender precisamente o que é tal momento cômico. Aqui, o exemplo ajuda, pois podemos retomar a dialética da Revolução que vimos anteriormente em Hegel: o Antigo Regime realiza sua tragédia, pois, ao se realizar, explicita sua contradição interna na forma da Revolução, que é justamente o que impele sua superação dialética na forma do Estado moderno pós-revolucionário. Como escreve Assoun:

[...] Os momentos propriamente trágicos da história são aqueles em que uma universalidade histórica se manifesta como tal — sendo a queda o limite negativo da afirmação de tal universalidade, sua contradição levada ao limite crítico que é também sua “verdade”.⁴⁸

Frente a isso, o exemplo que Marx traz é o de como a Alemanha se situa com relação a esse mundo pós-revolucionário: ela não passa de uma “[...] desesperada tentativa de reconstituição de uma essência histórica caduca”⁴⁹. Essa Alemanha que, insistindo no modelo feudal, sem ter passado por nenhuma revolução, empreende toda tentativa de restauração das monarquias depostas, como no caso dos Bourbon, é a insistência de um modelo de determinação conceitual da universalidade que insiste após ter sua contradição interna exposta, o último golpe em uma batalha perdida⁵⁰.

Mas por que isso deveria ser um momento necessário do curso da história? Descrever a repetição cômica dessa forma, de fato, parece sugerir muito mais o animismo empregado por Assoun em sua descrição do espírito hegeliano como dotado de certa “nostalgia” do que qualquer outra coisa.

46 Ibidem.

47 Ibid., pp. 148-149.

48 Assoun, 1979, p. 87.

49 Ibid., p. 88.

50 Ibidem.

Para entender isso, devemos lembrar o que acontece na repetição hegeliana: o momento que repete a contradição original explícita aquele primeiro momento, que inicialmente aparecia como contingente, como sendo necessário, porque a repetição já é, ela própria, a determinação de um universal a partir da contradição que aquele elemento particular impunha à figura anterior do espírito. Aqui, a lógica é a mesma, mas invertida: repetir o universal morto é concretizar sua morte, é fazer com que o espírito traga a inverdade de sua antiga figura para-si — e, lembrando da “dimensão temporal imanente ao processo dialético”, é só uma vez que essa inverdade é também para o espírito que podemos dizer que, antes, no momento em que a contradição se explicitou, pela primeira vez, como tragédia, ela “já era” a determinação dessa inverdade, embora apenas “em-si”. É só a determinação do espírito para-si que retroativamente determina ela como tendo estado anteriormente presente em-si. Em outras palavras, a Revolução só é a morte do Antigo Regime porque os Estados germânicos fracassam em restaurá-lo.

Neste ponto surge o que talvez seja o elemento mais interessante nessa comparação entre a repetição dialética em Hegel e Marx. Trouxemos, logo acima, o exemplo do empreendimento da restauração do trono dos Bourbon, com o apoio do ancien régime alemão do século XIX, como evidência de que a Alemanha opera, nesse período, uma repetição cômica, a farsa que repete a tragédia. Contudo, esse também é, lembremos, um dos exemplos que Hegel dá em sua caracterização da lei da repetição histórica: “Assim é que Napoleão foi vencido duas vezes, e por duas vezes os Bourbons foram expulsos. Pela repetição, o que no início parecia só ocasional e possível, torna-se realidade e é comprovado”⁵¹. É de se notar que, enquanto no exemplo de César, Hegel insistia que “César praticou o direito de forma histórica-universal”⁵² e que “César [...] elevou-se à supremacia e impôs a coesão do mundo romano pela força contra a particularidade”⁵³, sendo sua repetição no império aquilo que confirmava essa convergência entre o fato particular e o movimento universal, os exemplos que Hegel dá logo em seguida são exemplos justamente do contrário: quando Napoleão é vencido novamente e quando os Bourbons são expulsos novamente, o que se confirma é que tais figuras individuais já não mais expressavam a universalidade histórica. Não está Hegel, então, oferecendo justamente exemplos da repetição fracassada marxiana?

Podemos ir ainda mais longe nesse raciocínio: na mesma passagem da Filosofia da História, o que Hegel nos diz é que, frente a essa expressão da “forma histórica-universal” que era Júlio César, Bruto e Cássio, ao não a reconhecerem, assassinando o ditador, fazem insistir um modelo de universalidade que já não tinha mais força. “Acreditavam que isso estaria à altura de um indivíduo; conseqüentemente, a república reinava novamente”⁵⁴ — escreve Hegel, atitude que caracteriza como um “estranho engano”. E com razão, pois logo antes havia nos dito que, depois de César, “[...] tudo o que ainda

51 Hegel, 1999, p. 266.

52 Ibidem.

53 Ibidem.

54 Ibidem.

restava dela [a República] era impotente⁵⁵, e que seus títulos agora não passavam de um “vazio formalismo”. A atitude dos senadores, então, buscando restaurar a morta República, não é diferente do que Napoleão, os Bourbon e os Estados germânicos fazem.

Isso nos fornece uma nova maneira de pensar a questão da repetição dialética em Hegel e Marx: ao contrário de serem concepções distintas do que significa a lei da repetição histórica, a repetição trágica e a repetição farsante são dois lados da mesma moeda. Toda repetição fracassada é a contraparte de uma repetição bem sucedida. Para sermos mais precisos, o fracasso e o sucesso são aspectos distintos do mesmo acontecimento histórico: Júlio César se concretiza como o carrasco da República não quando cruza o Rubicão, mas sim, como bem enxerga Assoun, quando é assassinado⁵⁶. O mesmo acontecimento, ao mesmo tempo que coloca em marcha a repetição cômica da república, também explicita seu caráter ilusório, pois a repetição cômica é por definição fracassada. Como escreve Hegel: “[...] Imediatamente depois, mostrou-se que somente um chefe poderia dirigir o Estado romano, e os romanos tiveram que acreditar nisso⁵⁷. É o desencadear da farsa que permite que o que ela suplantou seja recuperado, que a forma histórica-universal tenha sua redenção. Ao mesmo tempo que o espírito coloca para-si a inverdade de sua figura passada, coloca também para-si a verdade de sua nova figura.

Assim como com aquele primeiro “tipo” de repetição, vemos que essa imagem mais completa se verifica também não só localmente em acontecimentos históricos, mas na dialética em geral. Na Fenomenologia do Espírito, ao passar pela certeza sensível, Hegel não demora muito para afirmar que o “universal, portanto, é de fato o verdadeiro da certeza sensível⁵⁸, mas ainda assim “[...] o puro ser permanece como essência dessa certeza sensível, enquanto ela mostra em si mesma o universal como a verdade de seu objeto⁵⁹. Isso acontece porque a consciência, vendo surgir a verdade de seu objeto como sendo o universal, entende isso não como sendo manifestação de sua própria verdade, mas sim como mera manifestação da inessentialidade de seu objeto, que passa a ser visto não mais como sua essência; esta, agora, é vista no Eu consciente do objeto⁶⁰ — assim como “[...] os mais nobres homens de Roma julgavam que o domínio de César era algo ocasional, e que toda a situação estaria ligada à sua individualidade⁶¹. A nova tentativa da consciência, contudo, já é uma repetição fracassada, que, após falhar novamente, progride tomando não mais o Eu como essência, mas ela própria enquanto relação imediata. Toda tentativa desesperada dessa “[...] certeza sensível [que] não quer mais dar um passo em nossa direção⁶² só coloca mais ainda sua inverdade, a qual vem para-si quando se evidencia, no ato de indicar, o

55 Ibidem.

56 Ibid., p. 66.

57 Ibidem.

58 Hegel, 2014, p. 85.

59 Ibid., p. 86.

60 Ibid., pp. 86-87.

61 Hegel, 1999, p. 266.

62 Hegel, 2014, p. 88.

fracasso total da imediaticidade como essência da consciência⁶³, assim nos levando à figura da percepção, que repete aquela primeira morte em si da certeza sensível pela universalidade, contudo tornando agora o universal sua verdade explícita⁶⁴, assim como César se torna a verdade explícita de Roma por meio de Otávio Augusto. O mesmo padrão continua: a percepção, quando confrontada com a contradição entre o objeto enquanto Uno e enquanto multiplicidade de matérias, antes de ser superada pelo entendimento, como havíamos dito anteriormente, também passa por sua repetição fracassada com tentativas fadadas à falha de recuperar sua essência, que, por sofrerem da mesma contradição que já havia sido indicada, só servem para trazer à tona a inverdade da percepção e suscitarem a redenção da contradição entre o Uno e o múltiplo na forma do objeto enquanto força no entendimento⁶⁵.

Conclusão

O retrato que Marx traz da repetição como a comédia que repete a tragédia em farsa nos permite voltar a Hegel com olhos mais atentos: entendendo como, no materialismo marxiano, a lei da repetição histórica opera, podemos entender quando Žižek afirma que, ao contrário de um suposto “terceiro plano” para além da natureza, como retrata Assoun, o espírito hegeliano “não é nada além do próprio processo de se livrar das determinações naturais”⁶⁶. E essa definição é importante por nos mostrar que, em termos substanciais, de fato não há nada que anteceda ontologicamente o mundo material para Hegel. Ao contrário de ser aquela substância primeira que se aliena de si para, depois, se reconhecer no outro e só então retornar a si mesmo, na verdade o espírito, a rigor, só existe no momento em que retorna a si mesmo⁶⁷. “A reflexão”, escreve Hegel, “encontra diante dela um imediato, além do qual ela vai e a partir do qual ela é o retorno. Mas este retorno é somente o pressupor do que foi encontrado. Este último devém somente no fato de ele ser abandonado”⁶⁸. O mecanismo pelo qual essa operação é realizada é justamente a repetição dialética como a descrevemos aqui. O elemento repetido é colocado como pressuposto na repetição, que só é repetição por conta desse elemento retroativo.

Entender com Marx, além disso, como a repetição como redenção e a repetição como farsa são a mesma operação, é de fato entender aquilo que, para Žižek, define o “momento em que Hegel se tornou Hegel”: é entender que o momento de síntese e o momento de separação radical do entendimento são a exata mesma coisa, que os projetos crítico e sistemático são o exato mesmo projeto⁶⁹.

63 Ibid., pp. 88-91.

64 Ibid., pp. 92-93.

65 Cf. Hegel, 2014, pp. 98-102.

66 Žižek, 2012, p. 186.

67 Žižek, 2012, pp. 186-187.

68 Hegel, 2017, p. 45.

69 Ibid., p. 188.

Bibliografia

ASSOUN, Paul-Laurent. *Marx e a Repetição Histórica*. Tradução de Wilson Sidney Lobato. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1979.

DE GIOVANNI, George. *The Category of Contingency in Hegel's Logic*. In: Steinkraus, Warren, e Schmitz, Kenneth (Ed.), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*. New Jersey: Humanities Press, 1980.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Sobre as Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural: seu lugar na filosofia prática e sua relação com as ciências positivas do direito*. Tradução de Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses; com a colaboração de Karl-Heinz Effen, e José Nogueira Machado. 9. ed. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Ciência da Lógica: 2. A Doutrina da Essência*. Tradução de Christian G. Iber e Frederico Orsini. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2017.

HOULGATE, Stephen. *Why Hegel's Concept Is Not the Essence of Things*. In: Carlson, David (Ed.), *Hegel's Theory of the Subject*. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

ŽIŽEK, Slavoj. *Less Than Nothing: Hegel and the shadow of dialectical materialism*. London: Verso Books, 2012.



O racismo como Não-Reconhecimento no Seminário 1 de Lacan

Guilherme Paiva Seidel

O trabalho analisa o racismo a partir dos conceitos de resistência, rejeição, denegação e revelação presentes no Seminário I de Jacques Lacan, em diálogo com as contribuições de Freud e Lélia Gonzalez. No Seminário I, Lacan redefine a resistência como efeito do próprio discurso analítico e como defesa diante do saber inconsciente, destacando a dimensão simbólica da verdade revelada na fala. Em Lacan, a resistência é articulada a pólos táticos do recalque que, ao mesmo tempo em que defendem o sujeito, revelam um núcleo patogênico em torno do qual o inconsciente se organiza. Essa concepção permite pensar como o inconsciente racial brasileiro se estrutura por defesas simbólicas que sustentam o racismo enquanto formações discursivas.

* * *

Do Trauma à Resistência: O Reconhecimento como Dialética Temporal

Em determinado ponto de seu primeiro seminário, Lacan aborda o fenômeno da resistência como materialização concreta em oposição à materialização mítica dos neurologistas. Trata-se de uma estratificação de feixes concretos, uma corrente de palavras paralelas que se organizam em torno do núcleo patógeno tendo em vista sua defesa¹. Em seus *Estudos sobre a Histeria*, Freud define o epicentro do fenômeno da resistência, o núcleo supracitado:

O momento verdadeiramente traumático é, portanto, aquele em que a contradição se impõe ao Eu e este decide expulsar a ideia contrária. Tal expulsão não a aniquila, apenas a impele para o inconsciente. Quando esse processo ocorre pela primeira vez, estabelece-se um centro de cristalização para a formação de um grupo psíquico separado do Eu, um núcleo em torno do qual se reúne, em seguida, tudo o que teria por pressuposto a aceitação da ideia incompatível. Desse modo, a cisão da consciência, nestes casos de histeria adquirida, é desejada, intencional, muitas vezes introduzida por um ato voluntário, pelo menos. Na verdade, sucede algo diverso do que o indivíduo pretendia; ele queria anular uma ideia, como se ela não tivesse surgido, mas consegue apenas isolá-la psiquicamente²

1 Lacan, 2009, pp. 34-35.

2 Freud, 2016, p. 102.

Pelo excerto fica clara a relação imediata entre o trauma, o recalçamento e a constituição do núcleo patógeno. É aqui onde Lacan localiza o articular de uma atmosfera concreta de defesa em torno do objeto do inconsciente recalçado e cristalizado, o fenômeno da resistência. A partir dessa articulação clínica, pode-se então deslocar a análise para o campo social. A hipótese que orienta esta investigação consiste em considerar como certas formações histórico-sociais produzem por meio de traumas coletivamente estruturados um núcleo patógeno específico, que organiza percepções, afetos e defesas; e, mais enfaticamente, compreender em que forma esta resistência se apresenta no campo histórico-social. É, portanto, neste horizonte que colocamos a possibilidade de situarmos o racismo como núcleo patógeno. *D'emblée*, impõe-se a questão: *qual seria então o trauma que mobiliza a cristalização do núcleo patógeno que constitui o racismo?* Pode-se ainda indagar, retomando a questão tal como formulada por Lacan: “*Será que a resistência é um fenômeno que só se passa na análise?*”³

Ao situar a origem da resistência no passado, no trauma, Lacan estabelece uma dialética temporal entre este e a resistência que se articula de forma *radial*. Isso significa compreender que ela não se organiza de modo linear, localizada ou centrada apenas em um ponto da experiência psíquica, mas que ela irradia, se espalha e se manifesta em múltiplas direções, operando como um campo de força que envolve o sujeito e o discurso. A reconstituição do fenômeno como trauma atravessa uma série de dificuldades, as quais não são só centradas na tarefa da análise, mas também na dimensão histórico-social habitada pelo sujeito. Ambas terminam por serem atravessadas pelas defesas tanto mais quanto a distância entre o discurso e a revelação por meio do discurso diminuir. A revelação não é claramente definida por Lacan no Seminário 1, mas sempre apresentada através de sua relação conceitual com outros conceitos. Em linhas gerais, podemos definir como o que designa o momento em que a palavra deixa de funcionar como simples relato egóico ou palavra vazia, que passa a operar como ato de enunciação que implica o sujeito. Trata-se de produzir uma verdade no próprio dizer, no interior da relação com o Outro enquanto testemunha⁴. A revelação ocorre quando algo do sujeito se constitui retroativamente no ato de fala, de modo que o que é dito só adquire estatuto de verdade porque foi enunciado diante do Outro, reconstituição que retomaremos mais adiante. Por isso, Lacan distingue a palavra que funciona como mediação sem se realizar como revelação daquela que, ao se revelar, compromete o sujeito com o que diz e rasga a estabilidade defensiva do Eu. A revelação não elimina o recalque nem esgota o núcleo patogênico, mas faz emergir uma verdade da estrutura simbólica da enunciação. Em outras palavras, trata-se de um acontecimento discursivo que reposiciona o sujeito em relação ao que foi recalçado, inseparável da presença do Outro, no qual a verdade se produz como efeito da palavra. A distância entre o discurso vazio e a revelação só pode ser reduzida por meio

3 Lacan, 2009, p. 36.

4 *Ibid.*, p. 316.

da reconstituição da *história* e do *reconhecimento*, permitindo identificar no sujeito a carga que se arrasta em sua memória⁵. É essa face da memória esquecida, enquanto trauma, que é para nós relevante, na medida em que o evento propriamente como real carece do elemento simbólico concreto que propicia a experiência da resistência.

A natureza esquiiva do núcleo e de suas defesas, no entanto, permite-se visualizar no *reconhecimento*, que em Lacan designa uma operação própria do registro do imaginário pela qual o sujeito se identifica a uma forma unificada de si, sempre mediada pelo Outro e sustentada pela linguagem. Trata-se de um reconhecimento endereçado, que depende da ratificação do Outro enquanto testemunha e garante provisoriamente a consistência do eu ao mesmo tempo em que mascara a divisão subjetiva. Essa operação funciona também como defesa, pois fixa o sujeito a imagens que organizam sua relação consigo mesmo e com o mundo. Quando a fala analítica ameaça romper essas identificações, o reconhecimento entra em crise e a resistência emerge como tentativa de preservar a unidade imaginária. É aqui onde podemos ver o fenômeno da resistência também como um polo tático do racismo e o reconhecimento como o lugar de luta social. Assim, o reconhecimento não conduz à verdade do sujeito, mas estrutura o campo a partir do qual essa verdade só pode aparecer mediante a vacilação das imagens que a sustentam. É nele que ocorre um entrecruzamento simbólico entre o passado e o presente, tornando possível a reconstituição. Trata-se de observar durante a figuração do sujeito no *tempo socializado* a possibilidade do lascar da cristalização operada pela experiência do presente. Lacan nos diz: “O centro de gravidade do sujeito é essa síntese presente do passado a que chamamos história. E é nisso que confiamos quando se trata de fazer progredir o trabalho.”⁶

É neste plano, prossegue Lacan, onde o fenômeno da resistência acontece como inflexão do discurso ao aproximar-se do núcleo patogênico. No entanto, seu ponto de partida é a impotência do sujeito para realizar sua verdade, constituída pelas fixações do sujeito⁷. Isto é, a resistência é um fenômeno estrutural cuja intensidade e manifestação são dotadas de uma dialética temporal. O que isso nos diz? Há, como ressaltamos anteriormente, uma intensificação do aspecto negativo do discurso como defesa que a análise se propõe a enfrentar. Cabe então uma reformulação de nosso problema inicial. Não devemos, em um esforço de compreensão da negação do racismo como fenômeno de defesa, centrar-nos não no trauma que o motiva, mas antes em seu aspecto de *rejeição* ou *denegação*? Mobilizar a construção do objeto seria tentar reconstruir não só a natureza do racismo, mas propriamente sua dimensão ontológica, inevitavelmente localizada na própria historicidade coletiva do sujeito social antes que em um momento específico do trauma. Recairiam, as tentativas dessa natureza, mais uma vez na atmosfera árida do real, calçada sobre certa especificidade. Em suma, *perguntar-se sobre a origem do racismo é tão distante quanto perguntar-se sobre sua operação?*

5 Ibid., p. 52.

6 Ibid, p. 53.

7 Ibid, p. 72.

Reconhecemos a vastidão dessa tomada de posição que atravessa múltiplos campos da área geral denominada como *Teoria das Ciências Humanas*. Se encaminhamos a questão novamente para o simbólico, para o discurso enquanto historicidade denegada, não é sem consciência de que o fundamento desta posição, a origem traumática do racismo - a colonização, o imperialismo e a formação imagética das identidades nacionais - é também um trabalho fundamental, mas que exigiria uma reflexão morosa, mobilizada por toda uma série de discursos cujo lugar, no entanto, não pode ser suscitado pelo curso desta breve investigação.

Cabe a nós neste trabalho, então, a tarefa de localizar a questão acerca da operação do racismo entre o domínio ético e político, entre a razão privada e a razão pública. Reforçarmos, *entre* ambas. A reconstituição atravessa necessariamente a polaridade *Eu e o Outro* colocada por Lacan e, mais, o da própria sociabilidade constituída pelo discurso, o terreno do simbólico. Todos os fenômenos e conceitos colocados até aqui só podem dar-se nessa dialética onde a mediação exerce-se por meio da *palavra*. A ordem simbólica do discurso emerge não pela faceta simplória do real, mas pelas *sobras da palavra*⁸. Se estabelece para Lacan ainda uma outra oposição entre dois extremos, onde podem-se recolher estes cacos: de um lado, *a palavra vazia* e, de outro, a *palavra plena*. Entre estes dois pólos não há um estado, o analista pode tão somente precisar momentos. No Seminário 1, Lacan não descreve etapas analíticas, mas diferentes posições do sujeito na fala, situadas entre os pólos da fala vazia e da fala plena. Figuras como o testemunho, a sedução transferencial, a simbolização e a vacilação imaginária não constituem uma sequência progressiva, mas modos instáveis de articulação da verdade no campo do Outro. Em outras palavras, analiticamente se podem delimitar momentos dialéticos do movimento da palavra como mediação, quando a palavra reduz-se ao Outro, se agarra mesmo a ele, quando a resistência emerge potencializada pelo discurso egóico, em direção a palavra como revelação, quando o Outro é realizado em sua relação com o sujeito, alcançando uma espécie de ponto de plenitude tensionada da dinâmica da transferência, ainda que profundamente limitada pela distorção natural à revelação. Lacan chega a dizer, retomando Freud que “o inconsciente só se expressa por deformação, *Entstellung*, distorção, transposição”⁹. A revelação só pode retroativamente produzir aquilo que revela, aproximando-se mais do que Lacan posteriormente chamará de “ato” e não de “conhecimento”. Por esse motivo é que não podemos tomar a revelação e o núcleo patógeno como sinônimos, na medida em que aquela é responsável por realocar este do plano reprimido para o plano da estrutura e da verdade, o plano do ato da *revelação* que não passa de um tropeço do discurso recolhido pelo analista.

8 *Ibid.*, p. 63.

9 *Ibid.*, p. 69.

O Racismo como recusa ao direito da palavra: *Não-Reconhecimento*

O discurso só pode dar-se em relação a um *Outro* na medida em que este é colocado como *Testemunha* daquele que enuncia, ainda que seu enunciar seja sempre articulado em torno de um *valor tático*. Trata-se do analista enquanto suporte do lugar do *Outro* e não enquanto sujeito empírico ou parceiro imaginário. Sua função é sustentar a cena simbólica na qual a palavra possa advir como ato. Por conseguinte, ao falar em valor tático, propõe-se compreender a resistência para além do efeito estrutural do recalque, ou seja, como fenômeno dado no campo da enunciação que pode assumir formas racializadas quando o *Outro* é percebido a partir de marcadores imaginários e simbólicos de diferença. A resistência emerge precisamente quando o sujeito se percebe exposto à presença do *Outro* enquanto testemunha. Portanto, a presença do *Outro* reorganiza o campo do discurso e faz emergir resistências precisamente quando o *Eu* se dá conta de sua exposição diante de um olhar socialmente situado. Nesse sentido, a resistência pode ser lida, em determinadas configurações históricas, como um fenômeno racial, isto é, como reação à inscrição do sujeito em uma relação assimétrica de reconhecimento mediada por marcadores imaginários e simbólicos de diferença.

Em uma primeira hipótese, pode-se perceber essa rejeição do *Outro* como interlocutor, o que equivale a uma recusa do direito à palavra enquanto instância de mediação. Trata-se de uma operação simbólica que suspende o estatuto do *Outro* como testemunha, na qual estabelece-se uma espécie de *não-reconhecimento marcado por índices raciais*, entendida como uma forma de recusa da humanidade do *Outro* como *presença* e, mais a fundo, como *testemunha*. É aqui onde vemos como oportuna uma citação de Lacan:

(...) Para que o recalque seja possível, é preciso que exista um para além do recalque, algo de derradeiro, já constituído primitivamente, um primeiro núcleo do recalcado, que não só não se revela, mas que, por não se formular, é literalmente como se não existisse.¹⁰

Convém notar que aqui Lacan refere-se ao núcleo patogênico e não ao *Outro*. O que nossa investigação sugere é deslocar essa lógica, supondo que a recusa da palavra como mediação instaurada pela resistência organizada em torno desse núcleo pode operar também na relação dialética entre o *Eu* e o *Outro*, no nível da revelação: “Se a palavra funciona então como mediação, é por não se ter realizado como revelação.”¹¹ Nessas condições, o *Outro* se torna objeto pelo não-reconhecimento de sua presença discursiva, não ocupando o estatuto de interlocutor.

Lacan observa que a presença é um mistério do qual nos afastamos pelo hábito, pelo costume. Isto é, pela estabilização imaginária do mundo vi-

10 Ibid., p. 63.

11 Ibid., p. 70.

vido, que permanece não realizado no plano da palavra¹². É nesse ponto que se pode pensar o racismo como uma operação simbólica que organiza uma realidade vivida, porém não reconhecida enquanto tal. Trata-se de uma operação simbólica cuja consequência é uma realidade arruinada, corroida por um não-reconhecimento que impede a formação do *tempo socializado* levada a cabo pela estabilização do imaginário racista. O racismo aparece, então, como *modo de resistência social*, um modo que tenta estabilizar imaginariamente a comunidade no real mediante a exclusão radical de certas presenças e revelações que seriam vividas como insuportáveis: a do sujeito não-branco. Aparece ainda em uma função de *esquecimento* como fenômeno, de degradação da palavra na sua relação com o Outro¹³, pois o que permite o sujeito conectar-se com o Outro é abalado por esse despedaçar do discurso efetuado pelo fenômeno do *esquecimento*. Ficam, no entanto, os restos do dito, aquilo que não suportou-se esquecer. A tarefa que se impõe é, enfim, a reconstituição deste tempo socializado enquanto memória compartilhada dos sujeitos por meio, precisamente, desses restos. A chave ética do esquecimento e da rememoração, a oposição do tempo socializado à mera presença, encontra-se já no próprio ato analítico.

Quando Lacan, próximo ao final do seminário, recorre a Santo Agostinho e seu texto *De magistro* [Do Mestre], mais especificamente a primeira parte nomeada como *Disputatio de Locutionis Significatione* [Diálogo sobre a Significação da Palavra], sua intenção é deslocar a palavra do campo da objetividade, onde a palavra carrega sempre o verídico para demonstrar o que há nela de mentira, falsidade e anulação. Lacan orienta-se mais pela ambiguidade do esquecimento presente no sujeito que na pretensa acessibilidade imediata daquele que mobiliza a palavra para ensinar. O texto discutido no seminário é um diálogo entre o próprio Agostinho e seu filho Adeodato, em que o autor busca transmitir uma dialética do conhecimento, um movimento que mobiliza o ensino por meio da palavra. Todas as vezes que dizemos algo, queremos ensinar algo ao interlocutor, transmitir a ele o sentido de nossas palavras e do conjunto criado pelo dito. Agostinho sustenta que as palavras apenas indicam, apontam ou advertem, mas não ensinam efetivamente, elas são o veículo da memória. O discurso constitui-se como um sistema fechado de signos onde aquele que enuncia pode chamar a atenção do ouvinte para algo, porém o ato de ensinar depende primeiramente do conhecimento da coisa e, em segundo lugar, da própria coisa. Vemos, então, que estabelece-se uma estrutura coisa-signo-conhecimento, na qual a compreensão da coisa permanece um enigma se a memória como conhecimento não for evocada pelo signo. O aprendizado ocorre somente quando o espírito reconhece interiormente aquilo que já pode conhecer, ou melhor, aquilo do que tem memória. Tratava-se, afinal, para Agostinho, da capacidade oculta que a linguagem carrega consigo, o de ensinar por meio do fazer lembrar, não só quem se fala, mas também aquele próprio que fala. Faz-se presente o evidente eco da teoria da reminiscência platônica, mas cabe destacar que não se trata de um

¹² Ibid., p. 61.

¹³ Ibid., p. 69.

aceno à teoria da palavra tomada como ícone em Platão¹⁴. Para Agostinho, não se trata de uma imagem da coisa, dado que o índice de verdade não localiza-se na coisa, mas na alma. Se trata de uma interioridade íntima propiciada pela conexão com o divino, a iluminação. Para Lacan, esta operação revela uma dimensão de verdade contida, no entanto, na palavra que pode ser enganadora:

Ora, por si só, o signo só pode se apresentar e sustentar na dimensão da verdade. Porque, por ser enganadora, a palavra se afirma como verdadeira. Isso para aquele que escuta. Para aquele que diz a tapeação mesma exige inicialmente o apoio da verdade que se trata de dissimular, e à medida que ela se desenvolve, supõe um verdadeiro aprofundamento da verdade a que, se pode dizer, ela responde.¹⁵

Para Lacan, a questão colocada por Agostinho carrega a função pedagógica do signo uma função adicional, aquilo que se evoca precisamente por sua ausência no ato da palavra e que não se sabe se está ou não presente. É aqui onde se encontra o limite da palavra, a palavra verídica que nomeia e a palavra vazia que des-nomeia. É naquela em que se pode reconstituir a memória, mas que se oculta por meio do discurso. A verdade, então, passa a uma dinâmica de trabalho em que o analista se insere, uma dialética temporal efetuada pelo recolher daquilo que se oculta e que resgata o *tempo da coisa, o conceito*¹⁶. Anteriormente no seminário, Lacan introduz o conhecido exemplo do elefante para mostrar como o reconhecimento não se esgota nem na percepção empírica nem na designação imediata. Um elefante citado em uma fala não é reconhecido porque se materializa no espaço, é, contudo, reconhecido quando o nome “elefante” passa a operar como conceito, isto é, quando o sujeito pode reencontrá-lo na ausência, evocá-lo na memória, distingui-lo de outros entes e inseri-lo em uma ordem de relações simbólicas. Vemos, assim, que Lacan se apoia sob uma interpretação hegeliana de Agostinho para dar continuidade a sua exposição, demonstrando que o nome não coincide com a coisa percebida, mas conserva algo dela ao mesmo tempo em que a degrada.

Dizer que a questão da verdade centra-se na interioridade para Lacan é dizer que baseia-se no pacto que funda o símbolo enquanto tal, portanto no domínio do simbólico, frustrando a pretensão da indicação ou concretude empírica da palavra. Como diz Lacan: “Não é que ela [a palavra] se afirme como verdade, mas antes que introduz no real a dimensão da verdade.”¹⁷ Essa dimensão é a do simbólico. Quando Agostinho mobiliza a oposição entre *nomen e verbum*, tem com a finalidade efetuar esse deslocamento do real para a interioridade, sendo este primeiro definido como significado e o segundo como significante, efeito de verdade produzido pela palavra

14 Garcia-Roza, 2019, p. 90.

15 Lacan, 2009, p. 342.

16 Ibid., p. 315.

17 Ibid., p. 342.

quando esta opera como ato¹⁸. O efeito de verdade propício dessa unidade significado-significante consiste no momento em que o discurso ultrapassa a função designativa do *nomen* e que, no entanto, o sustenta e faz emergir, no equívoco da linguagem, um sentido que retorna ao sujeito como reconhecimento. Para Lacan, existe aí uma dialética, a *Dialética do Reconhecimento*¹⁹. O reconhecimento aparece como uma operação inscrita no campo da palavra e da verdade, dependente da sustentação de uma cena simbólica na qual o enunciado possa adquirir estatuto de ato. Reconhecer é permitir que algo do sujeito se produza no próprio movimento de sua enunciação, que é quando a palavra deixa de operar apenas sob um regime tático e passa a implicar aquele que fala. É nesse ponto que a presença do Outro é tomada enquanto lugar, pois é somente sob a condição de um Outro tomado como testemunha que a palavra pode ultrapassar o circuito da astúcia defensiva e inscrever-se como mediação efetiva. O reconhecimento se joga, assim, na passagem sempre instável entre o dizer calculado e a revelação, passagem na qual a verdade não preexiste ao discurso, mas se constrói retroativamente a partir de suas falhas, seus desvios e suas sobras.

O discurso só se dá em relação a um *Outro* que é reconhecido, o que, por conseguinte, faz com que os sujeitos colocados na posição de interlocutor partilhem da mesma fratura espacial que aquele que enuncia. A distinção de Agostinho retomada por Lacan entre *nomen* e *verbum* pensa a linguagem como lugar de uma fratura interna, na qual a nomeação não coincide com a presença da coisa, introduzindo um intervalo temporal constitutivo, sustentando que a significação não se esgota na designação, mas conserva um resto que escapa à apreensão imediata e se inscreve como efeito temporal da palavra. Admitir o não-reconhecimento do sujeito não-branco é também reconhecer uma fratura não compartilhada, uma patologia social causada por este exílio do discurso. Nele, o sujeito que ostraciza, mas também o ostracizado, são vedados a adquirir a percepção de certas barreiras incontornáveis à auto-realização e são estruturalmente mobilizados a preencher tais lacunas com o discurso vacilante da palavra vazia. A resistência marca precisamente os pontos em que a operação da dialética do reconhecimento tropeça, mantendo o discurso num tempo suspenso, num adiamento que impede a palavra de se realizar como ato. Surge o verdadeiro problema de Lacan, o problema do erro. O trabalho analítico consiste, então, em sustentar esse intervalo, mas colher dele o que se furta. A descoberta de Freud centra-se na localidade do campo psicanalítico, a ordem do erro, do desconhecimento e da denegação, onde o furto do não dito ocorre e nele se percebe a verdade do lapso, da ação falhada: “Nossos atos falhados são atos que são bem-sucedidos, nossas palavras que tropeçam são palavras que confessam.”²⁰ É nesse movimento que o reconhecimento se efetiva como efeito produzido no limite da linguagem, ali onde a palavra falha e, justamente por isso, deixa aparecer uma verdade que só pode emergir sob a forma de construção simbólica.

18 *Ibid.*, p. 337.

19 *Ibid.*, p. 334.

20 *Ibid.*, p. 345.

O que está em jogo, portanto, é a falha contida entre o conhecimento dos signos e o conhecimento da coisa, mas que não se trata apenas da preferência da coisa ao signo no ato de ensinar, mas a sobra da palavra ou o *logro fundamental da palavra* que carrega o tempo da coisa. Está aí o lugar histórico onde a análise deve recolher os cacos para reconstituir a memória fundamental daquele que quer se fazer reconhecido. O fundamento da experiência compartilhada é o discurso do erro. Pensar a questão racial nesse intervalo faz reavivar a interrupção da história compartilhada dos sujeitos como um conceito estanque, trata-se de suprimir o significante por meio da negação ao direito à palavra, uma anulação deste Outro, fazendo-o alheio ao campo do tempo socializado. Esse alheamento, entretanto, não passa despercebido, a mentira revela-se pela sua incapacidade de ocultamento do sintoma; o recalque emerge violentamente, porque ora o inconsciente não se submete às mesmas leis que o discurso que se permite incorrer na contradição, ora a própria realidade para Lacan se define pela contradição. O discurso incorre no percurso do erro até despencar na contradição que é então suspensa²¹. Trata-se, pois, da revelação de um radical exílio da linguagem imposto ao sujeito não-branco. Nesse sentido, respondemos à nossa questão inicial sobre os limites da resistência: “*Será que a resistência é um fenômeno que só se passa na análise?*” A resistência se dá nesse intervalo que ultrapassa o divã e simultaneamente se dá nele, se situa no nível da projeção imaginária do ego, que se supõe neutralizada pelo agir da mentira no discurso²². Em outras palavras, a chave ética do reconhecimento e da própria dinâmica da transferência está na reconstituição da memória por meio do equívoco, em criar lugar por meio dele, em forçar o reconhecimento do sujeito não-branco a partir da proposição inicial da negação radical da presença enquanto estabilização violenta do real. Vemo-nos inseridos numa espécie de luta contra a resistência que se apropria da dimensão histórica inerente à memória. Trata-se, então, de uma disputa contra o esquecimento por meio dele. Aí surge uma dimensão da eticidade que gostaríamos de aprofundar.

O Logro da Palavra pela Branquitude

Se o racismo atua pelo prescindir do direito de auto-determinação do sujeito não-branco, do direito à palavra e à inscrição no reconhecimento, é preciso considerar que esse prescindir efetiva-se de um lado pela resistência como fenômeno do ego branco, entrave fundamental à revelação, e, de outro, pela rejeição do sujeito não-branco do campo do discurso. Ainda que a resistência se constitua, para Lacan, como um fenômeno estrutural próprio da Dialética do Reconhecimento, é por meio dela também ao nível do tempo socializado que se consolida o bloqueio da palavra e da presença do Outro como sujeito, produzindo a recusa de sua autodeterminação e, nessa medida, também a recusa ao reconhecimento do sofrimento do *Outro*. Nota-se uma projeção narcísica da branquitude, que, ao fazer do sujeito não-branco um

21 *Ibid.*, p. 347.

22 *Ibid.*, p. 357.

exilado do reconhecimento, cristaliza essa reflexão pretensamente racional de si ao nível hiperbólico do campo do histórico: “[...] Quem é então, aquele que, para além do eu, procura fazer-se reconhecer?”²³

Para Lacan, aquele que situa-se neste campo do além da palavra trata-se do sujeito do inconsciente, aquele que só pode emergir mediante o campo da palavra. Cabe a nós recolocar a pergunta de Lacan, como faz Lélia Gonzalez em *Racismo e Sexismo na Cultura Latino-Americana* para uma dimensão situada historicamente. A autora defende que o racismo no Brasil seja tomado como um sintoma cultural, uma manifestação da denegação do desejo na chave de um apagamento duplo, a história da escravidão e o desejo pela mulher negra²⁴. O Núcleo Patogênico, portanto, apresenta-se como uma denegação do desejo por um sujeito não reconhecido como *Outro*. A dinâmica que estrutura o mito carnavalesco descrito por Lélia é rigorosamente homóloga. A mulher negra é colocada como objeto de desejo e simultaneamente de rejeição durante o delírio feérico de uma branquitude que pode expressar seu desejo como lógica de dominação, ao mesmo tempo em que se é negado pelo emprego de atribuições como “mulata”, “doméstica”. A mulher negra aparece como objeto de desejo no espaço ritual da permissividade carnavalesca, quando a branquitude, momentaneamente desinibida, pode enunciar aquilo que permanece interdito no cotidiano²⁵. Esse desejo, no entanto, é imediatamente recoberto por uma série de qualificações que têm a função de denegar a alteridade plena desse sujeito. Esses nomes não nomeiam: des-nomeiam. Eles não reconhecem o Outro; pelo contrário, funcionam como etiquetas que impedem que a mulher negra apareça como sujeito simbólico. São operadores de não-reconhecimento, dispositivos de apagamento que preservam a fantasia branca enquanto recusam o estatuto propriamente Outro da mulher negra. O que isso quer dizer? O racismo opera como uma reafirmação negativa da palavra verídica; o recalque é, por conseguinte, continuamente animado pelo retorno do recalçado. As consequências que podemos extrair disso são serpentuosas e longas. Em geral, porém, se assumirmos o sujeito não-branco como a gênese do recalçado a partir do des-nomeado, isso significaria concluir que sua contínua presença negativa no discurso da Branquitude não implica em sua aceitação pelo *Eu* que a enuncia, mas sim numa forma de resistência do Ego que rejeita assumir a palavra verídica. Segundo Lélia Gonzalez, é precisamente em função do desconhecimento da consciência, em seu apagamento efetuado pela resistência e também pelo fenômeno do esquecimento como pontuamos acima, que o discurso ideológico supracitado se efetua²⁶. Vemos, então, a partir do exemplo de Lélia, que uma chave ética que se proponha a um horizonte de libertação do racismo não pode de maneira alguma prescindir das categorias normativas que o sustentam, sendo estas estruturalmente definidas pelo simbólico, mas animadas pela configuração histórico-social situada do ima-

23 *Ibid.*, p.73.

24 Rosa; Souza, 2021, p. 452.

25 Gonzalez, 2020, p. 93.

26 *Ibid.*, p. 91.

ginário, ambas categorias em contínua tensão com o real.

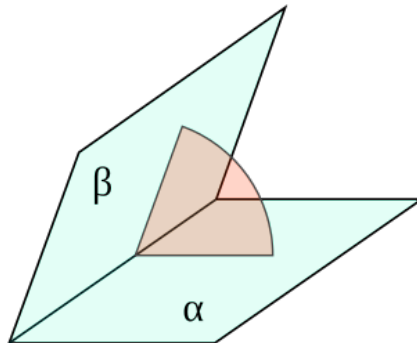
É aqui onde vemos oportuna a introdução do esquema diédrico de Lacan para compreensão das interseções entre as três dimensões categoriais do ser: o simbólico, o imaginário e o real:

Figura 1: Polígono de seis faces.



Lacan menciona um polígono irregular, de seis faces, mas utiliza um pequeno diamante para ilustrar sua figura. A ideia geral é a de que a repartição entre as duas seções do polígono, o plano mediano, se daria pela superfície do real, a parte inferior seria o real propriamente dito e a parte superior não estaria fechada, mas aberta, contendo aí um “buraco no real” ilustrado pelo diedro:

Figura 2: Diedro.²⁷



Lacan nomeia esse buraco como a “dimensão do ser”, o que é perfeitamente compatível com a noção matemática da forma de um diedro: a expansão do conceito de ângulo à dimensão tridimensional, no qual, por conseguinte, estaria localizada a tripartição do simbólico, do imaginário e do real. Esse sistema categorial seria, de acordo com Lacan, nosso mecanismo

²⁷ Lacan, 2009, p. 352.

de acesso à distinção da experiência como uma terceira dimensão, a da revelação do ser. Introduce ainda a noção de junção categorial, sendo elas também três: a junção do simbólico e do imaginário, o amor; a junção do imaginário e do real, o ódio; e, por fim, a junção do real e do simbólico, a ignorância. É a partir destas três junções, tomando como ponto de partida a ignorância, que é possível fazer a palavra progredir. Elabora-se a *Verdrangung* [recalque], a *Verdichtung* [condensação]²⁸ e a *Verneinung* [denegação], e, então, o ser se realiza, tornando completa a parte superior do polígono.

A partir dessa arquitetura, o ódio e o amor deixam de ser compreendidos como afetos psicológicos isolados e passam a funcionar como operadores estruturais na constituição do sujeito. No caso do sujeito negro, essa dinâmica revela-se de modo particularmente agudo. O ódio, enquanto junção do imaginário com o real, emerge ali onde a imagem do corpo negro é capturada por uma fixação imaginária que tenta dar consistência a um real vivido como insuportável. Trata-se de uma resposta à presença do sujeito negro enquanto excesso, enquanto aquilo que não se deixa plenamente simbolizar e que, por isso, retorna como ameaça. Desse modo, o ódio visa estabilizar o real por meio de uma imagem degradada, racializada, que procura fechar o buraco do ser pela via da violência simbólica ou material. O amor, por sua vez, enquanto junção do simbólico com o imaginário, opera de forma ambígua nesse mesmo campo. Pode operar como promessa de reconhecimento, na medida em que oferece ao sujeito negro uma inserção simbólica mediada por imagens socialmente valorizadas. No entanto, quando esse amor permanece preso à captura imaginária, ele tende a exigir a conformação do sujeito a formas idealizadas que neutralizam sua palavra própria. Nesse sentido, o amor pode tanto abrir a possibilidade da revelação quanto funcionar como dispositivo de assimilação, no qual o reconhecimento se dá ao preço da renúncia à singularidade.

É precisamente por isso que Lacan atribui à ignorância, junção do real com o simbólico, um papel decisivo. No campo racial, a ignorância não se reduz ao desconhecimento empírico, mas designa o ponto em que o simbólico toca o real sem recobri-lo por imagens estabilizadoras. É a partir dessa junção que a palavra pode avançar, pois ela introduz uma falha no saber estabelecido e desorganiza as evidências imaginárias que sustentam tanto o ódio quanto certas formas conciliatórias de amor. Para o sujeito negro, esse movimento corresponde à possibilidade de fazer existir uma palavra que não se limite a responder às imagens impostas, mas que force o campo simbólico a se reconfigurar.

Quando mencionamos a necessidade do reconhecimento do sujeito negro, trata-se menos de sua simples inscrição no real empírico do que de sua inserção efetiva nas vias de acesso ao saber, isto é, na cena simbólica

28 Lacan retoma a *Verdichtung* para reinscrevê-la no campo da linguagem. No texto *A instância da letra no inconsciente*, ele identifica a condensação ao funcionamento da metáfora. A metáfora não soma significações, mas substitui um significante por outro, produzindo um excesso de sentido. O inconsciente opera, portanto, como uma escrita em que vários significantes se comprimem em um só, uma condensação, gerando efeitos de verdade que não se deixam reduzir a um conteúdo psicológico.

onde se joga a dialética do reconhecimento. Essa inserção implica uma operação dialética na qual o sujeito só pode advir na medida em que sua palavra encontra um Outro que a sustente como digna de verdade²⁹. A revelação do ser ocorre, então, pela via do erro e do equívoco, lugar em que se reinscreve aquilo que foi apagado pela branquitude enquanto regime hegemônico de reconhecimento. O reconhecimento não se apresenta como confirmação identitária, mas como processo conflitivo em que o sujeito se constitui ao fazer-se reconhecer por meio de uma palavra que assume o risco da exposição. É nesse movimento que se torna possível construir uma tridimensionalidade formadora do real, articulando imaginário, simbólico e verdade, de modo a produzir legitimações simbólicas capazes de reestruturar o estatuto do sujeito não-branco como negro. O que se transforma é a qualificação simbólica desse sujeito no campo da verdade, alterando o próprio tempo do conceito que o nomeia. O sujeito não-branco deixa de figurar como negação ou resto silencioso da ordem simbólica e passa a operar como palavra plena, palavra verídica, na qual o reconhecimento se torna possível como efeito do dizer: Negro.

29 Lacan, 2009, p. 362.

Bibliografia

FREUD, Sigmund. *Estudos Sobre Histeria: Obras Completas*, Vol. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FURTADO, Dimas. *Do Sim e do Não, Comentários sobre a Denegação*. Revista Reverso, Junho de 2011.

GARCIA-ROZA, Luiz. *A Função Significativa da Palavra*. Revista Brasileira de Psicanálise, Vol 53, n. 3, 89-94, 2019.

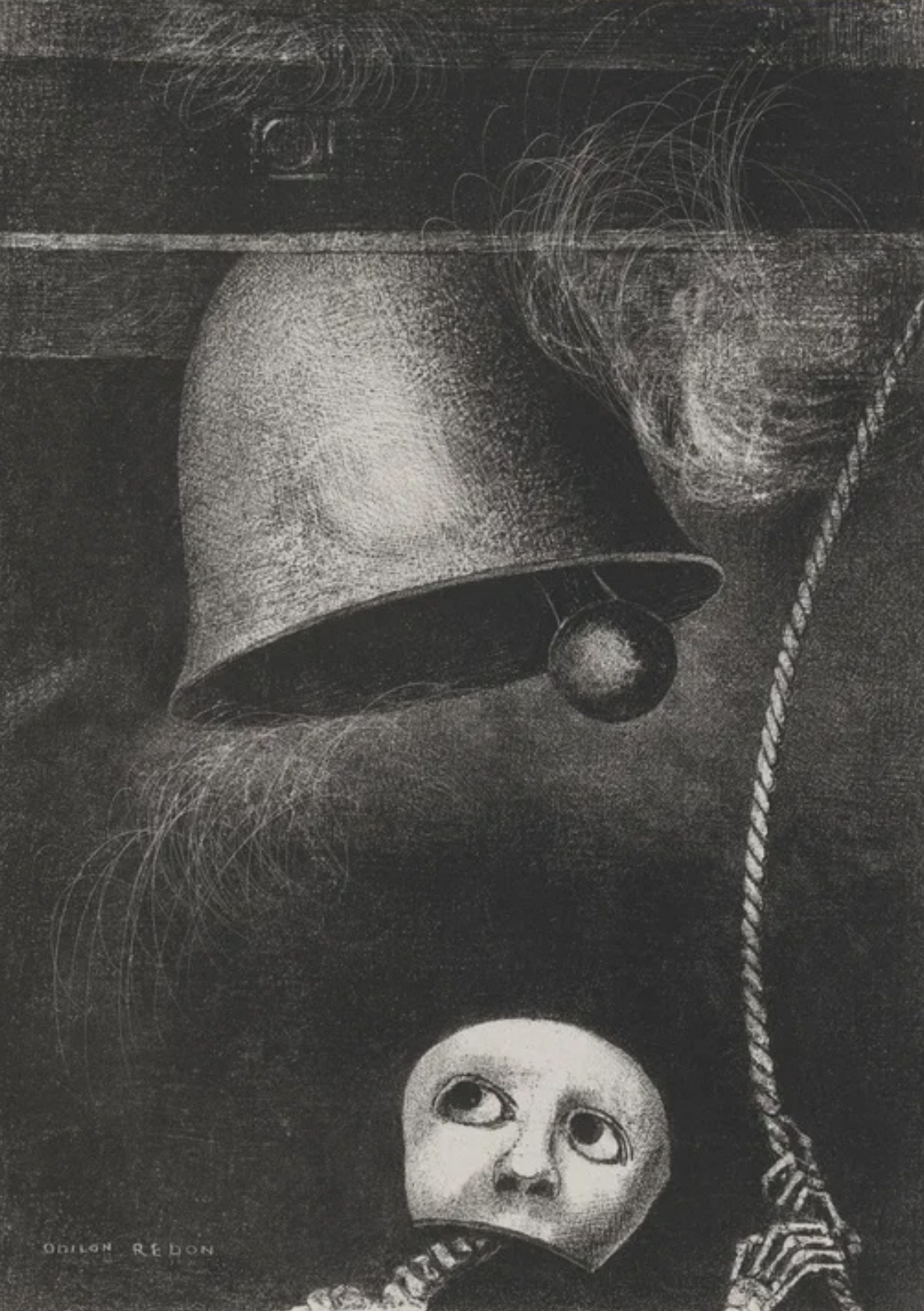
GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo no Brasil*. Em: Por um Feminismo Afro-Latino-Americano. Editora Zahar, São Paulo, 2020.

HYPOLITE, Jean. *Figures de la Pensée Philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France-Quadrige, 1991.

LACAN, Jacques. *Os Escritos Técnicos de Freud: Seminário I*. São Paulo: Editora Zahar, 2009.

LACAN, Jacques. *A Instância da Letra no Inconsciente*. Em: Escritos. São Paulo: Editora Zahar, 1998.

ROSA, Miriam; SOUZA, Priscilla. *Racismo, Sexismo e Denegação no Brasil*. Em: Violência de Gênero e Ódio ao Feminino. Curitiba: Editora CRV, 2021.



ODILON REDON

Degradação social e dessubstancialização formal da arte

Diogo Leme da Silva

No famigerado capítulo da *Dialética do Esclarecimento* (1947), “A Indústria Cultural: O Esclarecimento como Mistificação das Massas”, Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) estavam longe de oferecer um prognóstico elitista da produção cultural – como comumente se afirma. Fechar-se a tal tipo de crítica sobre a obra exclui uma possibilidade muito mais fortuita de suas análises, a de entender como se desdobram os limites conceituais desses autores de acordo com o contexto em que estavam inseridos.

* * *

Quer dizer, o pouso da teoria crítica da primeira geração da Escola de Frankfurt nos solos da periferia mundial, em conjunto com o avanço da tecnologia e, por conseguinte, da técnica, criou a possibilidade da descrição de tendências à arte contemporânea que não poderiam estar ao alcance tanto de Adorno quanto de Horkheimer, dado que não vivenciaram tais fenômenos e, inclusive, não se debruçaram sobre a realidade terceiro-mundista em particular.

A limitação de suas apostas positivas na categoria de obra de arte, contudo, já se encontrava ameaçada pelo que os próprios autores examinavam e reconheciam:

O que esta [a obra de arte] – em virtude de seus pressupostos sociais – perdeu em termos de verdade confere àquela [a arte leve] a aparência de um direito objetivo. **Essa divisão é a própria verdade: ela exprime pelo menos a negatividade da cultura formada pela adição das duas esferas.**¹

Vale ressaltar que as categorias com que trabalharam os autores eram respectivamente a obra de arte, em si burguesa e culta, e a mercadoria cultural, manifesta na forma de arte leve, a qual representaria uma completa integração da produção da arte ao circuito capitalista das mercadorias.

Adorno e Horkheimer tinham em mente, entretanto, que a autonomia da obra de arte era frutífera em termos de conceber uma universalidade tão somente quando quebrava com o ciclo da harmonia, assim revelando uma universalidade até então reprimida, por vir. Isto é, a abrangência normativa da forma burguesa pretendida pelos artistas era ideológica enquanto não expunha o sofrimento humano, pois erguia-se sobre a subsunção do

1 Adorno; Horkheimer, p. 112, grifo próprio.

particular por uma totalidade violentamente unificadora, sendo abandonada a tensão entre o detalhe e o todo.

É dessa maneira que a “arte leve acompanhou a arte autônoma como uma sombra.”² Ou seja, a heteronomia social que criou a mercadoria cultural manifesta em arte leve parte dos mesmos fins que supostamente articulavam a “liberdade do homem” na obra de arte burguesa. Adorno entendia que a dissonância, o indômito e o sofrimento trabalhados artisticamente permitiriam articular novamente a tensão entre o particular e o universal.

Assim, o autor pensará a tradição como uma espécie de jogo de sabotagem, na qual a técnica da produção artística deve incorporar o melhor de seu estilo, mas de algum modo subvertendo-o sobre sua exposição a uma particularidade imanente do material disposto ao artista³. Não obstante, a exposição do particular e a sustentação de sua aparição revelam necessariamente um sofrimento enterrado, pois manifesta o que está reprimido pela totalidade artificial.

O movimento da produção artística autêntica de retornar a si mesma com um novo elemento extraído do material é, porém, autofágico. Desse ponto extrai-se um processo o qual Adorno nomeou como *Entkünstung*, traduzido por seus comentadores como *desartificação*. Sua descrição banha toda a sua póstuma *Teoria Estética* (1970) e ressoa com um potente teor crítico a toda tradição da filosofia da arte até então.

A autofagia da arte é manifesta no início do livro como dissecação do singular fazer-artístico inserido na história:

A arte nega as determinações categorialmente impressas na empiria e, no entanto, encerra na sua própria substância um ente empírico. Embora se oponha à empiria através do momento da forma – e a mediação da forma e do conteúdo não deve conceber-se sem a sua distinção – importa, porém, em certa medida e geralmente, buscar a mediação no facto de a forma estética ser conteúdo sedimentado.⁴

Ou seja, o material tornado conteúdo, isto é, o particular sobre o qual se debruça a produção artística, passa a sedimentar-se como parte dessa mesma produção: como sua forma. Tornada evidente sua inspiração na dialética hegeliana entre a forma e o conteúdo, Adorno dá um passo adiante ao não concluir uma síntese entre ambos como faz Georg W. F. Hegel (1770-1831) em seus *Cursos de Estética* (1818-1829), nos quais vai apostar na identidade entre tais elementos: “A harmonia, de fato, é uma relação de diferenças qualitativas e, na verdade, de uma totalidade de tais diferenças tal como encontram seu fundamento na própria essência da coisa.”⁵ Dessa maneira, Hegel compreendia que a forma sensível deveria expressar perfeitamente a

2 Ibidem.

3 Adorno, 2021, p. 57.

4 Adorno, 1970, p. 15.

5 Hegel, 2015, p. 152.

verdade do espírito, encontrando no que denomina como o período Clássico um momento de conciliação absoluta entre tais elementos, diluindo-se, para o idealista, no período Romântico com a saturação do conteúdo subjetivo em relação a sua forma.

Adorno, entretanto, perceberá que a identidade que encontra Hegel só pode ocorrer como a reação sensível à massificação completa (isto é, um processo social) da supressão do que se apresenta como uma alteridade à lógica hegemônica do pensamento. Além de denunciar a dominação da natureza e dos subalternos naturalizada na harmonia clássica, o autor compreende que o fim da arte que Hegel diagnostica em seu tempo é na verdade uma análise hipostasiada de um *movimento*, a desartificação da arte.

Aqui, a relação não tão evidente entre a obra de arte e a mercadoria cultural faz valer-se de acordo com a disposição social fetichista: a totalidade violenta que procurava se perpetuar no estilo da arte burguesa como regramento formal evolui para uma espécie de autonomia da forma na indústria cultural, que não se distingue mais da forma-mercadoria, aquela que rege a lógica social. No germe da consciência esclarecida residia já, sob a pretensão de tornar-se absoluta, a métrica unificadora de conteúdos sensivelmente distintos, tal como Karl Marx (1818-1883) verificou na atividade do trabalho abstrato, princípio mítico da dominação ocidental que diagnosticam Adorno e Horkheimer. A “arte menor” à hierarquização pré-capitalista passa a fundamentar toda a produção industrial artística. Assim sendo, a sublimação estética é substituída por uma tábula rasa de projeções subjetivas⁶. A mimese estética é progressivamente deteriorada por sua compulsão à identidade.

No seio de tal realidade contraditória, construtos estéticos que queiram preservar seu potencial crítico veem-se arrastados por uma polaridade que Adorno descreve como característica da desartificação: a obra de arte, “por um lado, torna-se coisa entre as coisas; por outro, **faz dela o veículo da psicologia do espectador**.”⁷ Esta ambiguidade suscitada pelo objeto de Adorno chamará a atenção de Rodrigo Duarte, professor titular do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), o qual entenderá a polarização da desartificação como, de um lado, a progressiva inaptidão das massas às obras de arte correlata ao avanço da indústria cultural e, por outro lado, como a imanência da própria produção artística mediada pela tecnologia e a incorporação de elementos do mundo administrado⁸.

Posteriormente na *Teoria Estética*, Adorno se deterá mais atentamente à dialética da forma e do conteúdo para chegar a uma conclusão complementar à desartificação. O autor mantém criticamente a definição de que a forma é o que possibilita a expressão do conteúdo pela mediação do particular com o todo. Entretanto, ao limitá-lo, caso contrário não se diferenciaria do formado, a forma amputa-o. A contradição apresenta-se, portanto, como sendo entre a forma artística e a vida. Nesse contexto, a arte culta do tipo

6 Adorno, 1970, p. 29.

7 Ibidem, grifo próprio.

8 Duarte, 2007.

mais radical deveria permitir a expressão do conteúdo através de uma reação contra as formas. Adorno entende esse elemento protocolar como anti-romântico por excelência.

No interior da dialética de uma realidade contraditória “e contra Hegel”⁹, existe uma tendência de perda da expressividade cada vez maior do conteúdo, justificada pela perversão do formado em forma da realidade reificada, a tradução da degradação da mimese estética no interior do processo artístico. Esse seria talvez o núcleo conceitual da desartificação da arte. Ao fim, percebe-se uma relação entre a reificação do existente com a desartificação na medida em que a progressiva formalização do conteúdo acompanha o aprofundamento do fetichismo sobre a realidade. Assim sendo, a arte aproxima-se do ente ao custo da desagregação da tensão entre o particular e o todo pela hegemonização do todo e não por aproximar-se da expressão da coisa mesma.

Ademais, dada a falta de perspectivas do autor em relação à amenização do colapso da realidade, suas expectativas dialogam com o polo integrativo da desartificação:

A época da arte estaria revolvida, seria tempo de realizar seu conteúdo de verdade, que é identificado, sem mais, ao seu conteúdo social: o veredicto é totalitário. O que presentemente tem a pretensão de ser unicamente extraído do material e que, pelo seu apatetismo, fornece o motivo mais pertinente ao veredicto pronunciado sobre a arte, faz na realidade violência ao material. No instante em que se procede à interdição e em que se decreta que isso não mais deve ser, **a arte reencontra, no interior do mundo administrado, o direito à existência**, que, a ser-lhe negado, se assemelha a um acto de administração.¹⁰

É necessário pontuar que tal perspectiva de Adorno ainda tinha como referência contextual as potencialidades produtivas europeias cuja acumulação primitiva é acentuada pela sua antecipação desde o século XVII, além do estado de bem estar social providenciado pela economia de recuperação do pós-guerra, mesmo que o autor sempre olhasse com desconfiança para o suposto milagre econômico.

Duarte, porém, em seu artigo *Sobre o construto estético-social* (2007), olhará para a produção periférica da arte, especialmente para o movimento Hip-Hop¹¹, e proporá uma terceira categoria ao quadro da indústria cultural até então formulado pelos frankfurtianos, nomeando-o como *construto estético-social*. O mesmo resguarda uma contradição intrínseca às realidades analisadas pelo autor: não se pode apontar a tais obras uma negati-

9 Adorno, 1970, p. 167.

10 Ibid., p. 281, grifo próprio.

11 O qual enquadra as práticas da dança *Break*, a produção *DJ*, o grafite e a pixação e o *RAP*.

vidade estética tal qual se referia Adorno às obras de arte fragmentárias¹², ao passo que ainda sim expressavam objetivamente uma negação do existente:

Uma vez que não vejo como simplesmente abrir mão do critério adorniano de negatividade de origem estética presente apenas nos fenômenos culturais mais complexos, proponho que a solução desse impasse seja considerar a presença, em fenômenos como o Hip Hop, de uma negatividade de caráter misto, i.e., não apenas estética, já que os critérios formais não estariam aqui observados, mas *também* estética, uma vez que a adesão dos jovens a esse movimento pressupõe o cultivo de um certo tipo de linguagem expressiva – sonora, visual, cênica, discursiva ou corpórea. Nesse caso, a negatividade, em vez de se traduzir exclusivamente no elemento estético, oscila continuamente entre esse e um posicionamento ético-político de transformação radical do existente.¹³

As duas esferas de negatividade presentes no construto estético-social revelam uma espécie de regressão da forma da arte, que se dissipa sobre o existente. Além do mais, mesmo que Duarte esteja conscientemente analisando um objeto que acredita que estivesse fora dos interesses teóricos de Adorno no que diz respeito à negatividade estética, sua descrição está a par com o que na *Teoria Estética* é entendido como um decaimento da arte às projeções subjetivas, contudo aqui necessariamente analisáveis sobre um outro prisma material. Acreditamos, pois, que tal categoria desvelada por Duarte confere um diagnóstico da realidade sobre a qual surgiu, sendo o Hip-Hop datado em meados dos anos 70 e presente até os dias atuais. O atributo que a torna capaz de referir-se ao seu próprio contexto é a sua técnica de produção, a qual muito enfatizou Adorno a respeito da arte em geral:

A esfera [...] em que é possível decidir de modo irrefutável, sem recorrer a diretrizes enganadoras, sobre o que é certo e o que é errado, é a esfera da técnica [...] Pois nenhum teor está presente na arte se não estiver mediado pelo modo como aparece; a técnica é a quintessência de tal mediação.¹⁴

Tendo isso em vista, torna-se imprescindível a análise da realidade material de reprodução social em que está inserido o construto estético-social e que sucedeu os tempos de Adorno caso se queira encontrar a sua verdade. Pretende-se, dessa maneira, delinear o fim dos processos estéticos próprios à modernidade descritos pelo frankfurtiano no momento d'*O Colapso da Modernização*, espaço histórico que leva o nome do *magnum opus*,

12 Uma espécie de variação experimental da obra de arte burguesa, ainda resguardando sua negatividade pela complexidade da forma, mas sempre voltando-se contra ela pela crítica da tradição. Adorno, 2020, pp. 102-103.

13 Duarte, 2007, p. 261.

14 Adorno, 2021, pp. 57-58.

escrito em 1991, de Robert Kurz (1943-2012).

Uma análise material sob a perspectiva de Kurz justifica-se pelo que compartilha com Adorno enquanto concepção *desontologizante* da crítica da economia-política, na qual a automatização do processo de produção, concebida junto da alienação do proletariado, vai de encontro com a interpretação tradicional do marxismo, em que trabalho e trabalhador são entendidos em uma relação direta não mediada pelo fetichismo da mercadoria. Isto é, a formalização fetichista da indústria cultural percebida por Adorno não pode ser captada sem tal compreensão.

Dirk Braunstein, pesquisador no Instituto de Pesquisa Social da Universidade de Frankfurt, é quem diagnostica a tomada de posição inicial de Adorno acerca da crítica da economia-política por sua discordância a respeito da teoria de Györg Lukács (1885-1971), sobre a qual, na *História e Consciência de Classe* (1923), sua imprecisão

pode ser notada quando Lukács identifica a “transformação *do trabalho* em uma mercadoria” como a causa da supressão de “todo elemento ‘humano’ da existência imediata do proletariado” em uma passagem, apenas para, logo em seguida, simplificarmente enquadrar *o trabalhador* ele mesmo “como uma mercadoria, como ... no máximo um volante mecânico” da ininterrupta reprodução social [...] “esses trabalhadores, que devem vender-se aos poucos, são mercadorias, como qualquer outro artigo de comércio”. No entanto, como Thomas Kuczynski corretamente comenta, se essa afirmação do *Manifesto* [Comunista] é válida, então “tanto o trabalho como o trabalhador precisariam ser vendidos”, enquanto que, como Marx demonstrará mais tarde em sua crítica da economia-política, “não é o que ocorre de fato”. Na verdade, é a *força* de trabalho que se torna uma mercadoria sob o capital. **Por isso, se o trabalhador realmente “vê através” de si mesmo ou de seu trabalho (ou ambos simultaneamente), como antecipa Lukács, ele na verdade entende completamente errado a realidade econômica – precisamente porque ele não vê a mediação fundamental entre trabalho e capital**, a qual é fundada na troca de mercadorias de força de trabalho por salários.¹⁵

O pensamento de Adorno será conduzido por este centro de apoio material, desenvolvendo-se na Nova Leitura de Marx, por sua vez iniciada por seus orientandos, como Hans-Georg Backhaus e Helmut Reichelt (1939-2018). Posteriormente, esse movimento intelectual inspirará a Crítica do Valor (*Wertkritik*) com o surgimento da revista KRISIS, inicialmente composta por Kurz, propondo uma leitura da teoria do valor de Marx que descentraliza a luta de classes e a propriedade dos meios de produção em prol de um en-

¹⁵ Braunstein, 2022, p. 19, grifo próprio, tradução própria.

foque na teoria do fetichismo e na crise intrínseca ao sistema produtor de mercadorias.

Para tal, é caro a Kurz o diagnóstico a respeito do desligamento progressivo do valor da produção, análise que desenvolve a partir da lei tendencial da queda da taxa de lucro localizada no terceiro tomo de *O Capital*, sinalizando assim crise na produção de valor do trabalho abstrato, fator que possui eco na “dessubstancialização”¹⁶ formal da arte – como, ao tratar da redução formal da “pixação”, denominou Gabriel Dias, Doutor em Filosofia pela Universidade de Ouro Preto (UFOP) – na medida em que se tornou forma do conteúdo social reificado. Analisaremos, contudo, essa condição mais adiante.

Em sua obra, Kurz nota como o colapso do socialismo real representou apenas a falha de um processo tardio de modernização capitalista, inserindo-o numa cadeia pré-disposta aos países de terceiro mundo. Argumenta que a tendência do trabalho abstrato de perder a capacidade de produzir valor tem como principal causa a Terceira Revolução Industrial com o advento da microeletrônica, atingindo um limite interno lógico à reprodução do capital. Pois, dois interesses contraditórios estariam guiando as nações capitalistas: por um lado, aumentar a intensidade do capital (sua produtividade penetrada pelas ciências); e, por outro lado, explorar a força de trabalho humana, que cada vez menos consegue ser absorvida com o avanço da tecnologia sobre a produção:

Quanto mais alto o nível mundial da produtividade, tanto mais intensidade de capital exige a produção e tanto mais alto e impagável para a maioria dos países pobres é o custo dos investimentos, que muitas vezes já se desvalorizam no momento em que deveriam induzir produções capazes de aparecer no mercado.¹⁷

Assim, o colapso para Kurz advém da alta taxa de produtividade mundial que a tecnologia proporciona, diante da qual o descompasso da produção nacional significa uma penalização cada vez mais cruel sobre todo um território conforme se desliga a sua capacidade de responder à crise. Isto é, o autor enxerga a crise do capitalismo interligada diretamente com sua disposição colonial, visto que os primeiros territórios pobres a sofrerem suas consequências localizam-se no Terceiro Mundo. Nestes, Kurz observa um processo de industrialização subsidiada pelo Estado após a Segunda Guerra, que foi logo sucedido por uma desindustrialização endividada¹⁸ devido à desvalorização mundial da mão-de-obra barata com o advento da microeletrônica. Kurz nomeia essas sociedades periféricas de *pós catastróficas*.

Com o prefixo “pós” o autor procurou demonstrar que o Terceiro Mundo se adiantou no que entendia como o destino também dos países do

16 Dias, 2022, p. 133.

17 Kurz, 1992, p. 172.

18 *Ibid.*, p. 175.

socialismo real:

Mas enquanto as massas e os estrategistas econômicos do Leste mantêm seus olhares esperançosos dirigidos para o Oeste, imaginando que o “choque da adaptação” e a marcha através do vale das lágrimas tenham que conduzir logo à prosperidade da economia de mercado, a crise da reforma nada mais indica do que o fato de eles já estarem, na realidade, a caminho do Sul.¹⁹

O que Kurz entende como o ponto em comum de ambas experiências é uma acumulação primitiva tardia durante o século XX²⁰, contudo com a diferença de que o longo processo de transição da mais-valia absoluta a mais-valia relativa e do desenvolvimento das massas em suas lutas operárias foi comprimido em dinâmicas militares de imposição violenta da lógica do capital em um curto período de tempo. A economia de comando soviética procurou contornar a contradição capitalista pelo planejamento político, decaindo, entretanto, numa espécie de lógica, ainda que negativa, do trabalho abstrato, o qual não foi capaz de suprimir. Por seu turno, o resultado social tardio nos países da América Latina, África e Ásia foi a formação do que Kurz nomeia como *sujeitos-dinheiro sem dinheiro*, massas depauperadas mediadas pelo lastro do dinheiro, mas completamente desconectadas da produção abstrata de mercadorias:

O que hoje faz sofrer as massas do Terceiro Mundo não é a provada exploração capitalista de seu trabalho produtivo, conforme continua acreditando, de acordo com a tradição, a esquerda, mas sim, ao contrário, a ausência dessa exploração [...] Ninguém “precisa” da grande maioria dessas massas desarraigadas, levando esta parte uma vida miserável e improdutiva fora de qualquer estrutura de reprodução coerente.²¹

Acreditamos que seja esse um terreno fértil para o surgimento de formas estéticas que estejam sob o limite da sociedade administrada ao mesmo tempo que, para isso, necessariamente integram-se profundamente a ela, como é o caso do construto estético-social. Tal condição limítrofe é muito bem expressa por Kurz, quando, no penúltimo capítulo de sua obra, “A Crise do Sistema Mundial Produtor de Mercadorias”, expõe o que para nós pode ser lida como uma possível relação entre a indústria cultural e a impossibilidade de tornar consciente o colapso social a partir do *consumo das massas*, entendido pelo autor como motor da crença na normalidade capitalista²².

Sabe-se que uma das formas mais radicais da mercadoria cultural é o

19 Ibid., p. 177.

20 Ver a seção “Progressão e tipologia da acumulação primitiva”. Ibid., p. 189.

21 Ibid., pp. 194-195.

22 Ibid., p. 198.

entretenimento, aquele que proporciona a diversão como “estar de acordo”²³. A partir do momento em que a arte integra o mercado capitalista como uma mercadoria, passa a ser consumida como tal, mas não só: sua falta de finalidade, isto é, o seu puro valor útil, representado por sua antiga função cultural, é convertido em puro valor de troca, em forma de entretenimento. O que está em jogo é, portanto, uma situação que vai além do mero consumo de mercadorias de subsistência, mas uma operação libidinal de prazer e desprazer.

Em uma de suas primeiras investigações a respeito do que viria a ser a indústria cultural, mas igualmente importante, *Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição* (1938), Adorno desenvolve um princípio imprescindível a respeito do fetichismo da mercadoria e sua correspondente disposição psicossocial:

Quanto mais encarniçadamente o valor de troca, como princípio, mata o valor de uso para os homens, mais impenetravelmente o valor de troca se fantasia como objeto de prazer [...] A cultura de massas masoquista é a necessária manifestação da própria produção onipotente. O investimento libidinal no valor de troca não é nenhuma transubstanciação mística. Ele corresponde à atitude do prisioneiro que ama a sua cela, pois não lhe é permitido amar outra coisa.²⁴

Ou seja, a indústria cultural é um desenvolvimento da teoria do fetichismo da mercadoria de Marx, demonstrando que a coesão social produzida pelo sistema capitalista e a objetiva impossibilidade de uma alternativa são *produzidas* tal como se produz um item a ser vendido. Ou seja, no capitalismo, a cultura torna-se parte fundamental da produção como um todo, disponibilizando os horizontes estéticos do capital.

Dispõe-se, contudo, de uma importante condição para se pensar o construto estético-social nessa realidade: para que se fantasie como objeto de prazer, o valor de troca deve ainda poder ser transmitido como princípio. Isto posto, teoriza-se que o colapso da modernização de recuperação descrito por Kurz imprime um funcionamento ambíguo da indústria cultural em sociedades pós catastróficas, pois a métrica de sua inserção na concatenação internacional de mercadorias, por sua vez sempre frágil, é o que disponibilizará ou não o consumo.

Existem nações do Terceiro Mundo como o Brasil que vivem uma aguda contradição a respeito de sua inserção no sistema capitalista. De um lado, compõe grupos internacionais importantes e negociam com os principais países do globo; do outro, retorna constantemente ao mapa da fome, sofre de graves crises demográficas e alta taxa de desemprego, que hoje é velada com o surto de empregos informais. O estudo dessa condição não é, portanto, simples, pois três décadas após o diagnóstico de Kurz, a própria Crítica do Valor fragmentou-se em distintos enfoques, seja na questão dos

23 Adorno; Horkheimer, 1985, p. 119.

24 Adorno, 2020, pp. 68-69.

modos de produção, da subjetividade, do patriarcado, da crise do valor, etc. Entretanto, sua literatura múltipla produz em solo brasileiro uma busca por entender mais profundamente a crise no Terceiro Mundo como intermédio à crise geral do sistema produtor de mercadorias. Thiago Canetti, professor do Departamento de Urbanismo da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), é um expoente nessa investigação ao demonstrar como, em sua obra *A Condição Periférica* (2020), “o crescimento econômico-industrial brasileiro esteve diretamente ligado à formação das periferias urbanas.”²⁵

Canetti alinha-se à tese de Kurz ao argumentar que o desenvolvimento simultâneo da economia e das periferias urbanas se dá pela incompleta acumulação primitiva de capital das nações terceiro-mundistas. Aprofunda, então, a formulação presente n’*O Colapso da Modernização* sobre os sujeitos-dinheiro sem dinheiro, afirmando que a ilegalidade e a informalização do trabalho são manifestações do progressivo colapso apontado por Kurz, resultado da crise do valor. Esta teria sua expressão mais violenta e crua nas periferias do mundo, onde a massa de desempregados produzida transforma-se numa superpopulação absoluta²⁶, que é expulsa da mediação social básica.

Assim como Canetti afirma que se deve pensar a periferia para pensar o mundo²⁷, acreditamos que expor o conceito tradicional de indústria cultural a tal realidade terceiro-mundista permite conceber o seu funcionamento totalizante. Se populações inteiras são jogadas à sorte pelo processo automático da produção de mercadorias, não se pode falar num pleno funcionamento da indústria cultural em sociedades pós-catastróficas, pois o consumo dessas massas é danificado pela realidade material mais imediata. Canetti denomina o perfil individual daqueles que compõem os excluídos da sociedade capitalista como o “sujeito abstrato”, que é constituído por uma forma-de-vida: “sujeitada ao princípio vazio do valor, reduzida a um corpo simplesmente vivo, degradada à condição de coisa, limitada a uma existência frívola.”²⁸

Tais sujeitos não seriam por isso críticos orgânicos do sistema produtor de mercadorias que condiciona a pobreza extrema, mas serão impelidos a posicionarem-se eticamente contra manifestações desse mesmo sistema que agem diretamente contra as suas vidas. A polícia é um exemplo de uma figura social que é constantemente retratada de maneira hostil em obras de *rap* devido à violência que vivenciaram e vivenciam tais sujeitos, além daquelas que enxergam no Estado a causa dessa violência, aprofundando a contradição do artista para com a sociedade em que vive. Ao mesmo tempo, não se pode verificar na realidade desses sujeitos uma reabilitação do valor de uso dos objetos, mas sim a crise do valor de troca que condiciona a degradação da realidade em que vivem. Ou seja, a posição crítica que muito se pode observar em obras do tipo é desenvolvida como *necessidade* frente à

25 Canetti, 2020, p. 48.

26 *Ibid.*, p. 49.

27 *Ibid.*, p. 45.

28 *Ibid.*, p. 65.

realidade objetiva, mesmo que muitas vezes desprovida de um aporte conceitual profundo.

Supõe-se, portanto, que se Duarte apontou ao construto estético-social a recorrência de uma crítica intrínseca e objetiva à realidade administrada, foi porque a categoria que estudava é produzida a partir da experiência desses sujeitos abstratos. Isto é, seria incorreto afirmar que a expulsão de tais sujeitos da mediação social os aliena em uma forma completamente negativa ao corpo social, visto que esse mesmo corpo cai sobre eles como um peso incomensurável. A contradição reside justamente no fato de serem sujeitos particulares, porém reduzidos a uma massa amorfa nivelada pela crise na reprodução do valor. É inegável, desse modo, que o sofrimento social vivido por tais sujeitos seja passível de elaboração estética. O “prisioneiro” da metáfora supramencionada de Adorno passa a ser incapaz de amar cegamente sua cela pela fome que o incita desespero.

Cabe pontuar também que os limites materiais mais imediatos ao sujeito abstrato certamente o afastam no geral da complexidade da técnica que seria capaz de produzir uma negatividade estética tal qual a da obra de arte. O tempo, os materiais de produção, a elaboração de uma experiência e repertório artísticos – são alguns dentro diversas outras causas que impelem os depauperados de inserirem-se no meio “culto” das artes.

Assim, percebemos que o núcleo ético-político do construto estético-social é estruturado frente a imediaticidade dessa realidade, perpassada pela violência diária e pela escassez, condição que impede que o valor de troca se perpetue como um princípio absoluto, expondo a tais sujeitos o momento irracional do sistema produtor de mercadorias que os assola. Tal tipo de negatividade é ainda limitada ao fetiche que recai sobre o social, pois é produzido por ele e não adere, de modo geral, a uma estrutura formal suficiente a sublimar a posição individual do artista em uma abertura a um Outro que não o existente reificado²⁹. Seu núcleo estético, portanto, seria reduzido em comparação com a obra de arte ao incorporar a posição individual do artista em sua composição, servindo-se de um momento formal mais breve.

A tecnologia torna-se um componente fundamental a esse momento formal, podendo ser rapidamente apreendido e reproduzido através de qualquer celular, por exemplo. Este é o índice de uma *desartificação da arte em solo periférico*, porquanto integra-se às ferramentas de administração do mundo para a produção de uma negatividade estética que não pode ser resumida ao princípio da troca de mercadorias, pois esta vê-se irrealizada em sua completude ao deslocar-se do centro do capitalismo, mesmo que dependente desta. Acompanhando a exigência de seu próprio conteúdo, a produção do construto estético-social adere à tecnologia para relacionar-se com o que Kurz enxerga como sua contradição fundamental: sua capacidade sociali-

29 Parece-nos, contudo, que a repetição do existente pode ainda apontar para um caminho alternativo que o da transcendência estética própria da obra de arte burguesa.

zante reprimida por uma forma capitalista³⁰. Nessa medida, a desartificação expressa-se, por um lado, como desagregação da experiência por parte da publicidade digital e, por outro, como a socialização técnica. Sua polarização explícita o que está em jogo no interior da contradição social.

Para pensar a periferia nesse contexto, vale-se da sétima tese de Bruna Della Torre, pós-doutoranda na Universidade de Heidelberg, em seu valioso artigo *Indústria Cultural: O Conceito e sua Atualidade em Sete Teses* (2023), nomeada como “Revolução digital e distopia”. Torre revela o lado completamente oposto de uma emancipação social pela tecnologia, talvez assim desenvolvendo uma continuação inesperada do diagnóstico de Kurz sobre a Terceira Revolução Industrial, expondo uma completa “subsunção digital”³¹ da vida à propaganda, a qual traduz uma íntima união entre trabalho e lazer. Justifica sua tese através do que chama de plataformação da indústria cultural, processo que concede aos indivíduos a mediação diária e sistemática de suas vidas pela publicidade, transformando todo o conteúdo da realidade em uma possível mercadoria, descrição compatível com o que Canettieri entende como a condição geral da vivência do sujeito abstrato.

Portanto, a automação da produção de mercadorias pelo incremento da técnica desemboca na digitalização do existente. A distinção entre a produção cultural, representada pelo “lazer”, e o trabalho produtor de mercadorias é diluída. Já na primeira de suas sete teses, “Sistema: Indústria Cultural como Infra e Superestrutura (Monopolista) do Capitalismo Tardio”, Torre discorre sobre uma das principais características da indústria cultural contemporânea, que se encontra no remanejamento da dicotomia dos conceitos de infra e superestrutura, fator que condensa de maneira mais abstrata o que Torre discorre de forma concreta na sétima tese. Para discutir os respectivos conceitos marxianos, remonta as teorizações de Frederic Jameson (1934-2024) sobre o pós-modernismo, que o autor compreendia como a nova fase da indústria cultural, na qual cultura e trabalho andam lado a lado. De acordo com Torre:

Portanto, o primeiro aspecto que devemos ressaltar quando se trata de “indústria cultural” é seu duplo sentido, material e cultural. De um lado, trata-se de uma indústria como qualquer outra indústria altamente monopolizada no capitalismo (como a farmacêutica ou petrolífera) [...] De outro lado, trata-se de uma indústria cujo produto é o que hoje se entende por cultura ou entretenimento. Por fim, trata-se de um sistema que de certa forma tende a impor sua lógica para todas as outras esferas da vida justamente por meio da dissolução da esfera autônoma ou semiautônoma da cultura.³²

30 “A ‘força produtiva ciência’ gerada cegamente pelo próprio capitalismo criou assim no nível substancial-material potências que já não são compatíveis com as formas básicas de reprodução capitalista, continuando-se não obstante a encaixá-las forçosamente nessas formas.” Kurz, 1992, p. 227.

31 Torre, 2023, p. 191.

32 *Ibid.*, 179.

Há aqui um ponto de grande importância: o fim da autonomia da cultura está diretamente ligado à estetização da produção de mercadorias. O sublime produto dessa concatenação material é a mercadoria cultural e sua manifestação em arte leve, nas quais a forma da arte dilui-se completamente na forma fetichizada da mercadoria. A estetização do existente pela publicidade possui, por isso, profunda ligação com o que Torre denomina como Revolução Digital. Entender o contexto de produção do construto estético-social é, porém, entender qual é o deslocamento que seu contexto periférico realiza sobre o assim chamado pós-modernismo de Jameson.

Retomemos alguns passos dados: aplicando sobre a realidade periférica a teoria da disposição libidinal do fetichismo da mercadoria que formulou Adorno, a mercadoria cultural sofre de um impedimento objetivo para sua realização no momento em que o entretenimento através do consumo não é capaz de encobrir a realidade imediatamente degradada do sujeito abstrato. Assim sendo, o construto estético-social surge via essa negatividade, por sua vez limitada devido a sua dependência da estrutura social fetichizada. Ou seja, sobre a disparidade contextual do centro da produção da mercadoria cultural, o entretenimento absoluto parece tornar-se amedrontador, hostil – revela-se em sua real face.

Nessa medida, vige uma relação colonial em que o construto estético-social desvela em sua mera existência. Tal como Roberto Schwarz percebera que o conceito de ideologia marxista tem sua especificidade em solo brasileiro por não buscar velar a exploração do trabalho, mas justificá-la – assim tornando ideologia aqueles que buscavam denunciá-la sobre a égide do liberalismo –, algo parecido ocorre com a inserção da indústria cultural nos solos das colônias, uma vez que a disponibilidade de entretenimento analisada por Adorno e Horkheimer está contextualizada em uma relação material de produção do países assim chamados “desenvolvidos”. A Europa, com a utopia ingênua do estado de bem-estar social, e os Estados Unidos, que alavancavam seu crescimento econômico com a recuperação do pós-guerra, não representavam a realidade do Terceiro Mundo. Isso quer dizer que a análise da teoria da indústria cultural em solo terceiro-mundista necessariamente gerará um desalinhamento. Afirmar Schwarz:

Entre nós, as mesmas ideias [liberais] seriam falsas num sentido diverso, por assim dizer, original. A Declaração dos Direitos do Homem, por exemplo, transcrita em parte na Constituição Brasileira de 1824, não só não escondia nada, como tornava mais abjeto o instituto da escravidão. A mesma coisa para a professada universalidade dos princípios, que transformava em escândalo a prática geral do *favor*. Que valiam, nestas circunstâncias, as grandes abstrações burguesas que usávamos tanto?³³

33 Schwarz, 2000, p. 12.

As abstrações que regem as antigas nações do sistema produtor de mercadorias – aquelas que Kurz diferencia do Terceiro Mundo de acordo com o processo de acumulação primitiva – revelam-se em sua tendência catastrófica na periferia do mundo. Em outras palavras, revelam-se em sua *concretude*, contudo sob a penalização de se aprofundarem em uma névoa ideológica de uma densidade única, pois o funcionamento do capital em solo colonial depende da convivência ainda mais violenta de termos expressamente contraditórios. O trabalho livre defendido pelo liberalismo hoje se dissolve em todos os poros da vida social, confundindo-se com uma escravidão absoluta, a qual já antes, nas colônias, era positivada pela própria lei nacional, como supracitado.

Acreditamos que um movimento semelhante ocorre no interior da produção do construto estético-social, na qual a mercadoria cultural se vê deslocada diante da violência e da degradação já completamente disseminadas em nações pós catastróficas. O horror revela-se como a concretude do entretenimento cultural. Tendo a arte se tornado a forma do social, sua des-substancialização formal, aqui manifesta no construto estético-social, liga-se diretamente à crise da sociedade burguesa representada na interrupção da produção de valor, isto é, na perda de sua própria substância. Pelo Terceiro Mundo não gozar das mesmas possibilidades de tampar os ouvidos, é obrigado a ouvir o zunido do míssil e da granada. Tal condição é aprofundada quando sua integração à totalidade do capital produz a convivência violenta do sujeito abstrato com a condição que ao mesmo tempo o expurga e o prende.

Sendo o colapso a tendência absoluta dessa realidade, ele apresenta-se já como não um horizonte por vir, mas um elemento constitutivo do presente pela perspectiva do sujeito abstrato. A tendência mítica do capital progressivamente perde seu rumo cíclico, decaindo na infamiliaridade de sua autopercepção fetichizada. A análise material da produção do construto estético-social, então, denuncia a incapacidade da arte de transcender o existente reificado, o que é paralelo ao fim de sua autonomia.

Portanto, é coerente que o Hip-Hop como conhecemos tenha surgido nos guetos dos EUA, pois mesmo sob os solos de um país que se encontrava em altíssima ascensão, os sujeitos que compunham esse movimento eram em grande maioria de comunidades negras e imigrantes, populações que desde sempre foram violentamente marginalizadas e que por isso não se integravam em grande maioria à crescente circulação de mercadorias. O “oco dentro do oco”³⁴ da indústria cultural revela-se em tais condições.

Deve-se ressaltar que uma obra que se encaixe, por exemplo, na produção de *rap* não necessariamente enquadra-se como um construto estético-social, pois seu núcleo ético-político pode ser suprimido pela pura formalização do valor, tornando-a uma mercadoria cultural. Afinal, sua determinação reside na mediação de seus dois núcleos, concedendo uma negatividade específica, *incômoda*.

³⁴ Ibid., p. 21.

O construto estético-social e a arte fragmentária, os quais podem muitas vezes se confundir em misturas até então inomináveis, parecem reunir as possibilidades de uma crítica artística autêntica ao existente, mesmo que o significado do teor de tal autenticidade possa ter sido drasticamente transformado, fator que merece um estudo próprio. Detemo-nos, contudo, na violência dessa autenticidade.

Na mercadoria cultural, o que Adorno entende como a projeção subjetiva dos sujeitos que substitui a sublimação estética, ganha uma nova face sobre as condições de produção do construto estético-social. Ao ser mediada pela forma estética, a posição ético-política de revolta do sujeito abstrato ganha o caráter de um *ataque*. Seu resultado não é o dano objetivo, mas a revogação parcial da negatividade estética, imprimindo uma mensagem com um aspecto “cru”. A redução de seu aparato formal, entretanto, faz com que a crueza de seu conteúdo não seja absorvida como um mero desvio estético, porque sua composição volta-se a sua disseminação popular, que exige, por uma dialética entre público e artista própria do mercado da arte, certa linguagem expositiva. A posição ética do espectador frente à obra de arte transmuta-se na propagação da visão ética do artista produtor do construto, no qual, em suas formas mais radicais, o *fazer rir* converte-se em *violentar e sujar* – como é o caso da “pixação”.

Assim, a tecnologia se manifesta no construto estético-social de forma ambígua, pois é denudada em sua própria contradição: ao passo que degrada a experiência num sentido estético, massificando a técnica de maneira fetichizada, o faz subvertendo seus meios em uma violência que os infamiliariza. Em outras palavras, ao ceder ao limite da técnica, mas sem aceitar aquilo que é deslocado da realidade que o produz, voltando-se, portanto, contra ela, naturalmente o construto estético-social a expõe neste mesmo limite.

Então, os componentes formais da obra de arte são invertidos. A negatividade estética trabalhada pela forma possibilitava uma concepção que não só não se limitava à identidade tanto do artista quanto do espectador, como as opunha em uma diferença não-idêntica, sintetizando uma mimese estética no lugar de uma identidade compulsória propagada pela mimese esclarecida. Em sua *Teoria Estética*, Adorno defenderá esse componente como potencialmente crítico:

A síntese operada pela obra de arte não é apenas imposta aos seus elementos; repete, por seu turno, onde os elementos comunicam entre si um fragmento de alteridade. Também a síntese tem o seu fundamento no aspecto não-espiritual e material das obras, naquilo em que ela se exerce, não apenas em si. O momento estético da forma encontra-se assim ligado à ausência de violência.³⁵

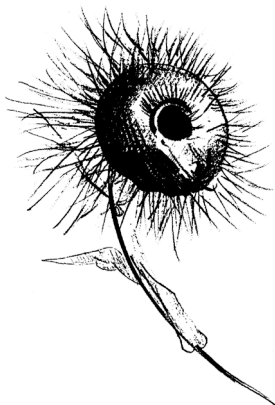
Não se pode falar, entretanto, na comunicação de um “fragmento de

35 Adorno, 1970, p. 18.

alteridade” na síntese própria ao construto estético-social, mas sim de sua reivindicação, a qual perdeu seu objeto de vista em meio à névoa da vida danificada, assim concebendo apenas a denúncia de sua condição. A *violência* torna-se presente devido à impossibilidade de uma abertura, tornando-se ela mesma essa impossibilidade. A *síntese violenta* do construto estético-social substitui a ausência de violência do “momento estético da forma” da obra de arte.

Isto posto, a dessubstancialização formal da arte aparenta caminhar junto com o que seria a crise na substância do valor, o trabalho abstrato que o produz. Em outras palavras, a forma da obra de arte burguesa decai com a forma da organização social que a engendra. O caráter falso de sua técnica é exposto nas massas depauperadas do Terceiro Mundo. Não apenas porque não podem se integrar à produção das obras de arte, mas também pelo fato de que tal produção não consegue mais conceber a verdade sobre a realidade social completamente subsumida pela crise do sistema produtor de mercadorias. Quanto mais o trabalho desliga-se da capacidade da forma capitalista de emprega-lo em seu ciclo de valorização, mais a monstruosidade desse tipo de organização social tensiona as fronteiras estéticas da representação artística em uma compressão que remonta ao material – ou àquele perdido pela abstração da sociedade administrada, ou àquele confundido pelo fetiche da técnica.

Trata-se do diagnóstico de um colapso, no qual o fazer artístico não desaparece, mas verte-se cada vez mais em experimentações estéticas que tornam limitado o conceito de “arte”. A confusa fronteira entre arte e realidade, que cada vez mais se dispersa, não indica a emancipação da sensibilidade e a desalienação dos sujeitos, mas sim o seu oposto: a absoluta dominação humana sobre o não-humano, que, por sua vez, tende à catástrofe de sua condição fantasiosa.



Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Filosofia da nova música*. São Paulo: Perspectiva, 2020.

ADORNO, Theodor W. *Sobre o caráter fetichista na música e a regressão da audição*. Em: ADORNO, Theodor W. *Indústria Cultural*. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

ADORNO, Theodor W. *Sem Diretriz: Parva Aesthetica*. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

BRAUNSTEIN, Dirk. *Adorno's Critique of Political Economy*. Chicago: Haymarket Books, 2022.

CANETTIERI, Thiago. *A Condição Periférica*. Rio de Janeiro: Consequência Editora, 2020.

DIAS, Gabriel. *Em busca da própria cultura: “pixação”, contrutos estético-sociais e a desartificação da arte*. Viso: Cadernos de estética aplicada, v. 16, n. 31, 2022.

DUARTE, Rodrigo. *A desartificação segundo Adorno: antecedentes e ressonâncias*. *Artefilosofia*, n. 2, p. 19-34, 2007.

DUARTE, Rodrigo. *Sobre o construto estético-social*. *SOFIA*, vol. 21, n. 17 e 18, 2007.

HEGEL, George W. F. *Cursos de Estética I*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

KURZ, Robert. *O Colapso da Modernização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

SCHWARZ, Roberto. *As ideias fora do lugar*. Em: SCHWARZ, Roberto. *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Editora 34, 2000.

TORRE, Bruna D. *Indústria Cultural: O conceito e sua atualidade em sete teses*. *Revista do Centro de Formação e Pesquisa do Sesc São Paulo*, n. 18 (outubro, 2024).



Sete Fôlegos de um Livro

Antônio Candido e seus Parceiros do Rio Bonito¹

Marx Pereira Saraiva

Este texto veio ao mundo como avaliação final de umas das unidades curriculares pelas quais passei no curso de Geografia da UNIFESP (Instituto das Cidades). Nele, me debruço sobre a forma de alguns comentários a respeito do livro *Parceiros do Rio Bonito* de Antonio Candido. Passando de maneira geral pelos argumentos e desenvolvimento do autor, observo, com influência da crítica a economia-política de Marx, que Candido, a partir de seus estudos sobre o meio de vida caipira no interior de São Paulo, “descobre” uma forma social caipira com uma síntese social específica. Ou seja, um conjunto de práticas e uma organização social que dão corpo a uma sociabilidade estreitamente caipira, sustentada fundamentalmente pela atividade social desse grupo, por sua vez baseada na sua subsistência, autonomia e na forma em que ambas se projetam pela posse e o trato da terra. Ao fim, acompanhando o percurso de Candido, miro a maneira específica em que esses sujeitos interagem com a marcha de formação nacional brasileira – e esta interage com eles. Pela lente da relação que sua própria forma social estabelece com as categorias de dominação social do capital, que dão conteúdo a forma social capitalista. Nesse sentido, parto em especial, mas não isoladamente, da categoria do trabalho abstrato para análise dessa mudança. Entende-o como fundante de um novo campo social baseada na abstração do Valor como forma de socialização, destruindo as antigas práticas caipiras no que as diferenciava, a sua atividade de subsistência.

* * *

Existem coisas que parecem improváveis com o passar do tempo, ainda mais quando esse “passar” se movimenta por um impulso destruidor que tão pouco conhecemos. Uma dessas coisas impossibilitadas pelo mover do relógio, diríamos nós, estudantes do agora, é a de depositarmos sete anos do nosso exercício intelectual em um de nossos produtos acadêmicos, que parecem não só replicar uma certa forma adequada ao “trabalho” científico como se desenham num eterno formato de mínimas moralias². Onde transitoriedade da guerra, que obrigava ao filósofo tal forma de meditação sobre o

1 Este texto nasceu como atividade final da Unidade Curricular: “teorias da educação e cultura”, ministrado pela Professora Doutora Sílvia Lopes Raimundo e o Professor Doutor Tiaraju Pablo de Andrea, no Instituto das Cidades (UNIFESP, Campus Zona Leste). Agradeço a ambos pelos debates, correções e incentivo a publicar este texto. Antes que os obrigados se vão embora, não poderia esquecer de deixá-los a Arthur e Diogo pelos comentários e sugestões. Claro que os exageros presentes no texto são unicamente responsabilidade minha. Que nossas cabeças nunca parem de dançar.

2 Adorno, 1993.

seu objeto, dá lugar ao seu subtítulo “reflexões a partir da vida danificada”³ como a forma geral da organização de uma sociabilidade em crise mediada pelo seu próprio impulso abstrato.

Tudo bem, os 7 anos, voltemos aos 7 anos. 1948-1954, no interior paulista, Bofete e cidades vizinhas. Desse encontro de diferentes locais e sua gente nos seus 7 anos, nasce uma tese — com um nome charmoso — de doutoramento em sociologia. Tese longa, dura e cheia de sutilezas sociológicas — talvez exageradas —, auxiliada de um lado pelos modelos de metodologia antropológica e de outro pela historiografia. E na fuga do zigue e zague ideológico que ilustra os sentidos de nossa formação, Antônio Candido tem como objeto o estudo dos meios de vida caipira e suas transformações, passando pela formação histórica de seus indivíduos, suas sociabilidades e as transformações das mesmas no decorrer do tempo, elementos separados nos dois turnos que compõem o livro: a primeira parte é composta pelo capítulo “A vida caipira tradicional”, referente aos meios de vida caipira nos seus aspectos gerais, desde os ajustes sociais que deram sentido às tradições incorporadas do processo de colonização construído pela relação entre colonizador e populações originárias, às sutilezas que compõem as práticas sociais caipiras e estruturam o seu todo organizado em uma forma social específica. A partir disso, em passagem a um segundo momento, em seus capítulos finais, “A Situação presente”; “Análise da Mudança”; “O caipira em fase de Modernização”, Candido analisa as passagens e transformações dos meios de vida e da cultura caipira pelas lentes do avanço da modernização movimentada pela Mercadoria em sua forma-latifúndio no campo.

Pelos estudos dos meios de vida caipira, Candido parece “descobrir” determinados vínculos sociais específicos que elaboram uma forma de prática social que organizam a vida e conformam determinada *forma social caipira*. Forma essa que pode ser definida como um enquadramento social específico, com uma *atividade social* regulada pela subsistência e autossuficiência de seus membros⁴, constituída fundamentalmente na possibilidade da produção e obtenção do alimento, possibilitada pelo trato específico com a terra e sua posse⁵. Essa atividade social estabelecia também uma unidade espacial de seus indivíduos, o bairro, núcleo efetivo da sociabilidade e da cultura caipira:

Mas além de determinado território, o bairro se caracteriza por um segundo elemento, o sentimento de localidade existente nos seus moradores, cuja formação depende não apenas da po-

3 O que nos lembra da importância da leitura e clareza dos subtítulos para não confusões acerca do conteúdo de determinado livro. No capital, por exemplo, mesmo que sublinhado em seu subtítulo “crítica da economia política”, ainda pressupõem a obra de Marx como uma formulação no campo da economia política, mas de um outro tipo, seja lá o que isso signifique.

4 Candido, 2023, p.67.

5 Sendo largamente discutida nos primeiros capítulos da tese, em especial no capítulo intitulado a vida social caipira, onde interessantemente os sentidos objetivos da autonomia caipira e de sua forma social se colocam na relação entre alimentação, com a formação de uma dieta específica e a autonomia para obtenção do alimento.

sição geográfica, mas também do intercâmbio entre as famílias e as pessoas,[...] — “o que é bairro?” — perguntei certa vez a um velho caipira, cuja resposta pronta se exprime numa frase o que vem se expondo aqui: “bairro é uma espécie de noçãozinha” — Entenda-se: a porção de terra a que moradores têm consciência de pertencer, formando uma certa unidade diferente das outras.⁶

O bairro mantinha centralidade da vida e da reprodução social caipira, definindo-se como um “agrupamento mais ou menos denso de vizinhança cujo limites se definem pela participação dos moradores nos festejos religiosos locais.”⁷ A festividade religiosa contava com a participação dos vizinhos reunidos em celebrações nas igrejas e nas próprias casas. A vida vicinal também existia como forma de auxílio mútuo entre os próprios habitantes, a forma de contornar a precariedade técnica em que o caipira se encontrava. Dentre as formas de auxílio, a mais destacada era o mutirão, que funcionava como uma reunião de vizinhos convocados para ajudar em determinada atividade, que variam desde o plantio até a preparação do terreno. O beneficiário felicitado pela convocação de seus vizinhos oferece uma refeição e uma festa, encerrando o mutirão. Nisso tudo não existia remuneração ou compensação monetária, apenas a obrigação moral do ajudado em responder aos chamados de quem o auxiliou⁸. Pode-se aferir disso que a unidade social caipira se baseava no auxílio mútuo e nas atividades lúdico-religiosas constituídas a partir dos bairros, orientada pela atividade social autônoma e independente de subsistência. O bairro era o núcleo efetivo da vida social caipira, elaborando sua cultura, suas representações sociais e simbólicas.

Portanto, o caipira não existe como sujeito isolado⁹, mas antes como um sujeito em uma dinâmica social específica, com uma síntese social¹⁰ própria. A sua coesão social, contudo, não se lastreava pelo movimento fetichista do valor e sua representação social na troca de mercadorias e no movimento automático do dinheiro, este como objetivação do trabalho abstrato, a maneira que o conteúdo capitalista dá corpo à forma social em sua volta¹¹. Se

6 Ibid., p.87.

7 Ibid., p.95.

8 Ibid., p.91.

9 Vale destacar que o caipira, é um fenômeno da construção histórico social da formação do Estado de São Paulo. Sendo um dos sujeitos que a sua maneira se encontrava em determinada relação com a formação social e cultural nacional, e que a sua maneira se relacionava e se expressava com a mesma.

10 Utilizo o conceito de síntese social a maneira de Alfred Sohn-Retel: “Sob esse conceito, [...] entendemos as funções que em diferentes épocas históricas, fazem a simples coexistência dos homens se tornar uma sociedade coesa. Assim como as formas sociais se desenvolvem e mudam, a síntese, que faz as diversas relações de dependência entre os homens na divisão do trabalho se tornarem uma unidade coesa, também se transforma”. Sohn-Rethel, 2024, p. 26.

11 Alfred Sohn-Retel, 2024. “Como os produtores só entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características sociais de seus trabalhos só aparecem dentro dessa troca.” Marx, 2025, p.130. Se a troca de mercadorias dentro da economia capitalista é o motor de socialização efetiva entre os sujeitos, na forma social caipira a troca só acontece ou quando a produção extrapola as necessidades (de maneira, porém, diferente à racionalidade capitalista, que já pressupõem a produção da mercadoria como item carregado de valor e sua valorização – isto é, sua transformação em dinheiro – como *a priori* da organização social) ou quando falta o produto e não é possível produzi-lo, como na recorrência da compra de sal pelos caipiras.

organizavam na verdade pela sua própria subsistência, dessa maneira impossibilitando que sua atividade social se desdobrasse na *forma-trabalho* por não se mensurar por uma necessidade abstrata, nos termos de categorias sociais alheias a ele, e sim como atividade vinculada a uma necessidade objetiva do próprio sujeito. O mínimo necessário do qual necessitaria o caipira para existir: “este mínimo social alimentar corresponde a um mínimo vital, e a um mínimo social: alimentação apenas suficiente para sustentar a vida; organização social limitada à sobrevivência do grupo.”¹² Daí surgia a desnecessidade do trabalho por parte do caipira, a recusa de se trabalhar na fazenda e a própria fazenda como negação da forma social caipira, pois, para esta, “plantava-se para viver, com pouca ou nenhuma utilização comercial do produto”¹³, e naquela plantava-se e racionalizava-se a terra em um sentido objetivamente mercadológico. Para os caipiras, até os sentidos do tempo eram outros. Não era o relógio cronologicamente programado como direção das ações, mas o ano agrícola, a disposição da natureza e os produtos a serem plantados, que determinavam a organização de suas atividades produtivas¹⁴. E, dessa mesma margem mínima da atividade caipira, emergia a articulação da vida vicinal com suas festas e celebrações. Ou seja, existia tempo livre para tal.

De maneira geral, a forma social caipira constituía determinado modelo cultural a partir da relação em que esses sujeitos estabeleciam entre si e com a natureza, sendo a posse da terra, a unidade em torno do bairro baseada na solidariedade entre os vizinho e sua vida lúdico-religiosa em conjunto com a sua atividade social de subsistência os laços fundamentais de sua cultura: “Tendo conseguido elaborar formas de equilíbrio ecológico e social, o caipira se apegou a elas como expressão da sua própria razão de ser, enquanto tipo de cultura e sociabilidade”¹⁵.

Se apostarmos, então, que a forma social caipira se constitui de uma maneira que não seja pela racionalização abstrata do capital, teríamos então uma sobreposição de formas? Coexistindo? Seria esse um adiantamento das descobertas de parte da intelectualidade brasileira nos anos 70 sobre a particular relação entre as ditas formas “atrasadas” e modernas, que não são momentos apartados – apesar das diferenças – mas, ao contrário, são em seu conjunto e relação o próprio ser do desenvolvimento na acepção brasileira do termo¹⁶. E a vida ideológica nacional? Se não nos esqueçamos, ela ainda parte da neurose do atraso, e as próximas chances – que não podem ser desperdiçadas – de desejos de futuro.

12 Candido, 2023, p. 67.

13 Ibidem.

14 Ibid., p. 167.

15 Candido, 2023, p. 107.

16 Ver: Oliveira, 2003; Schwarz, 2012. “A crítica a razão dualista é contemporânea de ‘As ideias fora do lugar’, mas eu não conhecia o trabalho do Roberto”. Oliveira, 2007, p. 150. Claro, não queremos ver em um o seu idêntico no outro, mas, antes, observar como determinada época “produz” questões em comum. E não deixava de ser que: “A problemática brasileira de nosso tempo se centraliza essencialmente em torno do ‘desenvolvimento’, condição precípua para assegurar ao país e à generalidade de seu povo o conforto e o bem-estar material e moral que a civilização e a cultura modernas são capazes de proporcionar.” Prado Jr., 2021, p. 30.

Nesses termos, aparece o parceiro, condicionado a partir de uma relação particular de trabalho (colocado de maneira diferente de quando assinala *atividade* acima¹⁷) entre um proprietário de terra e um lavrador não proprietário: “a parceria é uma sociedade, pela qual alguém *fornece a terra*, ficando com parte dos produtos obtidos pelo outro”¹⁸. Um proprietário de terra cedia uma parte de sua propriedade e os caipiras se encarregavam de “trabalhar” a terra e dividir seus produtos em proporções acordadas entre ambos¹⁹. Em conjunto com o parceiro se estabeleciam novos regimes espaciais de utilização da terra e com ele novos sujeitos estabelecidos a partir de uma dinâmica organizacional balizada pela mercadologia agrícola, na forma-fazenda e latifúndio como célula de organização espacial:

Há resistência variável da cultura segundo as formas de ocupação da terra, regime de trabalho e situação legal. Onde há concentração de sítiantes e ausência de latifúndio, vemos permanecer com mais integridade as relações vicinais e o sentimento local [...] Onde o latifúndio ocorre [...] os parceiros, colonos ou salarizados *se concentram em agrupamentos liderados pela fazenda*, que interfere na estrutura do bairro, abala os padrões tradicionais e promove a reorganização das relações.²⁰

Objetivamente, a atividade organizada em torno da subsistência necessitava de poucas relações monetárias de compra e venda, o cálculo subjetivo das mercadorias não existia como objetividade e razão predeterminada da sociedade. Antes, acontecia nas arestas que a própria atividade de subsistência não “dava conta” de produzir, como era o caso do sal²¹. Isso propiciava ao caipira certa autonomia e independência. Entretanto, a disponibilidade de terra e a possibilidade de sua posse era fundamental para a constituição de sua forma social baseada na sua atividade de subsistência. Na parceria, a possibilidade de continuidade das práticas caipira ainda era possível, mas em lógica de cerco, pois a sua atividade social em relação com a terra começa a ser predada e organizada pela razão de ser da economia mercantil agrícola: “Apesar da preferência dos caipiras, ele não é de bom tom comercial. Vai se incrementado por isso, a plantação do amarelão e do cristal [...] rendem menos em área equivalente, mas são de venda melhor e alcançam melhor pre-

17 Atividade aqui aparece como o caráter objetivo de prática de subsistência determinada pelo próprio indivíduo. Já o trabalho aparece como passagem a uma forma de dominação social autônoma ao próprio indivíduo, que baseada na própria forma do trabalho como categoria social, objetiva e subjetiva de dominação. Autônoma ao próprio sujeito e como um fim em si mesmo.

18 Candido, 2023, p. 137, destaque próprio.

19 Ibid., p. 138.

20 Ibid., p. 119, destaques próprios. Surgia também a vinculação monetária direta do acesso à terra, pelo arrendamento da terra. Este mais repulsado pelos caipiras: “Os caipiras que plantam para subsistência têm aversão ao arrendamento, praticado geralmente por empresários de lavoura ampla. Como dizem, com razão, no aforamento há riscos e proventos equivalentes para ambas as partes; se o ano corre mal, a porcentagem acompanha, e vice-versa. Mas no arrendamento, em ano bom ou mal o aluguel, previamente estipulado, não varia, e pode arrastar à ruína o pequeno lavrador” Ibid., p. 139.

21 Ibid., p. 74.

ço.”²² *Sin embargo*, em um primeiro momento, a parceria parece demonstrar que a própria realização da economia mercantil rural utilizava dessas formas de subsistência tecnicamente retardatárias para sua realização como capital, como se introduzisse por elas dinâmicas formais de valor, ao mesmo tempo que com isso começasse a desarticulá-las – parecia o caso do nosso desenvolvimento; ou não é? Chico de Oliveira diz:

A expansão do Capitalismo no Brasil se dá introduzindo relações novas no arcaico e reproduzindo relações arcaicas no novo, [...] em que as introduções das relações novas no arcaico libera força de trabalho que suporta a acumulação industrial-urbana em que a reprodução de relações arcaicas no novo *preserva* o potencial de acumulação liberado *exclusivamente* para os fins de expansão do próprio novo.²³

Dessa maneira, a sujeição sobre a forma do trabalho do parceiro marcava uma transição no modelo de organização social caipira mediada pelo avanço da forma latifúndio como utilização econômica e produtiva da terra:

A parceria representa ao caipira uma etapa de transição, marcando um degrau no processo de mudança da sua cultura e da sua posição social. Ou cai na condição de colono e assalariado, à medida que o latifúndio se refaz como unidade produtiva, superando o parcelamento virtual da parceria e do arrendamento; ou migra para as cidades.²⁴

Assim, a introdução de novas dinâmicas sociais que mediam o acesso à terra produz um choque na antiga forma de socialização, introduzindo novas necessidades materiais estipuladas pelo giro monetário e cálculo mercadológico, alocando os caipiras em novos arranjos sociais que colocam em xeque e indeterminação seus antigos costumes, atribuídos a sua forma social que começa a perder seus laços de unidade fundamental, sua atividade de subsistência. São assim projetados dentro de um novo arranjo de formas de sociabilidades estreitamente capitalistas do urbano. Indo do caipira, organizado enquanto tal, para o desgraçado *trabalhador assalariado*, portador das categorias de sociabilização capitalista: o Dinheiro, o Trabalho e seu mundo de Mercadorias. “Colocando em face desta situação, o caipira reage de duas maneiras principais; rejeita em bloco as suas condições de vida e emigra, proletarizando-se; ou procura permanecer na lavoura, ajustando-se como possível”²⁵. (Não seria isso acumulação primitiva?)

22 *Ibid.*, p. 153.

23 Oliveira, 2003, p. 37.

24 Candido, 2023, p. 279.

25 *Ibid.*, p.275.

A passagem do caipira ao proletariado assenta-se fundamentalmente na formalização da categoria do trabalho *abstrato* como forma fundante de um novo campo de socialização e subjetivação – como substância social do Valor, e este como automovimento regulador da sociedade –, substituindo as suas antigas formas e relações sociais baseadas na subsistência e autossuficiência pela terra; eis os mistérios da fé. Repetindo os maneirismos de um filósofo²⁶, depois do fim do mundo, existirá o trabalho; para a existência do trabalho, se existe um fim de um mundo; e, finalmente, o trabalho nos levará ao fim do mundo²⁷.

O destino dos caipiras, agora, assentava-se nos expedientes de ultra exploração do trabalho, da urbanização dos baixos salários, dos ônibus cheios e suas longas distancias medidas pelo tempo do giro dos ponteiros dos relógios – que agora substituía seu ano agrícola. Seu bairro se tornava as periferias das cidades, seu lazer tão importante e condicionado pela possibilidade de sua autonomia no campo, se deslocava para necessidade de trabalho, afinal, os bens de consumo modernos podem cair do céu, mas antes tem de passar pelo julgamento do Dinheiro. Seus mutirões tornavam-se os de autoconstruções, a herança caipira agora dobrava-se sob as leis do Valor como necessário ao seu expediente de acumulação e reprodução social do capital²⁸. E a forma desses mesmos sujeitos de adentrarem nos novos padrões modernos, veja-se bem, é nosso jeito de realização dos programas de universalização da moradia.

Nisso, uma nova forma de unidade espacial ganha destaque, as periferias urbanas. Onde não só os caipiras, mas diversos grupos sociais se estabeleciam e se conformavam a partir de um novo vínculo espacial, produzindo novas formas de sociabilidades, arranjos culturais e de identidade, onde seus antigos códigos e práticas culturais se reprojavam a partir da nova ordem social urbana. De acordo com Tiaraju, professor da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP):

Cabe lembrar que a *identidade periférica* é composta por códigos culturais e práticas sociais que definem e diferenciam esse pertencimento em relação a outros. No entanto, o que conceituamos *identidade periférica* é ela mesma composta por outras identidades que compõem o território periférico.²⁹

26 Frase dita por Paulo Arantes em debate presencial após a sessão do filme *Não espere demais do fim do mundo*, na Cinemateca Brasileira em São Paulo, em 01/04/2026.

27 Gunther Anders entendeu de maneira extremamente particular o desenvolvimento negativo do trabalho produtor de mercadorias: desde a produção em massa de morte do *Reich* alemão até a possibilidade catastrófica do armamento nuclear e os caminhos que a técnica e a ciência desempenhavam na sociedade em marcha capitalista. Anders já observava que a automatização do trabalho e de seus produtos – e da própria técnica – como uma separação entre o agir e a capacidade de imaginar ou ter consciência desse agir, produzia uma sociedade automática organizada pelas realizações dos seus próprios produtos. Inconscientemente caminhava para eterna realização e adiamento de sua destruição. Ver: Anders, 2023.

28 Maricato, 1982

29 D'Andrea, Tiaraju. 2022, p.213, destaques próprios.

De maneira geral, o caipira parece encarnar à sua maneira as contradições que movimentam e movimentaram a formação brasileira. Olhando sobre o ponto de vista da nossa indústria cultural – Mazzaropi e seu Jeca Tatu que vos digam –, claro, não se esqueçam do “monstro” de capa preta e unhas grandes que aparecia para ensinar os bons modos modernos a essa gente³⁰. Estas aí, as origens do horror brasileiro, nas quais as relações de classe que dão solo e movimento à sociedade capitalista brasileira ganham também o corpo de uma relação direta de espoliação entre Proprietários e não proprietários, marcada desde a impossibilidade do trato e autonomia junto à terra no campo em função da rapinagem da forma-latifúndio, até o expediente de exploração também mediado pelas dificuldades do acesso à moradia nos grandes centros urbanos. Expressam-se também numa relação de projeção de sujeitos a serem superado em conjunto com suas práticas e formas de organização espacial no processo de formação do Brasil, em Brasil. Nesse ponto me aproximo de certa colocação de Vladimir Safatle, professor da Universidade de São Paulo (USP):

Contra quem o progresso e a modernização foram mobilizados no Brasil? [...] No Brasil e em toda a América Latina, “progresso” sempre foi a arma apontada contra aqueles e aquelas que *representavam* a não inserção no mundo produtivo do trabalho capitalista e na sua lógica primário-exportadora.³¹

Nossa formação, portanto, é uma imensa acumulação de sujeitos (e isso é fator geral da efetivação formal das relações sociais fetichistas do capital). Ou, ainda, a introdução e formalização das categorias formais do capital³². A própria formalização das relações de capital-nacional dependia da formação e constituição de sujeitos em que se projetavam as negatividades da formação – o capital é por excelência um sistema de diferenciações permanentes. Um agrupamento de não modernos vagabundos, rústicos, atrasados. Basta ver como os caipiras se apresentavam no imaginário nacional. Ideológico, *por supuesto*. Mas que sem tal formação os sujeitos do trabalho, o povo brasileiro, não existiriam e nem poderiam existir como grupo coeso, sensibilizado e dessensibilizado de determinada maneira, à custa de que sem essa contraposição, a subjetividade burguesa do trabalho e seu sujeito trabalhador não poderia se elaborar enquanto tal.

30 É ele! Zé do caixão e sua primeira aparição em *Meia Noite Levantei a Sua Alma*, 1964, dirigido por José Mojica Marins.

31 Safatle, 2026, p.82, destaque próprio.

32 Tema recorrente a autores da crítica do valor, para quem os programas políticos revolucionários nas periferias do capitalismo se movimentavam logicamente pela generalização e formalização das categorias de socialização do capital. No Brasil, especialmente, o trabalho ganhava um motor interessante na alma de nossa ideia de desenvolvimento. É claro, que se pesem os fantasmas e tormentos das simultaneidades espaciais dentro da totalidade global da forma mercadoria.

Ao passo que, pelos caipiras percebemos que a própria ideia de se formar um país sobre a marcha das categorias de socialização do valor e da generalização do trabalho abstrato presume a desarticulação permanente de práticas sociais que estejam para lá da forma social do Valor, Chico de oliveira (2003) já observava que a acumulação primitiva no capitalismo de periferia era algo estruturante e se marcava para além da despossessão como espoliação direta de determinados grupos sociais.

Tudo isso não quer dizer que os caipiras foram menos integrados, mas ao contrário, totalmente integrados ao movimento de formação nacional, mas de maneira dialeticamente negativa. E se ainda podemos ouvir o velho sussurro benjaminiano³³ nos chamando desde o fundo da sala, poderíamos perceber que é a partir dessa mesma negatividade que conforma esses sujeitos e sua relação particular com o modelo de modernização brasileira que se revela a objetividade da formação nacional. Desse ponto de vista, e com seus narradores, tudo isso aí que estamos vendo não é um erro do caminho, mas o próprio caminho, que não poderia dar em outra coisa senão em um museu de horrores.

33 Refiro-me as suas teses sobre o conceito de história: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o estado de exceção em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, percebemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso como uma noma histórica." Benjamin, 1994. p. 226.

Bibliografia

ADORNO, Theodor W. *Minima Moralia: Reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Atica, 1993.

ANDERS, Günther. *A ameaça atômica: reflexões radicais sobre a era nuclear*. São Paulo: N-1 edições, 2023.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e a história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito: estudos sobre o caipira paulista e a transformação de seus meios de vida*. São Paulo: Todavia, 2023.

D' ANDREA, Tiaraju. *A formação das sujeitas e dos sujeitos periféricos: cultura e política na periferia de São Paulo*. São Paulo: Editora Dandara, 2022.

MARICATO, Erminia (org). *A produção da casa (e da cidade) no Brasil Industrial*. São Paulo: Alfa Omega, 1982.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: livro 1: o processo de produção do capital*. São Paulo: UBU, 2025.

OLIVEIRA, Francisco. *Crítica da razão dualista*. São Paulo: Boitempo, 2003.

OLIVEIRA, Francisco. Um crítico na periferia do capitalismo. In. Elisa Cevasco, Maria; Ohta, Milton. (org). *Um crítico na periferia do capitalismo: reflexões sobre a obra de Roberto Schwarz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PRADO JR., Caio. *História e desenvolvimento: a contribuição da historiografia para a teoria e prática do desenvolvimento brasileiro*. São Paulo: Boitempo, 2021.

SAFATLE, Vladimir. *A ameaça interna: psicanálise dos novos fascismos globais*. São Paulo: UBU, 2026.

SOHN-RETEL, Alfred. *Trabalho intelectual e trabalho manual*. São Paulo: Boitempo, 2024.



Entre ruína e possibilidade

Memória histórica e ruptura revolucionária

Gabriel Teles

A ordem social vigente procura se apresentar como resultado natural do desenvolvimento histórico. A exploração aparece revestida pela linguagem da eficiência, a desigualdade é traduzida como mérito individual e a devastação ambiental surge como custo inevitável do progresso. Essa naturalização depende de uma operação decisiva: o controle da memória histórica. Quando o passado é reorganizado como sequência contínua que culmina no presente, a dominação adquire aparência de destino, e as relações sociais existentes passam a ser percebidas como se fossem desdobramentos necessários da própria história.

Contra essa linearidade, a memória histórica emerge como campo de combate. Nas *Teses sobre o conceito de história*, Walter Benjamin rompe com a ideia de progresso como narrativa neutra e cumulativa. A tradição dos oprimidos, segundo ele, revela que o estado de exceção não constitui simples desvio em relação à normalidade, pois ele acompanha a própria formação histórica da ordem social. A história oficial organiza as vitórias dos vencedores, seleciona acontecimentos, hierarquiza experiências e converte a continuidade da dominação em imagem de civilização. A memória insurgente, por sua vez, retorna às derrotas, não para fixá-las como lamento, mas sim para recuperar nelas os conflitos que a narrativa dominante tentou soterrar.

Essa inversão altera o horizonte político. O problema não consiste em restaurar o passado como forma idealizada, e sim em interromper o tempo homogêneo que transforma violência estrutural em continuidade legítima. Cada comuna esmagada, cada greve derrotada, cada levante sufocado carrega uma verdade histórica que não foi plenamente absorvida pela narrativa dominante. A memória, nesse sentido, não funciona como culto melancólico às ruínas. Ela atualiza conflitos, reinscreve experiências interrompidas no presente e mostra que a ordem existente resultou de enfrentamentos concretos, não de uma evolução pacífica.

A interrupção do tempo dominante exige mais do que uma recordação cronológica. Ela requer uma leitura crítica das camadas de esquecimento que sustentam a estabilidade aparente da ordem social. O progresso, apresentado como movimento inevitável, encobre a permanência da exploração e desloca para as margens o custo humano de sua própria realização. Ao recuperar as derrotas, a memória expõe aquilo que foi sacrificado para que a história dos vencedores pudesse aparecer como história universal. A lembrança dos vencidos, então, não acrescenta apenas novos personagens ao relato histórico; ela altera o próprio critério de inteligibilidade da história.

Quando Benjamin afirma que é preciso “escovar a história a contrapelo”, ele propõe uma mudança radical de perspectiva. Escovar a contrapelo significa olhar a história desde os campos de batalha social, desde os

bairros operários, desde as favelas e periferias, desde as revoltas sufocadas e desde os sujeitos que aparecem apenas como massa anônima nos arquivos da dominação. A memória insurgente restitui densidade histórica aos que foram silenciados pelo discurso oficial, deslocando o centro da narrativa dos palácios, tratados e instituições para os conflitos que constituem a vida social.

Essa restituição transforma a percepção do presente. Quando as derrotas deixam de ser vistas como encerramentos definitivos, o presente perde sua aparência de destino. Cada experiência revolucionária interrompida revela que a ordem existente já foi contestada e que sua continuidade dependeu de repressão, reorganização institucional, produção ideológica e recomposição econômica. A memória dissolve, assim, a aparência de inevitabilidade do mundo atual. Ela demonstra que o presente é resultado provisório de confrontos históricos e que sua forma atual permanece atravessada por tensões não resolvidas.

Além disso, a memória insurgente reorganiza a própria noção de continuidade. Aquilo que aparece como fracasso isolado pode ser compreendido como parte de uma sequência mais ampla de lutas. A Comuna de Paris, as greves de massa do início do século XX, os conselhos operários, as experiências autogestionárias e insurgências de distintos movimentos sociais formam uma cadeia descontínua de experiências que se comunicam pela persistência do antagonismo. Essa comunicação não depende de sucessos cumulativos, pois se sustenta na repetida emergência de sujeitos coletivos que desafiaram a forma social vigente.

Atualizar a memória como conflito implica assumir responsabilidade histórica. Recordar não significa permanecer preso ao passado, mas reativar possibilidades que foram interrompidas. A memória insurgente opera como força crítica que rompe o consenso e recoloca a luta no centro da análise. Ela não preserva ruínas como relíquias; identifica nelas a energia histórica capaz de atravessar o presente e de alimentar novas formas de imaginação política e organização coletiva.

Ruína e promessa: o passado como tarefa inacabada

O capitalismo desenvolveu forças produtivas inéditas e, simultaneamente, generalizou formas profundas de alienação, precarização e destruição social. Essa ambivalência revela que a história contém excedentes não realizados. Em *O princípio esperança*, Ernst Bloch identifica no “ainda-não” uma dimensão objetiva da realidade. O mundo social não se esgota em suas formas instituídas, pois carrega tendências, capacidades e necessidades que ultrapassam os limites da ordem existente.

O “ainda-não”, não designa fantasia subjetiva nem projeção voluntarista. Ele expressa aquilo que, na própria matéria social, encontra-se em estado de latência. Para Bloch, a realidade é processual, inacabada e atravessada por possibilidades que ainda não alcançaram forma histórica plena. A sociedade não coincide inteiramente consigo mesma. Suas estruturas abri-

gam virtualidades que tensionam o presente, sobretudo quando as capacidades humanas desenvolvidas entram em choque com formas sociais que as restringem.

Essa categoria está ligada ao que Bloch denomina consciência antecipadora. A esperança concreta nasce da percepção de que o presente não esgota o real. A arte, os sonhos diurnos, as utopias e as lutas sociais revelam fragmentos de futuro possível, não como escapismo, e sim como sinais de que a totalidade histórica permanece aberta. Em tais manifestações, aparecem desejos, imagens e projetos que condensam necessidades ainda não satisfeitas e formas de vida bloqueadas pela organização social vigente.

O “ainda-não” possui, portanto, fundamento material. Ele se ancora nas forças produtivas desenvolvidas, nas capacidades cooperativas do trabalho social e nas necessidades humanas que permanecem subordinadas à valorização do valor. Quando essas dimensões entram em tensão com as formas de dominação vigentes, abre-se um campo objetivo de transformação. O “ainda-não” indica que a história permanece inacabada e que o presente carrega, sob suas limitações, possibilidades reais de superação.

A promessa de uma sociedade emancipada não desapareceu, portanto. Ela foi capturada e deformada pela lógica da acumulação. O desenvolvimento técnico e científico poderia sustentar uma organização social orientada pela cooperação, pela redução do sofrimento e pela satisfação das necessidades humanas. Sob o capitalismo, entretanto, esse potencial permanece subordinado ao imperativo da valorização. A promessa inscrita nas capacidades sociais desenvolvidas converte-se assim em produtividade alienada, intensificação do trabalho, controle técnico e expansão de novas formas de dependência.

A memória histórica permite identificar essa fratura. O passado não se esgota em suas derrotas, pois contém experiências que apontaram para reorganizações radicais da sociedade. Os processos revolucionários do século XX, por exemplo, revelaram possibilidades concretas de transformação. Mesmo esmagadas, essas experiências não foram anuladas. Elas permanecem como tarefas inacabadas, como marcas de um futuro que não chegou a se realizar plenamente.

A ruína, nesse sentido, não é apenas vestígio do que foi destruído. Ela registra uma tentativa de emancipação interrompida. Examinar ruínas significa recuperar a energia histórica que ali se concentrou, compreendendo tanto as forças que permitiram sua emergência quanto os limites, derrotas e contradições que impediram sua continuidade. A promessa reside no ato de reconhecer nelas a prova histórica de que outras formas de organização social já foram ensaiadas para além da repetição vazia.

Historicidade da forma social e luta de classes

A memória insurgente encontra fundamento decisivo na crítica da economia-política. Em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, Karl Marx afirma que a tradição das gerações mortas pesa sobre o cérebro dos vivos.

A história retorna sob formas repetidas, ora como tragédia, ora como farsa. Essa repetição não indica circularidade simples; revela que as formas sociais possuem historicidade e que os agentes atuam em condições herdadas, atravessadas por conflitos anteriores, estruturas materiais e linguagens políticas sedimentadas.

Ao analisar o golpe de 1851, Marx demonstra que os agentes políticos recorrem a símbolos, vestes e vocabulários herdados para legitimar ações presentes. A invocação do passado não é neutra. Ela pode funcionar como máscara ideológica, conferindo grandeza histórica a rearranjos conservadores. O apelo a tradições revolucionárias, nesse contexto, pode ocultar processos de restauração, acomodação ou recomposição da dominação. A memória, portanto, também pode ser apropriada pela ordem que pretende neutralizar seu conteúdo crítico.

Essa instrumentalização não elimina a potência crítica do passado. Ao evidenciar a repetição histórica, Marx mostra que as formas políticas se sustentam sobre estruturas materiais específicas. Tragédia e farsa não são meras categorias morais; indicam diferenças entre condições objetivas, correlação de forças e possibilidades históricas concretas. Discursos semelhantes podem encobrir situações profundamente distintas. Por isso, a memória precisa ser analisada à luz das relações de produção, da luta de classes e das condições materiais que moldam sua apropriação.

Essa abordagem impede qualquer fetichização do passado. A revolução não pode ser repetida como ritual simbólico, pois cada conjuntura apresenta determinações próprias. Ainda assim, a repetição histórica revela a persistência de conflitos fundamentais. As classes sociais continuam se enfrentando sob novas formas institucionais, discursivas e organizativas. A memória insurgente reconhece essa continuidade estrutural sem reduzir a história a ciclo mecânico, visto que compreende que permanência e transformação se articulam de modo contraditório.

A formulação marxiana segundo a qual os homens fazem sua própria história, embora não a façam em circunstâncias escolhidas por si, aponta para a articulação entre agência e estrutura. A memória histórica não é um peso inerte. Ela influencia a ação coletiva, podendo restringir horizontes quando cristalizada como tradição rígida ou ampliá-los quando reinterpretada criticamente. A luta pela memória é também luta pelas condições subjetivas da transformação, na medida que determina quais experiências serão reconhecidas como possíveis, exemplares ou superadas.

Ao situar a repetição no interior da luta de classes, Marx indica que cada derrota contém aprendizado histórico. A tragédia do passado pode converter-se em farsa quando símbolos antigos são mobilizados sem correspondência com as condições materiais que lhes deram força. Examinar essas transições permite compreender limites estratégicos, identificar deslocamentos de conjuntura e reconhecer possibilidades emergentes. A memória insurgente, destarte, fundada na crítica da economia-política, transforma o passado em instrumento analítico para orientar intervenções no presente.

Em *O Capital*, por sua vez, Marx demonstra que o capitalismo na-

sce de processos violentos de expropriação e reorganização da produção. A chamada acumulação primitiva expõe a dimensão histórica da forma social capitalista. O capital teve início determinado, sustentado por transformações institucionais, coerções políticas e destruição de formas anteriores de vida. Essa historicidade impede que a ordem capitalista seja compreendida como expressão eterna da natureza humana ou como resultado espontâneo da troca mercantil.

A separação entre produtores e meios de produção foi imposta por cercamentos, expulsões camponesas, colonização, escravidão e legislação coercitiva. O trabalhador “livre” surge como produto histórico dessa ruptura: livre juridicamente para vender sua força de trabalho e, ao mesmo tempo, despossuído dos meios que permitiriam sua reprodução autônoma. A memória desses processos rompe a narrativa que apresenta o mercado como esfera neutra de trocas voluntárias e evidencia a violência inscrita na formação da liberdade burguesa.

Ao revelar a violência constitutiva do capital, Marx desmonta a ideia de que a ordem econômica expressa racionalidade natural. A propriedade privada dos meios de produção, o trabalho assalariado e a produção orientada pelo lucro são formas históricas específicas. Elas dependem de condições determinadas e se reproduzem mediante coerção econômica, jurídica e política. Reconhecer essa historicidade significa compreender que tais formas, embora profundamente enraizadas, não são eternas.

Se o capital emergiu por meio de transformação estrutural profunda, sua superação também implica reorganização radical das relações sociais. A memória da acumulação primitiva não apenas explica o passado, como também ilumina mecanismos contemporâneos de expropriação, precarização, financeirização e expansão territorial do capital. Ao tornar visível o nascimento violento da forma capitalista, frequentemente suprimido pela narrativa da origem pacífica do mercado, a crítica da economia-política fortalece a compreensão de que a forma social vigente é transitória e historicamente superável.

Assim sendo, a memória revolucionária não pode ser limitada à evocação de insurreições passadas, mas derivar do conteúdo de sua rememoração o fato de que a sociedade atual resulta da luta de classes. Cada direito conquistado, cada jornada reduzida, cada espaço de organização coletiva e cada limitação imposta ao poder do capital foram frutos de enfrentamento. Naturalizar o presente significa apagar esse processo. Recuperar a memória significa recolocar a luta de classes no centro da análise e da estratégia.

Contradições estruturais e possibilidade objetiva

A crítica econômica revela não apenas a exploração, como também os limites internos da acumulação. Em *Marx and Keynes* e em *Economic Crisis and Crisis Theory*, Paul Mattick demonstra que as crises expressam contradições próprias do processo de valorização. A dinâmica capitalista depende da produção e realização de mais-valor, e essa dependência produz

tensões recorrentes entre expansão produtiva, rentabilidade, concorrência, consumo, crédito e organização do trabalho.

A expansão do capital encontra obstáculos na própria produção de mais-valor. Periodicamente, esses limites assumem a forma de crises que exigem destruição de capital, reestruturação produtiva, concentração econômica e intensificação da exploração. Cada ciclo de recomposição reorganiza o sistema sem eliminar suas tensões fundamentais. A estabilidade alcançada após uma crise, portanto, carrega as condições de novas instabilidades.

A memória das crises anteriores permite compreender que a estabilidade aparente é sempre transitória. Ela fornece instrumentos para analisar respostas políticas e sociais às rupturas econômicas, mostrando como greves gerais, revoltas populares e processos revolucionários frequentemente emergiram em contextos de desorganização da acumulação. A crise não produz automaticamente emancipação, pois também pode alimentar saídas autoritárias, regressivas ou nacionalistas. Ainda assim, ela desestabiliza consensos e expõe a fragilidade de formas sociais que pareciam consolidadas.

A possibilidade revolucionária não nasce da vontade isolada. Ela se inscreve nas contradições materiais, nas formas de organização coletiva e na capacidade de interpretar historicamente a crise. A memória histórica permite reconhecer quando determinadas contradições alcançam intensidade capaz de produzir ruptura, bem como avaliar os riscos de respostas que apenas reorganizam a dominação em novas bases. Sua função estratégica reside em articular diagnóstico econômico, experiência histórica e intervenção política.

Para Mattick, o recurso a políticas estatais e à expansão do crédito não suprime a lógica da crise, apenas desloca suas manifestações no tempo e no espaço, atenua sintomas imediatos e reorganiza provisoriamente as condições de acumulação. A intervenção pública pode conter colapsos momentâneos, sustentar demanda ou salvar capitais específicos sem, contudo, alterar a estrutura fundamental da produção orientada pelo lucro. A acumulação continua dependente da exploração do trabalho vivo e da realização de mais-valor no mercado.

Quando a rentabilidade se estreita, o capital reage com reorganizações profundas. Processos de concentração, inovação tecnológica, desregulamentação e precarização do trabalho tornam-se mecanismos de recomposição. Essas medidas podem restaurar temporariamente a rentabilidade, ao custo de ampliar desigualdades, instabilidades e tensões sociais. A crise reaparece sob novas formas, frequentemente deslocada para outros territórios, setores, classes ou temporalidades.

A leitura das crises como expressão estrutural modifica o horizonte político. Se as rupturas econômicas pertencem à dinâmica do sistema, a instabilidade não pode ser tratada como desvio excepcional. Ela constitui elemento permanente da acumulação capitalista. Essa compreensão desloca o debate da condenação moral dos excessos para a análise das determinações objetivas que produzem tais excessos como parte regular do funcionamento do capital.

A memória histórica registra que momentos de intensificação da crise abriram espaços para reorganização política da classe trabalhadora. Esse processo nunca é automático. Crises podem produzir medo, fragmentação, competição entre trabalhadores e fortalecimento de projetos conservadores. Contudo, elas também revelam fissuras, desorganizam expectativas e tornam visível a dependência da ordem social em relação a relações de exploração. A percepção dessa fragilidade pode fortalecer a ação coletiva consciente quando encontra organização, elaboração estratégica e horizonte político.

Além disso, a experiência acumulada das respostas passadas às crises fornece lições decisivas. Reformas parciais, pactos sociais e reorganizações institucionais mostraram-se capazes de recompor temporariamente a estabilidade. Essas soluções, entretanto, não eliminaram a base contraditória da acumulação. Reconhecer seus limites impede ilusões reformistas e permite distinguir conquistas defensivas necessárias de estratégias que confundem estabilização do sistema com superação de suas determinações fundamentais.

Compreender a crise como expressão estrutural recoloca a questão da organização revolucionária em bases materiais. A ruptura não depende apenas de indignação ou mobilização episódica: ela exige articulação entre análise econômica rigorosa, memória das experiências históricas e construção de formas coletivas de ação. Quando contradições objetivas e consciência estratégica convergem, a possibilidade deixa de ser abstração e se converte em tarefa histórica concreta.

Memória como estratégia

Entre ruína e possibilidade, a memória atua como mediação estratégica. Ela conecta gerações de luta, identifica limites concretos e resgata experiências organizativas. Sem memória, cada geração recomeça sob condições de isolamento histórico, como se cada conflito fosse inaugural. Com memória, a experiência acumulada torna-se instrumento consciente, permitindo que o passado funcione como orientação crítica, não como peso paralisante.

Essa mediação exige método. A memória revolucionária não idealiza derrotas nem transforma fracassos em mitologia. Ela examina causas, impasses e limites estruturais. Reconstrói processos concretos, analisa decisões políticas, identifica condicionamentos econômicos e reconhece contradições internas. Ao fazê-lo, fortalece a capacidade coletiva de intervenção informada e impede que a lembrança das lutas se converta em celebração abstrata.

É nesse ponto que a dialética assume papel decisivo. Longe de ser um esquema abstrato, ela opera como método de leitura das contradições reais. Ela permite compreender que aquilo que parece sólido contém fissuras e que aquilo que parece eterno resulta de confrontos históricos sedimentados. A memória, quando orientada por essa perspectiva, deixa de ser narrativa acumulativa e converte-se em análise crítica da forma social.

Transformar a memória em força material significa incorporá-la à

organização coletiva e às práticas institucionais. A história permanece aberta porque as contradições permanecem ativas. O passado não é peso morto; é energia latente que se manifesta nas disputas contemporâneas. Ao reconhecer essa latência, a memória permite perceber que conflitos atuais não surgem no vazio, pois se inscrevem em uma continuidade histórica marcada por antagonismos recorrentes e formas renovadas de dominação.

Essa continuidade possui dimensão pedagógica. Ao recuperar processos complexos, a memória amplia o horizonte de compreensão do presente. Experiências organizativas anteriores, com seus acertos e limitações, oferecem parâmetros para avaliar escolhas atuais. Não se trata de repetir modelos, mas sim de elaborar criticamente trajetórias, distinguindo entre condições específicas de cada conjuntura e elementos estruturais que persistem sob novas formas.

Ao mesmo tempo, a memória contribui para recompor vínculos coletivos em contextos de fragmentação social. Ela demonstra que tensões contemporâneas não se resumem a episódios isolados, pois contém expressões reiteradas de antagonismos estruturais. Essa percepção reduz a sensação de isolamento e favorece articulações mais amplas, baseadas em consciência histórica compartilhada. A experiência anterior das lutas torna-se, assim, recurso político contra a dispersão produzida pela própria dinâmica social do capitalismo.

A mediação da memória atua ainda no plano analítico, permitindo diferenciar limites estruturais de erros contingentes, condicionamentos objetivos de escolhas estratégicas. Ao examinar o passado com rigor, amplia-se a precisão da intervenção presente. O aprendizado histórico não elimina incertezas, porém eleva o nível de consciência sobre as possibilidades e riscos envolvidos em cada decisão. Essa é uma função decisiva da memória revolucionária: ampliar a capacidade de julgar a conjuntura sem se submeter ao imediatismo.

Há também uma dimensão ética que atravessa esse processo. A memória reconhece o esforço, o sofrimento e a persistência daqueles que enfrentaram condições adversas. Esse reconhecimento impede a trivialização das derrotas e preserva a dignidade das experiências coletivas. Ele reforça a responsabilidade histórica diante das possibilidades herdadas e das tarefas ainda abertas, evitando tanto o esquecimento conformista quanto a romantização acrítica do passado.

Entre ruína e possibilidade, portanto, a memória sustenta a percepção de que nenhuma forma social é definitiva. Ela não oferece garantias nem projeta certezas. Sua força reside em reafirmar a historicidade do presente e a abertura do futuro. Ao manter viva essa consciência, a memória fortalece a capacidade de agir de maneira crítica, informada e coletiva diante das tensões que atravessam a sociedade.

Assim, a memória histórica deixa de ser contemplação retrospectiva. Ela se converte em princípio organizador da reflexão e da prática social, articulando passado e presente em uma perspectiva de transformação que reconhece tanto os limites quanto as potencialidades inscritas na realidade histórica.

Bibliografia

BENJAMIN, Walter. *Teses sobre o conceito de história*. Em: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. (Obras escolhidas, v. 1).

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Tradução de Nélio Schneider. Rio de Janeiro: EdUERJ; Contraponto, 2005. 3 v.

MARX, Karl. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: O processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MATTICK, Paul. *Marx and Keynes: os limites da economia mista*. Lisboa: Antígona, 2013.

MATTICK, Paul. *Economic crisis and crisis theory*. London: Merlin Press, 1981.



Ensaio de uma Pintura

Guilherme Paiva Seidel

Estava em um subterrâneo, onde jaziam distribuídas, em série poética, marionetes, estátuas e manequins. Repousavam sob os ombros uns dos outros suas mãos mecânicas, numa espécie de fila em ciranda. A caverna era circular, ainda que de forma acidentada. Em suas paredes, bem iluminadas e em pedra bruta, tinham uma cor areia e aspecto enrugado. Em suas paredes, estavam penduradas tapeçarias sem ordenação clara, mais se assemelhavam aos tapetes com suas franjas douradas que bandeiras. Em suas paredes, os tapetes da casa onde cresci.

Pode ser que na caverna houvesse uma clarabóia, mas eu não a podia ver. Em minha frente, em sua parede norte ou sul, localizava-se uma rampa natural. Nela estavam colocadas pequenas pedras escuras sob as quais firmava meus pés. À medida que subia, percebia que as marionetes não permaneciam exatamente onde eu as deixara. Não se moviam, ao menos não de modo que eu possa descrever, era como se o espaço tivesse sido reavaliado na minha ausência. Seus braços continuavam apoiados uns nos outros, formando uma comunidade imóvel, cuja finalidade era permanecer assim, sustentando-se sem saber porquê. O ar tornava-se mais denso. Não havia odor, mas uma espessura que dificultava a respiração e fazia de cada inspiração um esforço maior. Pensei em voltar, mas a rampa não oferecia uma imagem confiável do caminho já percorrido; vista de cima, parecia sempre inaugural, como se nunca tivesse sido usada. Em determinado ponto, tive a impressão de que a subida não me elevava, apenas prolongava o tempo. As paredes, com seus tapetes familiares, começaram a exhibir dobras que eu não lembrava da casa de infância.

Cheguei a um patamar que não podia ser chamado de saída. Era apenas uma interrupção da rampa, um espaço suficiente para que alguém permanecesse em pé sem cair. A clarabóia, se existia, cumpria sua função sem jamais se mostrar, e talvez fosse isso o que a tornava indispensável. Permaneci ali por algum tempo, esperando que algo se esclarecesse. Surgiu, sem aviso, um romano de cabelos brancos. Tinha o cabelo cortado à moda dos soldados, usava uma capa similar aos tapetes das paredes e perguntou-me:

- É uma peça francesa? - E, então, disse em francês um nome incompreensível.
- Sim, é uma peça francesa. - Respondi, sem nenhuma hesitação.

Não sei por qual motivo, mas queria muito causar uma impressão favorável àquele homem. No limite, éramos os únicos espectadores de minha peça. Perguntei-lhe, então, seu nome e ele me disse o meu. Perguntei-lhe, então, meu sobrenome e ele me disse o meu. Outro.

- Você é um primo distante? Meu primo?
- Sou você. - Me respondeu.

Após dar sua resposta, desapareceu. Caminhei para a rampa e o acompanhei de alguma forma, com a sensação ambígua da presença. Cheguei ao lado de fora com a realização de que conhecia a vida corrida daquele homem sem, no entanto, ter memória de nenhum momento em particular. No exterior Havia luz suficiente para distinguir formas, embora não houvesse uma fonte visível, e o chão mantinha a mesma textura da rampa, apenas mais plano, como se a subida tivesse sido um ensaio e não uma transição. Olhei em volta esperando reconhecer algum traço do mundo, mas tudo parecia ter sido deposto antes de mim, com a indiferença de quem não espera ser reconhecido. A sensação de acompanhar aquele homem persistia. Eu sabia, por exemplo, que ele se levantava cedo sem motivo claro, que se atrasava mesmo quando partia com antecedência, que falava pouco e, ao falar, tinha a impressão de estar sempre corrigindo algo que já fora dito por outros. Tinha as notas marginais de um processo que eu não testemunhei.

Já do lado de fora, vi o que deveriam ser os guardas da gruta destruídos. Seus cadáveres pareciam ter sido desfigurados por algum animal selvagem enraivecido. Os órgãos à mostra estavam retalhados com cortes largos e irregulares. Eu sabia que o responsável por isto era aquele homem que conheci do lado de dentro da gruta. Este homem era um demônio e meus manequins usavam armadura. O lado de fora era desagradável, o cheiro era insuportável e o dia escaldava em um tom poluído. Tentei me afastar dos corpos, mas percebi que o espaço se organizava em torno deles. Cada passo que eu dava parecia reconduzir-me à cena, como se os cadáveres fossem um centro provisório ao qual tudo retornava. Pensei em chamar ajuda, mas não havia ninguém a quem recorrer, e mesmo que houvesse, não saberia explicar o que precisava ser socorrido.

Quando me dei conta, havia partido às memórias daquele homem. Sua morte.

O romano cavalgava vigorosamente sem coincidir consigo mesmo, esporeava o cavalo com violência que marchava desenfreado em meio a um sangrento campo de batalha, onde não haviam lados opostos bem definidos. Cavalgava não como homem, mas como um demônio de largas presas em formato de lança. Sua marcha era sublime, terrível como a tempestade em um dia de chuva solitário e sem abrigo. Seu ritmo musical era como o do conceito, e flechas se quebram inúteis contra os pés de seu corcel como pinceladas frágeis demais para deixar uma marca em uma tela. O demônio começou, então, a emitir um som seco, uma escova raspando na argila. Sua garganta se dilatou e as artérias de seu pescoço pulsavam violentamente. O eco que emitia foi se tornando grave e profundo e, nesse mesmo movimento, terminava e recomeçava cada vez menos intercalado. Seus finais eram agudos como o chiar de uma criança atormentada. Estava rindo. Uma flecha interrompeu a melodia, atingindo-o o cavalheiro em seu olho esquerdo, de onde escorria um líquido espesso e escuro que eu sabia ser tinta. Assim, disse, sem cessar a cavalgada, com uma voz infamiliarmente humana:

= Uma sombra em meus olhos.

Nesta breve hesitação, foi interceptado por um pequeno grupo de lanceiros que feriram mortalmente sua montaria. O cavalo cambaleava no mesmo lugar e o desespero me corroía. Uniu-se ao cavalo e abriu suas longas asas, repletas de fissuras e falhas na pele acinzentada, espalhando toda a carne e a tinta ao seu redor. Naquele mesmo instante, tornou-se uma gravura que me contaram e todo seu entorno acinzentou e se suspendeu. Era como se houvesse alcançado o tempo e o tivesse devorado, junto com a mediação que cavalgava.



Imagens utilizadas:

Capa: Our Galaxy, Illuminated by Supra-Light, 1907 em sobreposição à Esaias van Hulsen, 1617

Memória da dialética: Raffaele Mainella, 1907

Repetição Histórica: Jean Lecomte du Nouÿ, 1874

O racismo como Não-Reconhecimento: Ceremonial Attire, 1818–21

Degradação social e dessubstancialização formal da arte: Odilon Redon, 1882

Sete Fôlegos de um livro: Hippolyte Baraduc, 1913

Entre ruína e possibilidade: Hippolyte Baraduc, 1913

Ensaio de uma pintura: Mathew Brady, 1844–60 e Louis le Breton, 1863

Contra-capas: Esaias van Hulsen, 1617

Diogo Leme da Silva: graduando em Letras pela Universidade de São Paulo (USP), onde pesquisa com financiamento do Programa Unificado de Bolsas (PUB) a incidência da pi-xação como prática artística marginal na teorização estética adormiana, sob a orien-tação de Virginia Helena Ferreira da Costa, professora do Departamento de Filosofia.

Figio Maduro: é a doçura em decadência, ternura em apodrecimento, o que não o define tanto quanto ser um escritor e pesquisador de poesia. É a entidade incorporada à consciência em estado de alteração e ao corpo-objeto do transe poético de Arthur Tadeu Di Gregório Cardoso, graduando em Letras Português/Francês pela Universidade de São Paulo (USP), em que pes-quisa crítica literária e romance francês com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), analisando comparativamente ensaios e a obra romanesca de Leyla Perrone-Moisés, Alain Robbe-Grillet e Roland Barthes no que se conformou chamar de “exploração estrutural” ou desejo da escritura, moldando novos modos do fazer literário e crítico.

Gabriel Panfilo Donaire: conhecido pelo nome artístico *eukalipto*. Foi o designer responsável pela diagramação e identidade gráfica da revista. Seu projeto investiga as interseções e contra-dições entre a natureza e a linguagem; A busca por aquilo que é indefinível.

Gabriel Teles: doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo e, atualmente, de-senvolve pesquisa em estágio pós-doutoral na Universidade de Brasília. Atua como editor das revistas Sociedade e Estado (UnB) e Cadernos Ibero-Americanos de Direito Sanitário – CIADS (Fiocruz). Coordenador do Centro de Estudos sobre o Colapso Social (CECS).

Guilherme Paiva Seidel: graduado e licenciado em Filosofia na FFLCH/USP; gradua-do em Contabilidade na ESAGS/FGV. É membro do Fórum Lacaniano do ABC Paulista.

Lucas Panfilo Donaire: bacharel em Matemática Aplicada e mestrando em Probabilidade e Es-tatística pela Universidade de São Paulo (USP), onde pesquisa epistemologia através da Neu-rociência Computacional, particularmente pela teoria do Processamento Preditivo, em diálo-go com seus estudos de filosofia, dos quais prevalecem as leituras de Hegel, Marx e Adorno.

Marx Pereira Saraiva: graduando em Geografia na UNIFESP. É pesquisador no Centro de Es-tudos Periféricos (CEP). Atualmente é bolsista de iniciação científica PIBIC (CNPQ), desenvol-vendo pesquisa sobre a crítica da economia-política marxiana com enfoque no conceito de crise.

Murilo Netto: Bacharel em Filosofia pela FFLCH-USP, onde desenvolveu pesquisas sobre Hegel e sobre Lacan. Atualmente está no Mestrado do mesmo programa, onde pesquisa Hegel e filosofia da linguagem sob a orientação do profes-sor Vladmir Safatle. Estudante do The New Centre for Research and Practice e coordenador do Grupo de Estudos Lacanianos da USP.

