



NILISMO PÓS-ORGÍACO

Luiz Carlos Mariano da Rosa
marianodarosalettras@uol.com.br

São Paulo - SP

2009



NILISMO PÓS-ORGÍACO

Luiz Carlos Mariano da Rosa¹
marianodarosaletras@uol.com.br

RESUMO: Tateando as raízes do arcabouço da perspectivação marxista, o artigo em questão, detendo-se inicialmente nas fronteiras da circunscrição do trabalho, empreende uma leitura que pretende pôr em relevo a inter-relação que envolve o movimento do pensamento materialista dialético e o contexto sócio-histórico-cultural, do qual emerge os eixos paradigmáticos de “modos de produção” e “luta de classes”, em suma, que, sustentando a interpretação de uma realidade dita concreta, tanto quanto consequencialmente a proposta da sua (re)construção, embora em nome da violência, reclamam um “metabolismo” que suscite a essência que escapa aos liames epidérmicos da ideologia, tendo em vista o risco que representa a perda de densidade da constitutividade social (como o diagnostica Baudrillard) que, refém do hiper-realismo que caracteriza a vivencialidade pós-moderna, “vomita” qualquer silhueta de consciência, não se inclinando senão para o horizonte da indiferença, como sintomatiza o texto da epígrafe, que justifica, enfim, a recuperação do significado do marxismo, que Althusser defende e que converge, pois, para o acontecimento que se impõe na fala bourdieusiana: “(...) O que o mundo social fez, o mundo social pode, armado deste saber, desfazer.”² O título do artigo supõe o caráter emergencial que o referido processo demanda.

Palavras-Chave: Trabalho – Materialismo – Hiper-realidade - Marxismo.

Aspectos Introdutórios

Tendo como referencialidade o trabalho, Hegel pressupõe que na circunscrição da existencialidade socioeconômica a relação desenvolvida entre os seus arquétipos, a saber, o senhor e o escravo, estruturaliza-se pela interdependência, tendo em vista a necessidade de administrar os recursos da natureza, fenômeno que o processo de construcionalização da cultura (realidade) demanda caracterizando a diferencialização entre o homem e o animal, pois se este é refém dos determinismos da circunscrição natural, aquele torna-se capaz de transcendê-los à medida que a experiencialização que a sua ação engendra produz o mundo,

¹Poeta, investigador e ensaísta (autor de O Todo Essencial / Universitária Editora – Lisboa / Portugal).

²BOURDIEU, Pierre. *A Miséria do Mundo*. 1993. In CATANI, s/d, p. 81.



tanto quanto a si mesmo, carregando consigo a transformação do contexto.

Nessa perspectiva, se na hierarquizacionalidade da estrutura socioeconômica (e, por extensão, política, cultural, histórica) o senhor (arquetipificação que traz como fundamento a prevalência deste sobre o seu “semelhante” através da imagística de um confronto do qual se torna “vencedor”) utiliza-se da instrumentalidade do escravo, o qual cumpre então a função de enfrentar, em seu nome, os desafios da natureza, dominando-a, exercendo, em suma, neste processo, as suas potencialidades, auto-afirmando-se, pois, como um ser de liberdade, recuperando a condição perdida, visto que nessa relação quem o sujeita descobre a imprescindibilidade da sua participação na existencialidade socioeconômica, o que, afinal, configura que mais do que figuras antagonizadas pela dinamicidade da realidade ambas convergem para a complementaridade.

Contrapondo-se, pois, ao idealismo que caracteriza a história da filosofia, cujo clímax é corporificado pelo pensamento hegeliano, que identifica a Razão com a totalidade do real, sob a égide de “o que é racional é real e o que é real é racional” (Princípios da Filosofia do Direito. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 179), Marx defende que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser”, mas “é o ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (In ARANHA; MARTINS, 1995, p. 119), rompendo com a estruturalidade da tradição que repugna o devir concreto, a ação, a práxis, o trabalho, em suma, em torno do qual construcionaliza uma perspectiva que o assinala como fundamento do fenômeno da alienação³.

Da Existência - Da (auto)produção ao consumo

Pressupondo que, embora consubstancializando uma tarefa coletiva, um compromisso social, enfim, ao trabalho, como a qualquer atividade humana, em síntese, se impõe a idéia da autoprodução da existência, não se circunscrevendo, pois, à noção de produtividade que estigmatiza o “homo faber”, mas, transpondo tais fronteiras, encaminha para a concepção de que o homem deve trabalhar para si, no sentido de construir-se a si mesmo homem, tendo em vista que a alienação, característica de um trabalho cujo produto escapa-lhe, promove a sua desumanização.

É neste contexto de investigação que Marx identifica a relacionalidade que envolve

³ Do latim “alienare”, “alienus”, que significa “que pertence a um outro” – e outro é “alius”, que, sob determinado aspecto, desvela o sentido: “transferir para outrem o que é seu”.



mercadoria e trabalhador sob o ângulo do fetichismo⁴ daquela em contraposição consequencial à reificação⁵ deste último, interpretando o primeiro fenômeno como o processo que atribui vida à um ser inanimado [produto], visto que os valores de troca subestimam os valores de uso, determinando as relações humanas, e pelo segundo, no percurso em que as formas abstratas (dinheiro, capital), mais do que instituir a intermediação inter-individual, se onipotencializam, à coisificação do homem, “mercadorialogizado”, enfim, à medida que a sua força de trabalho ganha, tal qual um produto, um preço, “inautenticizando” a sua existencialidade em prol do sistema capitalista.

Estabelecendo uma leitura interpretativa que distingue valor de uso e valor de troca - “tempo de trabalho socialmente necessário para produzir uma mercadoria” (In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 268) -, Marx denuncia que o salário corresponde não ao produto do trabalho, mas ao conjunto das faculdades físicas e intelectuais que põe em funcionamento, a força de trabalho, em suma, cuja utilização, excedendo o período que a sua reprodução reclama, possibilita ao empresário a obtenção de uma “mais-valia”, valor que o operário gera além do agregado à sua força de trabalho (representando um “produto”, enfim, pelo qual o capitalista não paga equivalente algum), fatores que, estruturalizando o intercâmbio entre o capital e o trabalho, constituem o mecanismo de exploração do capitalismo, sedimentando a arquetipificação das figuras que interagem no processo produtivo, a saber, o operário (trabalhador) e o empresário (capitalista), tanto quanto a abísmica ruptura que entre ambos se consolida, não só quanto a questão socioeconômica, mas política, histórica, cultural, enfim.

Opondo-se às nuances que caracterizam o materialismo, seja o antigo (atomismo), seja o moderno (mecanicismo), Marx propõe uma vertente de caráter histórico, tornando equivalente de “matéria”, nesta perspectiva, a infra-estrutura econômica (ou modo de produção) que, abrangendo as forças de produção e as relações inter-individuais e intergrupais que em função do processo produtivo são realizadas, guarda correspondência, através de uma relação dialética e histórica, com a superestrutura do complexo social (fundamentada pelos fenômenos de consciência – representações, interpretações -, que sinonimizam a base “ideológica”, traduzindo o lugar dos indivíduos e dos grupos no modo de produção).

⁴ Se “feitiço” (ou “fetiche”), nas atividades religiosas, representa um objeto que carrega a predicação de um poder sobrenatural, fetichismo, no âmbito da psicologia, significa a perversão que, no tocante à satisfação sexual, demanda a visão (ou contato) com um determinado objeto (perfazendo um desvio do interesse sexual, em suma), cuja inter-relação, envolvendo o fetichismo da mercadoria, converge para tornar “animado”, “humanizado”, aquilo que em si não tem vida.

⁵ Do latim “res”, “coisa”.



Das sociedades primitivas, fundamentalizadas pela “comuna primitiva”, que caracteriza os meios de produção, as áreas de caça, os produtos, como “propriedades comuns”, ao patriarcalismo (que traz em seu contexto como condições de existência a propriedade de família, as funções de classe – autoridade patriarcal - e o direito hereditário através da filiação paterna); do modo de produção patriarcal ao modo de produção escravista (que tem com pressupostos a propriedade privada, a antagonização entre senhores e escravos, além da separação entre atividade intelectual e trabalho manual]; do modo de produção escravista [típico da Antiguidade grega e romana) ao feudalismo (cuja base econômica se circunscreve ao monopólio dos meios de produção exercido pelo senhor feudal); do modo de produção feudal ao capitalismo (síntese da contradição entre o senhor feudal – tese – e o servo – antítese, e que traz como protagonistas o burguês e o proletário). Eis o percurso dialético, identificado por Marx, engendrado pelo antagonismo que opõe os grupos de indivíduos cujos interesses, no seio das relações de produção, são inconciliáveis, designado como “luta de classes”, pois, a lógica do qual, em face da economia moderna, segundo a sua perspectiva, acena, em nome da intensificação desse oposicionalismo, para a autodestruição. O comunismo, que, em síntese, caracteriza-se pela abolição da propriedade privada dos meios de produção, tanto quanto pela extinção da divisão da sociedade em classes, além da dissolução do Estado, eis o ideal que a teoria marxista construcionaliza.

Impondo-se como um instrumento de investigação da realidade através dos pressupostos da dialética e do materialismo, cuja dinamicidade circunscreve-se às condicionalidades das relações históricas, a perspectiva marxista sublinha a produção social da vida como fundamento da existencialidade humana (sociopolítica, econômica, histórica, cultural) que, justificando a correspondência entre relação social de produção e modo de produção, engendra do corpo jurídico à forma política, construcionalizando um arcabouço (estruturalizado por fenômenos tais como religião, filosofia, moral, arte, etc.) que determina as maneiras de ser, pensar e agir, os comportamentos e as condutas, a consciencialidade, afinal.

No entanto, convém notar que o advento da mídia possibilita a incorporação de novos mecanismos de funcionamento da sociedade, cuja dinamicidade, superestimando as imagens no arcabouço da cultura de massa, fundamentaliza uma estrutura de relações sociais que se circunscreve à onipresença da instrumentalidade comunicacional que, dissipando as fronteiras entre realidade e ilusão, transforma a sociedade de consumo em sociedade de simulação, engendrando o fenômeno diagnosticado por Baudrillard que alerta que “já não nos



encontramos no drama da alienação, estamos no êxtase da comunicação” (Les stratégies fatales, p. 93. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 58).

Perdendo a referencialidade identitária do trabalho (que no mundo pós-moderno, de acordo com o pensamento baudrillardiano, não encontra mais eco, sentido, deixando de ter valor em si, aparecendo como mais “um signo entre outros”), eixo da análise marxista, característica da organização social construcionalizada na transição do feudalismo para o capitalismo (impulsionada, a partir do séc. XVIII, pelo movimento de mecanização da indústria), a sociedade pós-industrial substitui a produção pelo “consumo x informação”, tornando-se “hiper-real”, implicando uma estruturalidade que se dissolve na comunicação, “êxtase das funções e dos objetos na sua legibilidade, transparência generalizada, expressão livre, revelação do oculto e do recalcado, fluidez, disponibilidade, solicitação incessante” [BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 58], fatores que se conjugam, interseccionando-se para transpor os termos da lógica da mercadoria e do mercado, segundo a perspectiva baudrillardiana.

Escapando do real (convertido, neste processo, em “fantasma obsidiante”) e imergindo na lógica infernal da produção de simulacros, o consumo (desde sempre simbólico, inclinando-se, em suma, para os signos que assedia), que na sociedade de consumo transforma todos os aspectos negativos em positivos na medida em que engendra o mito da produtividade, sucumbe à “simulação gigantesca, técnica e mental” que se impõe no contexto pós-moderno, no qual a produção, excedendo o nicho da lei da troca (inexistente ao nível das formações sociais modernas), naufraga em um pântano de imagens, informação, comunicação, de cujas profundezas ecoam infundavelmente:

[...] tudo se diz, tudo ganha força ou forma de símbolo, mas, como iconoclastas de um novo gênero, fabricamos uma profusão de imagens em que já nada há a ver [imagens digitais, vídeos, artes audiovisuais, etc.], imagens sem traços, sem sombras, sem consequências (BAUDRILLARD, Jean. La guerre du Golfe n' a pas eu lieu, Galilée, 1991. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 58).

Contrapondo à produção⁶ a sedução⁷ (que desvia, introduzindo a realidade no jogo dos simulacros), que transforma os seus efeitos em um processo de encantamento que envolve uma necessidade que se sobrepõe à causalidade, encaminhando-se para uma fronteira sem

⁶ “Produzir significa forçar algo que é de outra ordem, da esfera do secreto e da sedução, a materializar-se” (BAUDRILLARD, Jean. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 59).

⁷ “Sedução: Com seus rituais ambíguos, opõe-se ao conceito de 'sexual' – este está associado à produção. A sociedade burguesa teria subvertido a ordem original, em que a sedução viria primeiro. (...)” (FOLHA DE S. PAULO, 2007, p. 5).



regresso, Baudrillard compara ao arcabouço artificializado da imagem de saturação superficial das luzes de Las Vegas as formas desérticas da (pós)modernidade da sociedade hiper-realista (mundo dos simulacros fundamentalizado pela imagística construída pela TV e pelos meios de comunicação de massa), que, em nome do obsceno (dimensionalidade onde através da “fusão do mesmo com o mesmo” o vazio transparece), exercendo fascínio sobre os homens, traz em si o poder de tudo converter à indiferença, eclipsando o sentido, seqüestrado pela circunscrição imediata das aparências, convergindo para a intersecção que envolve êxtase e desaparecimento: tudo, “como o dinheiro (ou qualquer outro domínio, política, poder, etc.), é seduzido no jogo” (BAUDRILLARD, Jean. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 61), desaparecendo enquanto valor e ressurgindo como aparência, “rendido à sua aparência pura”.

Nesse contexto que esboça o desenho da silhueta de um sistema de caráter niilista, no qual a hiper-realidade⁸ substitui a sociedade de classes [do trabalho], e que em seu arcabouço traz a sobreposição das ideologias pelos simulacros⁹ além da impossibilidade de estabelecer a diferencialização envolvendo economia e vivencialidades “reais” daqueles (dos simulacros, que essencializam a simulação, confundindo realidade e ilusão), a perspectiva marxista, em face da sedimentação fundamentalista da sua análise, refém de conceitos que tendem, no percurso histórico, à rarefação, se mantém sob o risco de se ocultar como um signo da utopia, visto que a economia e a história não funcionam segundo os parâmetros que supõe.

Sobretudo no capitalismo moderno, um conceito como ‘mais-valia’ (...) não pode ser a chave explicativa do ‘sistema’. A acumulação do capital na mão de uma classe dominante não vem mais apenas da exploração da mão-de-obra operária, forçada a produzir mais mercadorias em menos tempo. Os ganhos de produtividade dependem mais ainda da tecnologia, do grau de conhecimento e inovação aplicado numa cadeia produtiva, e da competição, da habilidade administrativa de explorar mercados de consumo promissores. O motor da história não é, portanto, a luta de classes, a dominante e a dominada. A busca do lucro pode favorecer a cartelização, sim, mas os Estados desenvolvidos têm recursos institucionais para zelar pela competição e qualidade. E o sistema financeiro, com toda sua instabilidade, dá acesso a uma liquidez supranacional que Marx jamais imaginaria possível, pois tinha certeza de que o lucro geral tenderia a zero no futuro (PIZA, 2005, p. 3).

Invertendo a filosofia hegeliana, da qual subtrai o conceito de dialética [cujo

⁸ “Hiper-realidade: É o mundo dos simulacros em que as pessoas vivem, a sociedade de imagens – idealizadas pela TV, rotuladas pelos meios de comunicação de massa e distantes do cotidiano do trabalho – que substitui a sociedade de classes e do trabalho” (FOLHA DE S. PAULO, 2007, p. 5).

⁹ Simulacro: Enquanto o mundo moderno era organizado em torno da produção, o mundo pós-moderno é regulado pela reprodução, pela simulação. Diferentemente da imitação ou do fingimento – casos em que a diferença entre produto e realidade se mantém –, o simulacro (a TV, a realidade virtual) confunde realidade e ilusão” (idem).

movimento se desenvolve em três etapas, a saber, tese, antítese e síntese], o pensamento marxista, no entanto, guarda relacionalidade com o organicismo que caracteriza tal perspectiva que, em suma, concebendo a realidade como uma rede constituída de nós indissolúveis, definitivos, se naquele (Hegel) converge para a pressuposição do Estado como o cume da síntese do Espírito objetivo (espírito exterior do homem enquanto expressão da vontade coletiva por meio da moral, do direito, da política), neste último (Marx) o Estado é um mal que deve ser extirpado, reclamando, tal evento, a luta contra o poder da burguesia através da revolução.

Se a “anarquia feliz” é um ideal que remete ao “Mito do Bom Selvagem”¹⁰ (Rousseau), constituindo, pois, a consciência mítica do homem, a “revolução” (“bellum omnium contra omnes”?) que demanda sintomatiza a razão pela qual a sua crítica perde o efeito (diante da natureza metamorfósica do capitalismo que no nicho pós-moderno veste a “fantasia” que Baudrillard identifica), cuja eficácia, inicialmente à altura do combate ao veneno do “laissez-faire, laissez-passer”¹¹ não deixa de engendrar as reações colaterais que a intoxicação do “estatismo” traz, concorrendo, como aquele fenômeno, tendo em vista a relação que cada qual guarda, de uma forma ou de outra, com a imagística do “Panopticon”¹², para a “vitimização” humana, em suma.

[...] A teoria de Marx não dá suficiente importância à vida interior dos indivíduos. E é apenas por meio da mútua compreensão dessas vidas interiores que poderemos marchar todos juntos um dia (SEYMOUR-SMITH, 2004, p. 488).

Da Violência - Da utopia à realidade

[...] Se Marx não toma a intuição do homem como regra imediata em política, é que, ao ensinar a não-violência, consolida-se a violência

¹⁰ Baseado no princípio de que “não existe perversidade original no coração humano e os primeiros movimentos da natureza são sempre retos (ROUSSEAU, Jean-Jacques. In BARAQUIN; JACQUELINE, 2004, p. 339).

¹¹ “Laissez-faire, laissez-passer, le monde va de lui-même” (“deixai fazer, deixai passar, que o mundo anda por si mesmo”): lema dos liberais institucionalizado pelos fisiocratas - adeptos da fisiocracia, escola do francês Quesnay (1694-1774), segundo a qual a terra é a única verdadeira fonte das riquezas e existe uma ordem natural e essencial das sociedades humanas, que é inútil contrariar com leis, regulamentos ou sistemas.

¹² Construção (que significa “ver tudo”) idealizada por Jeremy Bentham (1748-1832), teórico fundador da escola utilitarista, cuja estrutura encerra um conjunto de celas separadas dispostas em um círculo de raios que convergem para uma torre de controle central, prefigurando, segundo Bobbio, “um tipo de instituição social fundada sobre o princípio do máximo de coação e do mínimo de liberdade” (BOBBIO, 1986, p. 97-98), cujo projeto Michel Foucault identifica ao processo iniciado na Idade Moderna através da constituição da “sociedade disciplinar”, baseada no controle e vigilância na fábrica, na escola, na prisão, no hospício, no exército (In ARANHA; MARTINS, 1995, p. 230-231).



estabelecida, isto é, um sistema de produção que torna inevitável a miséria e a guerra. Todavia, se se entra no jogo da violência, existe a possibilidade de aí permanecer para sempre. A tarefa essencial do marxismo será pois procurar uma violência que se ultrapasse no sentido do futuro humano. Marx acredita tê-lo encontrado na violência proletária, isto é, no poder desta classe de homens que, porque são, na sociedade presente, expropriados de sua pátria, de seu trabalho e de sua própria vida, são capazes de se reconhecer uns aos outros além de todas as particularidades e de fundar uma humanidade. A astúcia, a mentira, o sangue derramado, a ditadura são justificados e tornam possível o poder do proletariado e dentro desta medida somente [...]. (MERLEAU-PONTY, 1968, pp. 12-13).

De acordo com o pensamento hobbesiano, antes da experiencialização envolvendo qualquer sociabilidade, circunscrito ao “estado de natureza”, o homem, investido de um poder sem limites, usufrui tudo quanto os seus desejos reclamam, cuja situação (que não perfaz, segundo a sua perspectiva, uma realidade histórica, concreta, mas trata-se de uma ficção teórica que exprime a condição humana sob o pressuposto da exclusão da sociedade e do poder político), caracterizando a inexistência de normas e leis, onipotencializa o “direito de natureza” (“jus naturale”¹³) - em suma, o “direito do mais forte” -, acarretando, enfim, a “guerra de todos contra todos” (“bellum omnium contra omnes”), tendo em vista o inevitável confronto entre os interesses e objetivos egoístas que emergem deste contexto, tornando o “homem um lobo para o outro homem” (“homo homini lupus”), justificando, dessa forma, a institucionalização da ordem sociopolítica através do contrato social.

Para Locke - defensor, tal como Hobbes, da teoria contratualista -, a condição de existência dos homens fora da sociedade civil (“estado natural”) consubstancia uma realidade regulada pela “lei natural” (“lei divina”) que, oriunda da reta razão e medida de liberdade, é, pois, moral, à medida em que ordena que cada um dos seres racionais conserve a sua própria vida, não lesando, contudo, a dos outros. Se no “estado de natureza”, segundo o fundador do empirismo, os homens podem dispor da sua pessoa e dos seus bens sem autorização, experiencializando uma vivencialidade perfeita no tocante ao usufruto da liberdade e da igualdade (reciprocidade), a ordem sociopolítica se impõe a fim de garantir os direitos naturais, promovendo a preservação da propriedade [justificada, em última instância, pelo trabalho, em seu sentido estrito, que remete a bens, patrimônio, conceito que abrange também “tudo o que pertence a cada indivíduo”, da vida propriamente ao corpo, enfim, da capacidade física, intelectual, à habilidade pessoal, em suma].

¹³ “O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam de jus naturale, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e, conseqüentemente, de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim” (ARANHA; MARTINS, 1995, p. 210-211).



Segundo Rousseau, cuja leitura se mantém sob a perspectiva de que “o homem é naturalmente bom¹⁴” (“Mito do Bom Selvagem”, personificação da independência e da ociosidade felizes), no “estado de natureza” a espécie humana distingue-se da condição animal, intrinsecamente sujeita aos instintos, seja pela sua liberdade, seja pela sua perfectibilidade (faculdade de se aperfeiçoar), que não implica necessariamente o progresso moral, mas guarda relação com os pressupostos de um ser em devir. Se o amor de si e a piedade, inter-relacionados - o primeiro trazendo o sentido de conservação; o segundo, de identificação -, promovem o equilíbrio psicológico do homem natural, originalmente inocente, a corrupção demanda a conjugação de diversos fatores que têm como origem “providencial” (dialética do devir evolutivo) a contingência dos obstáculos circunstanciais: o trabalho como condição de sobrevivência, a inteligência como faculdade instrumental, a consciência como produto da dimensão temporal, a existência como fenômeno historicista (historiográfico), a sociabilidade (intersubjetividade) como auto-afirmação psicológica. O “progresso” dos meios de trabalho transforma as atividades da economia de subsistência em produções que, segundo o rousseuismo, provocam do acúmulo de bens à exploração da mão-de-obra alheia. A desigualdade social, que se traduz na desigualdade econômica - que, por sua vez, se expressa na invenção da propriedade (apropriação arbitrária daquilo que, trazendo em si um sentido de pertencimento coletivo, não pertence a ninguém especificamente, de acordo com a leitura rousseuista) -, decorre desse processo.

Se no Romantismo o pobre se contrapõe ao rico, posteriormente, segundo a concepção de Marx, o operário ocupa o seu lugar, mantendo a historicidade da relação antagonica, envolvendo agora o capitalista, contexto este que, de acordo com a sua perspectiva, caracteriza a “luta de classes”, que tende a culminar no advento do socialismo, a sociedade sem classes, enfim, em cujo arcabouço o Estado burguês (que representa uma ditadura exercida sobre as demais classes sociais), não mais existiria (assim como as demais alienações), possibilitando a instauração da verdadeira existência humana – experiencialização capaz de engendrar um ser completo, absolutamente “desalienado” -, tendo em vista que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual em geral” (MARX, Karl. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 269).

No entanto, tal

¹⁴ “Esta bondade não é um valor ético e situa-se aquém da consciência do bem e do mal” (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 339).



[...] visão simplista, que entende as relações entre a infra-estrutura material da sociedade e a superestrutura como um determinismo, *'ignora a autonomia relativa das formas de consciência'* [o grifo é meu], que o próprio marxismo defende (GULLAR, 2007, E12).

Ora, tal pressuposto (a saber, o determinismo), se levado em conta, engendra a concepção de que a extinção do capitalismo, seu objetivo, traz em si as condições necessárias para a eliminação de todos os males humanos, inclusive os “desvios” comportamentais, como o crime, por exemplo, de cujo combate os que defendem tal perspectiva (“ideológica?”) insistem em se omitir (intelectualmente), mantendo o diagnóstico da criminalidade na circunscrição que absolutiza a influência dos fatores materiais neste processo. Não por outro motivo, aliás, a defesa de uma postura rigorosa no combate ao “desvio” em questão é estigmatizada como uma interpretação “direitista”, visto que se configura como uma atitude que promove a manutenção da desigualdade na relação “opressor versus oprimido”.

É desnecessário salientar que “os fenômenos do desvio e da repressão” não são “aspectos específicos da formação socioeconômica do capitalismo avançado” (GULLAR, idem), defende Bobbio, que se contrapõe a Bukhárin, por exemplo, para quem a supressão do capitalismo engendraria uma situação na qual “não haveria mais necessidade ‘nem de polícia, nem de cárceres, nem de decreto, nem de nada’” (GULLAR, ibidem). Se o capitalismo (real) é o estado da injustiça, como o é o socialismo (real) o da não-liberdade, segundo o pensamento de Bobbio (In ARANHA; MARTINS, 1995, p. 259), importa descobrir uma forma de relacionar a igualdade de oportunidades com a liberdade, estabelecendo a intersecção de ambos.

Se “o marxismo-leninismo se tornou a primeira religião secular” (SEYMOUR-SMITH, 2004, p. 487), cuja versão soviética sucumbiu no final do séc. XX, Althusser, por exemplo, através da sua perspectiva, estruturalizando os conceitos fundamentais do materialismo histórico a fim de conferir ao marxismo, afinal, autenticidade científica, eximindo-o da contingência da sua própria interpretação ideológica, revela a vida que a teoria de Marx ainda traz consigo, apesar das sombras utópicas que escondem alguns traços característicos da sua obra que subestima o individual em função do coletivo, como outras - a de Hegel, por exemplo, e antes, a de Platão [“A República”] - que, superestimando o povo, como um todo, o Estado, em suma, em detrimento do indivíduo, tornou-se alvo de críticas que a estigmatizaram como “inimiga da sociedade aberta” [“A Sociedade Aberta e Seus



Inimigos”¹⁵]. Em função desta, no caso [e “porém”], Platão é identificado como “o primeiro fascista” (SEYMOUR-SMITH, 2004, p. 99).

[...] Marx distingue radicalmente a vida humana da vida animal porque o homem cria os meios de sua vida, sua cultura, sua história e prova assim uma capacidade de iniciativa que é a sua originalidade absoluta. O marxismo abre sobre um horizonte futuro onde o ‘homem é para o homem o ser supremo’ (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 12).

Da Hiper-Realidade - a simulação do “social”

Uma idéia incômoda: que além de um certo ponto determinado do tempo, a história não foi mais real. Sem se dar conta disso, a totalidade do gênero humano repentinamente teria deixado a realidade. Tudo o que seria passado desde então não seria mais absolutamente verdade, mas nós não poderíamos nos dar conta disso. Nossa tarefa e nosso dever no presente seriam descobrir esse ponto e, enquanto não o tivéssemos, seria-nos preciso perseverar na destruição atual (CANETTI, E. In BAUDRILLARD, 1993, p. 73).

Entre “as maiorias silenciosas” e “as massas”, segundo Baudrillard, há mais do que um jogo lingüístico de imagens sinonímicas, metafóricas, mas uma relação identitária que, embora traga como fundamento a pressuposição do social, deste se circunscreve apenas ao âmbito da silhueta (e mesmo assim como um fenômeno de simulação), não correspondendo ao campo do conteúdo, núcleo da possibilidade que, enfim, se esvazia como tal, sem transpor as fronteiras da perspectiva.

Considerando a correspondência (histórica) entre o político e o social - sob o signo do econômico -, o filósofo e sociólogo francês mostra a razão pela qual aquele, tornando-se, em sua origem, através da perspectiva maquiaveliana, um jogo de signos, incorpora, a partir da revolução francesa (séc. XVIII), a representação (do social), assumindo a cena política o caráter de um significado fundamental - a saber, o povo (a vontade do povo) -, culminando na sua transposição para a esfera dos sentidos.

No entanto, o equilíbrio entre o nicho do político e o social, o histórico e o

¹⁵ “O livro (de Karl Popper) é um ataque em grande escala aos totalitarismos de direita e esquerda, e *A Pobreza do Historicismo* continuou desenvolvendo tal linha de argumentação. A sociedade aberta de Popper é aquela em que as idéias se desenvolvem livremente, mas com responsabilidade. Popper foi talvez otimista demais em relação à maravilha que seria uma sociedade dessas. Já se argumentou convincentemente que ela não seria tão livre e nem tão responsável como parecia! Por contraste, a sociedade fechada não é composta de indivíduos. Ela trabalha *organicamente*, como uma força única, uma tribo, uma massa essencialmente primitiva que, uma vez devotada ao coletivismo, é incapaz de se confrontar com, ou aceitar um, pensamento progressista. O que (inevitavelmente!) acontece numa sociedade aberta é a melhor das coisas: o que Popper chama de *engenharia social gradativa*, significando que o progresso deve ser conduzido em linhas práticas, e não teóricas.” (SEYMOUR-SMITH, 2004, p. 589).



econômico (forças nele refletidas) é ameaçado pelo pensamento marxista. A deflagração do fim do político (subentendido no pensamento revolucionário que advoga a transparência absoluta do social), correlacionada à superestimação do social e do econômico (que torna o político o “espelho do social”), traz como resultado o triunfo do social, tanto quanto, conseqüentemente, através da inversão da sua energia, da perda da sua especificidade, do desaparecimento da sua qualidade histórica e da sua idealidade, do fenômeno que diluiu a sua essência identitária: “as massas” (“as maiorias silenciosas”).

O próprio termo ‘contato social’ é enigmático. O que é um ‘contato social’, uma ‘relação social’, o que é a ‘produção de contatos sociais’? Aqui tudo é falsa evidência. O social é imediatamente, e como por definição, um ‘contato’ ou uma ‘relação’? – o que já supõe uma séria abstração e uma álgebra racional do social -, ou na verdade é outra coisa que o termo ‘contato’ racionaliza demais? [...]

As ‘ciências sociais’ vieram consagrar essa evidência e essa eternidade do social. Mas é preciso desencantar. Houve *sociedades sem social*, assim como houve sociedades sem história. As redes de obrigações simbólicas não eram exatamente nem ‘contato’ nem ‘social’. No outro extremo, nossa ‘sociedade’ talvez esteja prestes a pôr fim ao social, a enterrar o social sob a simulação do social. (BAUDRILLARD, idem, p. 56).

Não correspondendo a “um processo claro e unívoco”, o social, segundo a concepção baudrillardiana, “é feito de instâncias abstratas que, umas após as outras, se edificam sobre as ruínas do edifício simbólico e ritual das sociedades anteriores” (BAUDRILLARD, ibidem, p. 55), cujas instituições (urbanização, concentração, produção, trabalho, medicina, escolarização, segurança social, seguros, etc. – e, inclusive – ou principalmente -, o capital), determinando os seus progressos, simultaneamente, no mesmo movimento, engendram produção e destruição, tendo em vista que o desenvolvimento destas (das instituições, no caso) ocorre na mesma proporção da regressão daquele (a saber, do social).

É nessa perspectiva, pois, que Baudrillard examina a emergência das “maiorias silenciosas” como um fenômeno de resistência histórica ao social que abrange do trabalho à medicina, da escola à segurança, até à informação, assumindo várias formas que sobrepujam a primitividade e a violência que a caracterizavam no início do processo. Detendo-se na questão da passividade das “massas” que, diante das mensagens (políticas, culturais ou publicitárias), escapando de uma decodificação uniforme, opõe - em nome dos microgrupos e indivíduos que nelas interagem, constituindo-as - ao código dominante seus sub-códigos particulares, reciclando, afinal, tudo, Baudrillard chega à conclusão que não são os meios de comunicação que “manipulam” “as massas”, mas trata-se se não do inverso, de uma relação equivalente, tal como o provam o cinema, a técnica, a ciência, o saber, além do próprio consumo em si, que



tornou-se uma dimensão de status e de prestígio, excedendo o valor de uso, corroborando a noção de que a prática das "maiorias silenciosas" jamais correspondeu às suas necessidades. Impondo-se como excessivo, o consumo, irrefreável, pois, institucionaliza a fórmula "valor/signo" em vez de "valor de uso", pervertendo os objetivos do sistema, provocando, enfim, o fim do econômico, o seu ultimato, visto que extrapola os parâmetros da racionalidade, alcançando o âmbito magicista do espetáculo.

O social existe para cuidar de absorver o excedente de riqueza que, redistribuído sem outra forma de processo, arruinaria a ordem social, criaria uma situação de utopia. [...] Até aqui o carro, a casa e diversas 'comodidades' conseguiram bem ou mal absorver as disponibilidades físicas e mentais dos indivíduos. O que aconteceria se toda riqueza disponível lhes fosse redistribuída? Eles simplesmente a dissipariam – perdendo a linha correta e a medida exata de uma economia bem balanceada, perdendo o sentido do cálculo e das finalidades. [...] É o que o socialismo não vê: ao querer abolir essa escassez, e ao reivindicar o usufruto generalizado da riqueza, põe fim ao social acreditando que o está conduzindo ao auge. (BAUDRILLARD, *ibidem*, pp. 64-65-66).

Aspectos Conclusivos

Se de dois indivíduos que de longe observam uma figura, um diz que ela é um homem e o outro que é um cavalo, antes de conjecturar que ambos não sabem distinguir um homem de um cavalo, é lícito pensar que tenham visto um centauro - e então seria possível sustentar que se equivocaram ambos, pois os centauros não existem. (BOBBIO, 1986, p. 119).

Do marxismo – Qual é o significado que se impõe à sua leitura na atualidade?

À questão fundamental acima, imposta em virtude da crise que o marxismo enfrenta na segunda metade do séc. XX, Althusser assume a empreitada de estruturalizar os conceitos fundamentais do materialismo histórico, pretendendo conferir a ele, afinal, autenticidade científica, eximindo-o da contingência da sua própria interpretação ideológica.

Nessa perspectiva, Althusser utiliza a categoria de corte epistemológico (conceito emprestado de Bachelard, que o identifica como “ruptura epistemológica”), que designa um processo infundável, uma revolução teórica sempre inacabada, cuja mutação traz como efeito a fragmentação da obra de Marx em três períodos, a saber:

1. Entre 1841 e 1847: Domínio do idealismo hegeliano e do humanismo de Feuerbach;
2. Entre 1844 e 1847: Comunismo utópico;



3. A partir de 1847: Advento do comunismo efetivo através de O Capital (elaboração das teses fundamentais do marxismo).

Segundo tal leitura, a condicionalidade histórica que possibilita a relação com o marxismo tem como pressuposto a ruptura com o humanismo, que circunscreve a sociedade e a história à essência do homem, constitutivo, pois, de um conceito abstrato e vazio, que esgota-se em si, tal como a concepção de sujeito universal doador de sentido, de acordo com o pensamento de Marx. Pretendendo alcançar a concreticidade da vida humana, ou seja, os homens como realmente são, inter-relacionados a um contexto econômico (capitalismo), sujeitos à determinação das suas relações de força através do sistema de “luta de classes”, Marx rejeita a noção humanista, considerando-a prenhe de “ideologia burguesa”, empreendendo, a fim de descobrir as leis que dirigem, a partir desse âmbito, a sua existência, um estudo do sistema que constitui o arcabouço dessas relações, sob a perspectiva da necessidade humana de submeter-se à estruturalidade das lutas e contradições sociais que o caracterizam.

Dessa forma, pois, Althusser define o marxismo como “um anti-humanismo teórico”, doutrina materialista que repugna toda leitura interpretativa da história como “teleologia do sujeito”, tornando, por esse motivo, vã, irrisória, sem sentido, em suma, qualquer concepção escatológica. Além disso, o afirma como “um anti-historicismo”, que, em síntese, significa admitir que conceitos como “luta de classes” e “modos de produção”, embora a sua construção se circunscreva a um fenômeno histórico, escapam à sua contingência. Tendo a intenção de manter a integridade da cientificidade dos conceitos marxistas, Althusser os integra em uma perspectiva estruturalista que enfatiza a relação sincrônica em detrimento da explicação diacrônica, tendo em vista que rejeita o historicismo, tributário da filosofia hegeliana, que considera a história como “o princípio explicativo de qualquer fenômeno humano”.

Eis o significado que o marxismo assume, segundo a perspectiva de Althusser, respondendo a questão proposta:

1. Defender O Capital como a teoria científica dos “modos de produção”: Se no sentido estrito o conceito de “modos de produção” designa apenas a infraestrutura econômica, definida por Marx como a articulação entre forças produtivas e relações de produção, no aspecto lato traduz as condições econômicas, políticas e ideológicas que coordenam o conjunto dos processos de produção. Entendendo por “prática” a qualquer “processo



de transformação de uma matéria-prima em um produto determinado através da ação humana” (In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 22), Althusser, generalizando a noção de produção material das mercadorias, traz para a circunscrição da “prática social” as práticas econômicas, políticas, ideológicas e teóricas.

2. Defender o pressuposto teórico do Materialismo Histórico: Conceber que o real é irreduzível na sua estruturalidade e funcionalidade às representações que os sujeitos dele fazem, fundamentizado no princípio de que “não é a consciência dos homens que determina o seu ser: é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (In ARANHA; MARTINS, 1995, p. 119).
3. Defender a “luta de classes” como o motor determinante da história: Entender o fenômeno em questão, não como efeito resultante da existência de classes sedimentadas anteriormente (de direito e de fato) à sua luta, mas no sentido de forma histórica da contradição (própria de um modo de produção) que as divide (ALTHUSSER, Louis. Réponse à John Lewis, p. 29. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 22), não se circunscrevendo, apenas, aos aspectos social e econômico, mas manifestando-se também no plano teórico e filosófico.

Valorizando a função da filosofia em sua relação seja com a ciência, seja com a ideologia, em contraposição aos marxistas que, de uma forma geral, mantém uma atitude negativa, condenando-a, em nome de um realismo pragmático e de um positivismo científico, pelo seu aspecto abstrato e utópico, tanto quanto pelas incertezas que engendra (rejeitando-a, afinal, pela ideologia), Althusser, além do contributo em questão, acima exposto, propõe uma redefinição para o trabalho filosófico, interpretando-o como, em última instância, “uma luta de classes na teoria” (ALTHUSSER, Louis. Éléments d’autocritique. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 23). Conclusão: Para Althusser a filosofia tem uma função verdadeiramente política: opor-se à ideologia que esconde a dimensão inovadora de um pensamento. Por essa razão, marxismo, segundo ele, não é uma “nova filosofia da práxis”, mas “uma nova prática da filosofia que tomou consciência da sua própria relação com a política” (ALTHUSSER, Louis. In BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 23).

Nesta acepção, pois, quantos pretendem manter uma relação identitária com o marxismo (mormente por “modismo” intelectual), ignorando, enfim, a possibilidade do flagrante envolvendo os próprios “crimes” que denunciam (nos quais parasiticamente subsistem), pois mais do que um arquétipo político, uma silhueta socioeconômica, um esboço



ideológico, uma caricaturalidade teórica, densifica o pensamento filosófico (necessidade inescapável no exercício daquele, sem o qual torna-se contraproducente, como a própria história o atesta).

Levar à consciência os mecanismos que tornam a vida dolorosa, inviável até, não é neutralizá-los; explicar as contradições não é resolvê-las. Mas por mais cético que se possa ser sobre a eficácia social da mensagem sociológica, não se pode anular o efeito que ela pode exercer ao permitir aos que sofrem que descubram a possibilidade de atribuir seu sofrimento a causas sociais e assim se sentirem desculpados; e fazendo conhecer amplamente a origem social, coletivamente oculta, da infelicidade sob todas as suas formas, inclusive as mais íntimas e as mais secretas. [...] O que o mundo social fez, o mundo social pode, armado deste saber, desfazer. Em todo caso, é certo que nada é menos inocente que o *'laissez-faire'*: se é verdade que a maioria dos mecanismos econômicos e sociais que estão no princípio dos sofrimentos mais cruéis, sobretudo os que regulam o mercado de trabalho e o mercado escolar, não são fáceis de ser estancados ou modificados, segue-se que toda política que não tira plenamente partido das possibilidades, por reduzidas que sejam, que são oferecidas à ação, e que a ciência pode ajudar a descobrir, pode ser considerada culpada de não-assistência à pessoa em perigo. (BOURDIEU, Pierre. A Miséria do Mundo. 1993. In CATANI, s/d, p. 81).

REFERÊNCIAS

- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando**: introdução à filosofia. Revista e atualizada. São Paulo: Moderna. 2ª edição. 1995. 395 p.;
- BARAQUIN, Noëlla; LAFFITTE, Jacqueline. **Dicionário de Filósofos [Dictionnaire des Philosophes]**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Coleção Lexis. Lisboa: Edições 70. 2004. 397 p.
- BAUDRILLARD, Jean. **À sombra das maiorias silenciosas**: o fim do social e o surgimento das massas. Tradução de Suely Bastos. São Paulo: Brasiliense. 3ª edição. 1993. 86 p.;
- BOBBIO, Norberto. **O futuro da democracia**: uma defesa das regras do jogo. Rio de Janeiro. Tradução de Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1986. 171 p.;
- CATANI, Afrânio Mendes. **Compreendendo os fundamentos ocultos da dominação**. Diálogos. Bourdieu Pensa a Educação 5. Revista Educação Especial: Biblioteca do Professor. São Paulo. Editora Segmento. S/d. 90 p.;
- FOLHA DE S. PAULO. **O jargão incompreensível**. Entenda os conceitos-chave. Da redação. Mais! 5. São Paulo. Domingo, 11 de março de 2007;
- GULLAR, Ferreira. **A sociedade sem crime**. Ilustrada E12. Folha de S. Paulo. Domingo, 25 de março de 2007;
- KLIMT, Gustav. **A Vida e a Morte** - 1916. Disponível em: <http://www.pintoresfamosos.com.br/klimt>. Acesso em: 19/10/2009. (Imagem – Marca D'água).
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **Humanismo e Terror**: ensaio sobre o problema comunista. Tradução de Naume Ladoski. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1968. 183 p.
- PERES, Marcos Flamínio [Editor do Mais!]. **O homem que inspirou Matrix**. Mais! 4, 5. Folha de S. Paulo. Domingo, 11 de março de 2007.
- PIZA, Daniel. **Depois de Marx e Freud**. Sinopse. Caderno 2/Cultura D3. O Estado de S. Paulo. Domingo, 24 de abril de 2005;
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O Contrato Social ou Princípios do Direito Político**. Col. Grandes Obras do Pensamento Universal – 13. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala. S/d. 159 p.;
- SEYMOUR-SMITH, Martin. **Os 100 livros que mais influenciaram a humanidade**: a história do pensamento dos tempos antigos à atualidade. Tradução de Fausto Wolff. Rio de Janeiro. Difel. 6ª. Edição. 2004. 678 p.