

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA

Fernando Otavio Albuquerque dos Santos

**Marx e marxismos no contemporâneo: filosofias a
favor da multiplicidade.**

Niterói

2011

Fernando Otavio Albuquerque dos Santos

Marx e marxismos no contemporâneo: filosofias a favor da multiplicidade.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Psicologia.

Orientadora: PROF.^a DR.^a Cláudia Elizabeth Abbês Baeta Neves.

Niterói

2011

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

S237 Santos, Fernando Otavio Albuquerque dos.
Marx e marxismos no contemporâneo: filosofias a favor da
multiplicidade / Fernando Otavio Albuquerque dos Santos. – 2011.
101 f.
Orientador: Cláudia Abbes.
Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto
de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2011.
Bibliografia: f. 99-101.

1. Subjetividade. 2. Marxismo. I. Abbes, Cláudia. II. Universidade
Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III.
Título.

CDD 158

Fernando Otavio Albuquerque dos Santos

**Marx e marxismos no contemporâneo: filosofias a favor da
multiplicidade.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu em Psicologia da
Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre
em Psicologia.

Aprovada em 5 de dezembro de 2011.

BANCA EXAMINADORA

PROF.^a DR.^a Cláudia Elizabeth Abbês Baeta Neves.
Universidade Federal Fluminense
Orientadora

Prof. Dr. André Queiroz
Universidade Federal Fluminense

PROF. DR. Mauricio Mello Vieira Martins
Universidade Federal Fluminense

PROF. DR. Mauro Luis Iasi
Universidade Federal do Rio de Janeiro

AGRADECIMENTOS

A Claudia Abbes – minha orientadora – pela sua sinceridade e compreensão, e a todos os professores, funcionários e alunos do programa que estiveram presentes, de forma direta ou indireta, nessa minha trajetória.

Aos professores do NIEP (Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e marxismo) pela contribuição fundamental e decisiva na minha formação política e teórica.

Ao professor Mauricio Vieira pela disposição e disponibilidade de sempre ajudar e orientar.

Ao professor Mauro Luis Iasi pela imediata aceitação do convite e pela disponibilidade de ajudar e participar desse momento do meu processo de formação.

Agradeço profundamente ao professor André Queiroz, a quem aprendi a admirar e respeitar. Além de agradecer ao acolhimento em um momento tão crítico do processo de elaboração desse trabalho, aqui afirmo que tenho orgulho de ter me tornado parceiro de alguém tão corajoso ao ponto de colocar em risco qualquer lugar de conforto em prol de suas convicções mais caras e tão dignas.

Agradeço profundamente e, principalmente, ao professor/ mestre/ guru e responsável por umas das minhas fases mais importantes, marcantes, transformadoras e ricas na minha vida acadêmica e que, certamente, me acompanha em cada palavra, reflexão ou silêncio que aqui estão marcados ou, mesmo, nos momentos e espaços da vida que estão fora da academia. Agradeço eternamente e silenciosamente ao professor Mario Duayer.

Agradeço aos meus alunos que mesmo sem possuírem qualquer ciência disso, foram muito importantes nesse último momento de conclusão desse trabalho, na medida em que o contato cotidiano com eles me revigorava e me fortalecia, mesmo que, na maioria das vezes, isso se realizasse apenas através do movimento de uma fuga. Mas fuga essa que se fazia fundamental diante de forças que apenas me faziam desanimar e ter vontade de desistir.

À minha família, pelo apoio e pela paciência.

“Com efeito, não existe filosofia em geral: existem diversas filosofias ou concepções de mundo, e sempre se faz uma escolha entre elas.”

Gramsci

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	7
Capítulo 1 – O pensamento marxiano: Uma teoria da subjetividade ..	12
1.1- Marx X Marxismo	12
1.2-Critica a uma existência estranhada	15
1.3- O sujeito na história e da história, em Marx	17
1.4- As estruturas e a produção de subjetividade	25
1.5- A sociedade Comunista	29
Capítulo 2 – A atualidade e a potência do pensamento marxiano no contemporâneo	33
2.1 - O estranhamento e as subjetividades no centro da obra Marxiana:	38
Capítulo 3 – O marxismo na contemporaneidade	42
3.1 - Marxismo pós-moderno e o novo marxismo.....	47
3.2 – Marxismo: Tecnologia, estruturas sociais e sociedade comunista.....	55
3.3 – Marxismo: as estruturas e as minorias	56
3.4 - O pós-modernismo e a transformação teórica que ele provoca e evidencia como necessária	61
3.5 - Educação e produção de Subjetividade no Brasil contemporâneo	73
3.6 - Antônio Negri	77
3.7 - As principais transformações que caracterizam o pós-modernismo para Negri..	79
3.8 - Marxismo e subjetividade no Brasil contemporâneo	81
CONCLUSÕES	95
BIBLIOGRAFIA	99

RESUMO

Essa dissertação parte de uma perspectiva que entende os escritos de Marx como uma teoria que tem como preocupação fundante os modos de vida e a produção de subjetividades e não, exclusivamente, ou mesmo, principalmente, a desigualdade social e a exploração de um sujeito sobre o outro (ao contrário do que foi propagado ao longo do século XX) que, por sua vez, pode ser identificada – dentre outros aspectos da obra do próprio – pela posição central que o conceito de estranhamento ocupa em sua teoria. Partindo dessa perspectiva, o presente trabalho analisa uma pequena amostra das diferentes vertentes que reivindicam o pensamento marxiano, no Brasil e no mundo, como base para pensar o sistema capitalista, a contemporaneidade e a produção de subjetividades. A partir desse estudo, podem-se verificar as diferenças que existem entre as diferentes correntes aqui analisadas, no que se refere ao relacionamento com os escritos do próprio Marx e com o marxismo tradicional – corrente marxista que se impôs como hegemônica no século XX–, à relação entre as estruturas sociais e produção de subjetividades, o modo de compreender as transformações ocorridas no sistema com o passar dos tempos e, principalmente, na forma de pensar modos de resistências possíveis à existência imposta pelo sistema capitalista aos sujeitos na atualidade, servindo, assim, como um início de estudo para quem desejar pensar a relação marxismo e subjetividade e as possibilidades de intervenção que o marxismo oferece na atualidade. As análises aqui empreendidas foram pensadas e realizadas a partir da perspectiva do que aqui denominamos como novo marxismo, que nomeia o conjunto de pensadores que retornam aos escritos de Marx para buscar neles a sua radicalidade, a fim de superar os limites do que aqui chamamos de marxismo tradicional.

Palavras-chave: Subjetividade; Marxismo; Contemporaneidade.

ABSTRACT

This dissertation parts of a perspective that understands the writings of Marx as a theory that has as a foundational concern the ways of life and the production of subjectivities and not, solely or even primarily, social inequality and exploitation of one over the other (on the contrary of what has been propagated throughout the twentieth century) which, in its turn, can be identified – among other aspects of his work – by the central position that takes the concept of alienation in his theory. From this perspective, this paper analyzes a small sample of the different strands that claim Marxian thoughts, in Brazil and all around the world, as basis to think the capitalist system, and the contemporary and the production of subjectivities. From this study, may be seen the differences among the different currents analyzed here, referring to the relationships with the writings of Marx and traditional Marxism – Marxist trend that has established itself as hegemonic in the twentieth century –, to the relationship among social structures and production of subjectivities, the way how to understand the changes occurring in the system along the time and, mainly, in ways of thinking of possible resistance modes to the existence imposed by the capitalist system to the subject nowadays, thus serving as a baseline for those who wish to think the relationship Marxism and subjectivity and the possibilities for intervention that Marxism offers today. The analysis undertaken here were designed and conducted from the perspective of what we call here as the new Marxism, pointing the group of thinkers who return to the writings of Marx, to get with them their radicalism, in order to overcome the limits of what here we call traditional Marxism.

Keywords: Subjectivity; Marxism; Contemporaneit

INTRODUÇÃO

Este trabalho tem como finalidade apresentar o pensamento *marxiano* como uma teoria das subjetividades, evidenciar a potência que a ontologia *marxiana* possui para pensar as questões do contemporâneo e, conseqüentemente, orientar práticas de intervenção a favor da criação de novos modos de vida, apesar de, não raramente, nos dias de hoje, dentro e fora dos espaços acadêmicos, a sua produção ser considerada uma teoria anacrônica e insuficiente para dar conta de questões extra econômicas, ou mesmo as econômicas, o que ocorre, dos anos 60 até hoje, em espaços dos mais diferenciados, como por exemplo o caso citado pelo autor Flinkinger no texto *O sujeito desaparecido na teoria marxiana*, quando afirma que “Ainda em 1967, na universidade de Heidelberg/Alemanha, foram cancelados os cursos na sociologia, política e filosofia, que se referiam no título à teoria marxiana” .

Resgatar a potência da ontologia *marxiana* nos parece apropriado, na medida em que a necessidade de intervir a favor de novas formas de existência parece cada vez mais urgente, em meio a um contemporâneo que tende a tolher as possibilidades de desenvolvimento singular e, portanto, pleno do ser social.

Desde a perspectiva do referencial de um determinado marxismo - do qual aqui é utilizado como referencia primeira - para refletirmos sobre as possibilidades de intervenção que a obra *marxiana* oferece, é mister resgatar, logo de início, a importância da *ontologia*¹ (e a relação teoria e prática) para, a partir daí, prosseguir com o trabalho a ser desenvolvido.

Se a proposta de pesquisa adota o pensamento marxista como marco teórico inicial e, mais propriamente, uma determinada vertente do marxismo - que, posteriormente, apresentaremos e denominaremos aqui nesse trabalho como novo marxismo - a questão da ontologia impõe-se como incontornável. Refletir a respeito das ontologias torna-se fundamental, na medida em que se parte do pressuposto marxista e *marxiano* de que toda

¹ A definição de Ontologia da qual partimos diverge das concepções mais comuns a respeito do conceito em questão, que entendem as características ontológicas como transistóricas. A Ontologia está sendo compreendida nessa proposta de dissertação como uma determinada forma de compreender as coisas tais como são em si, incluindo sua processualidade, como é o caso do ser social e da sociedade. “(...) a ontologia parece ter como missão a determinação daquilo em que os entes consistem e ainda daquilo em que consiste o ser em si.” (MORA, 1978, p.204)

ação humana² é teleológica, ou seja, toda ação humana possui uma intencionalidade. A ação humana só se realiza a partir da intenção de alcançar um determinado objetivo, uma finalidade. Entrementes, tal finalidade só pode ser definida a partir de certa figuração totalizante da realidade (uma ontologia); em suma, a partir de uma noção prévia a respeito do objeto sobre ou no qual atua, sobre si e sobre os nexos entre as coisas do mundo, mesmo que essas ideias sejam insuficientes para dar conta das características ontológicas do objeto, ou, até mesmo, falsas (nesse momento se excluem as características do objeto que dependem das relações do sujeito com o mesmo).

Nesse sentido, uma ontologia que precede o agir humano se faz sempre presente e, quanto melhor se consegue apreender as determinações ontológicas do objeto (sua verdade), quanto mais completa for a ontologia utilizada (mais próxima da totalidade), tanto maiores são as possibilidades de sucesso na intenção de objetivar aquilo que só existe idealmente na relação com o objeto.

Além disso, é importante ter em conta que se toda prática necessariamente pressupõe uma forma de entender o mundo, as coisas do mundo e as relações entre elas (uma ontologia), toda prática analisada a partir do referencial da ontologia, da qual a própria prática é pensada, parecerá sempre plausível. Precisamente por essa razão só é possível fazer uma crítica efetiva a uma determinada prática por intermédio de uma crítica ontológica. A crítica ontológica seria o confronto entre a finalidade previamente posta pelo sujeito e a ação efetivada com o resultado alcançado; em suma, a crítica se faz possível a partir do confronto entre a ontologia a partir da qual a prática em questão é elaborada e o mundo, a realidade concreta.

Dado isso, o elo entre ontologia e intervenção, teoria e prática, fica patente.

É a partir dessa perspectiva sobre a relação existente entre teoria e prática, ontologia e ação humana, que achamos fundamental apresentar essa leitura a respeito do pensamento *marxiano* e dos marxismos contemporâneos, tendo em vista que rerepresentá-las como possibilidades teóricas para pensar as subjetividades, implica na possibilidade de gerar novos tipos de intervenção, no real, que tenham como finalidade a produção de novos modos de vida.

² Desde as práticas mais cotidianas até as mais complexas, desconsiderando, obviamente, as ações realizadas por puro reflexo (orgânico).

Esclarecida a importância fundamental do tratamento explícito das questões ontológicas para um determinado marxismo e, por conseguinte, a razão que sustenta o retorno à teoria marxista aqui proposto, resta-nos apresentar as bases que fundamentam a posição aqui defendida, a saber: Marx e marxismos como filosofias que estão a favor da multiplicidade. Tarefa essa que realizaremos através do retorno aos escritos do próprio Marx e de alguns de seus vários intérpretes e leitores que tentam pensar ou possibilitam uma reflexão a respeito da produção de subjetividades na contemporaneidade (como, por exemplo, Georg Lukács, Antonio Négri, Antonio Gramsci, Mauro Iasi, etc).

A partir das experiências como profissional de educação, como membro de uma equipe em um serviço psicossocial e de uma experiência como educador popular em cursos de formação política para movimentos sociais, tive a possibilidade de verificar uma espécie de hegemonia de que desfrutam as ideias e práticas hegemônicas em nossa contemporaneidade.

Tal monopólio é visível, inclusive, entre os próprios educadores / interventores, tornando ainda mais clara e urgente a necessidade de pensar práticas diversas que possam ser desenvolvidas no processo de ensino/intervenção, evitando uma simples reprodução irrefletida do hegemônico (A questão da força que as ideias hegemônicas possuem na produção das subjetividades e práticas no contemporâneo será debatida de forma mais detalhada através da utilização do texto de Mauro Iasi, e através do referencial do próprio Marx e Gramsci, no terceiro capítulo).

Entretanto, é fácil perceber, também, uma espécie de senso comum “contra-hegemônico”. O discurso predominante e estabelecido pelo *status quo*, com suas perspectivas sobre o mundo, a vida e o ser social, em suma, com sua ontologia, é difundido e defendido pela maioria dos educandos e educadores/interventores de uma forma espontânea, e, na maior parte das vezes, insensível a qualquer dissenso. Ao mesmo tempo em que ideias que se pretendem contra-hegemônicas – que tenham como princípio resistir ao processo de homogeneização da vida no contemporâneo – se apresentam e se colocam através de atitudes extremamente semelhantes a essas supracitadas a respeito das ideias hegemônicas. Essas ideias também insistem em práticas de intervenção calcadas em uma ou outra base de pensamento, mesmo que o resultado alcançado seja limitado – incapaz de possibilitar a superação do problema -, isso quando não se mostra antiproducente –

afirmando a reprodução do mesmo. Mas, mesmo assim, excluem, de saída, a possibilidade de utilizar outras referências, mesmo sem o desenvolvimento de críticas profundas, caso que ocorre, não raramente, com o referencial teórico marxista, quando o tema elencado é as subjetividades.

Nessas circunstâncias, parece evidente a necessidade de despertar e possibilitar a emergência de novas formas de subjetividade - que não se restrinjam a reagir às condições requeridas pelo existente - através de novas práticas de intervenção no real, que, por sua vez, podem emergir a partir da utilização de várias, diferentes e novas ontologias. Além disso, parece claro também - diante do exposto até aqui - as benéficas possibilidades³ que retirar do ostracismo o pensamento *marxiano*, o pensamento de uma parte do marxismo e sua potência para dar conta das questões contemporâneas, pode gerar.

Partindo das experiências de militância em espaços de educação formal e informal e no serviço psicossocial, acima relatados, e dos pressupostos vinculados à teoria marxista até aqui expostos, entendemos que o presente estudo ganha certa relevância política por considerar que realizar esse exame sobre tal ontologia é bastante significativo e até mesmo fundamental para possibilitar o desenvolvimento de novas experiências e práticas que tenham como fim viabilizar a emergência de novos modos de ser.

Com isso, tem-se a pretensão de contribuir com a problematização de intervenções desenvolvidas nas áreas da educação e saúde, dentre outras, abrangendo também a reflexão a respeito da formação (teórica e prática) dos profissionais vinculados a essas áreas.

No primeiro capítulo tentaremos apresentar as bases teóricas que fundamentam a leitura a respeito da ontologia *marxiana* aqui defendida, ou seja, os argumentos a favor da perspectiva que entende a filosofia de Marx como uma teoria que tem como finalidade pensar e atuar sobre os modos de existência humana, e não somente sobre a economia, um modo-de-produção, ou sobre as relações de dominação existentes entre as classes sociais no capitalismo.

Em meio a esse trabalho para apresentar a obra *marxiana* como uma teoria que tem como finalidade pensar sobre as subjetividades, realizaremos uma distinção entre a sua obra e os escritos de correntes marxistas (aqui tratadas por marxismo clássico, tradicional ou

³ Essas possibilidades benéficas que a reapresentação do marxismo como uma teoria das subjetividades pode gerar são, dentre outras, o método oferecido (a crítica ontológica) e o fato de representar mais uma possibilidade sobre a qual podem ser pensadas práticas de intervenção no contemporâneo.

vulgar) que ao longo da história fizeram usos do pensamento *marxiano* que acabaram por encobrir a sua potência.

No segundo capítulo tentaremos tornar clara a potência que vislumbramos presente no pensamento *marxiano* para dar conta das questões próprias da sociedade contemporânea e, portanto, demonstrar a importância de possibilitar um retorno à obra *marxiana* para pensar em intervenções no contemporâneo. Para tanto, apresentaremos, também, nesse capítulo, de forma mais detalhada, o conceito fundamental para compreender a filosofia *marxiana* como uma filosofia que se preocupa com os modos de existência humana, a saber: o conceito de estranhamento.

No terceiro capítulo, conforme antes mencionado, utilizaremos autores intérpretes/leitores de Marx - como Lukács, Antonio Negri, Gramsci, Mauro Iasi - que nos auxiliarão a evidenciar a grande variedade de correntes - e as profundas e definitivas diferenças ontológicas que existem entre elas, mesmo todas elas, de alguma forma, mais ou menos direta, estarem vinculadas ao pensamento marxiano - de pensadores contemporâneos que reivindicam o pensamento *marxiano* e marxista para dar conta das questões concretas postas pela conformação atual do capitalismo e suas armadilhas de crescimento e perpetuação.

Nessa última etapa do texto, aglutinamos os vários autores em duas grandes correntes que aqui denominamos de marxismo pós-moderno e novo marxismo. Essas correntes serão aqui não somente apresentadas, mas também analisadas. Entretanto, para garantir uma relação honesta com o leitor, é necessário deixar claro, desde já, que tais análises foram sempre elaboradas a partir de um referencial específico, a saber: a partir de uma leitura baseada no novo marxismo.

Capítulo 1 – O pensamento *marxiano*: Uma teoria das subjetividades

1.1 – Marx e marxismos:

“(...) qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos – em última instância – como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas.”

(Georg Lukács)

Com a derrocada do socialismo real na União Soviética e em todo o leste europeu — que se efetivou ao longo do final da década de 1980 e início da década seguinte —, os partidos comunistas oficiais, vinculados ao Partido Comunista Soviético — que se entendiam como os guardiões do marxismo e, por conseguinte, os responsáveis pela interpretação oficial dos escritos de Marx —, perderam o monopólio sobre a obra *marxiana* e a influência entre os movimentos de contestação do *status quo*. A partir disso, puderam-se notar várias revisitações ao pensamento *marxiano* com o intuito de fazer emergir a potência de sua obra e evidenciar sua propriedade para dar conta das questões de nossa contemporaneidade. Tome-se, a título de ilustração, a crítica realizada por Postone:

El planteamiento que he comenzado a perfilar presenta una teoría crítica radicalmente diferente de la crítica marxista tradicional del capitalismo. Esta teoría crítica pone en cuestión tanto el modo en que tradicionalmente se ha concebido la naturaleza del capitalismo y su contradicción básica entre ‘fuerzas productivas’ y ‘relaciones de producción’, como la concepción tradicional del socialismo y del papel histórico de la clase obrera. (...). Esta aproximación, (...), encierra una crítica de las asunciones básicas de las interpretaciones marxistas tradicionales, e implica la necesidad de una reinterpretación fundamental de las categorías centrales de la teoría crítica madura de Marx. (POSTONE, 1993, p. 91)

Nesse contexto, é cada vez mais comum que movimentos sociais como *A Marcha das Mulheres*⁴ — e não mais apenas organizações tradicionais da classe operária, como os sindicatos — e reflexões vinculadas a questões ecológicas, de gênero ou racial, utilizem-se do marco teórico marxista. Circunstâncias que parecem iluminar a diferença clara que existe entre o pensamento *marxiano* e o “marxismo” clássico, que, entre outras insuficiências, não conseguia dar conta de demandas outras que não estivessem vinculadas à luta por uma distribuição igualitária das riquezas sociais.

Entretanto, é necessário, assim como o próprio Engels o faz - o grande companheiro de Marx -, reconhecer a parcela de responsabilidade que o próprio Marx possui sobre o desenvolvimento de vários e diferentes usos de sua obra, que acabaram por sufocar a sua complexidade e sua potência.

Se os mais jovens insistem, às vezes mais do que devem, sobre o aspecto econômico, a culpa, em parte temos Marx e eu mesmo. Face aos adversários, éramos forçados a sublinhar este princípio primordial que eles negavam e nem sempre dispúnhamos de tempo, de espaço e de oportunidade para dar a importância devida aos demais fatores que intervêm no jogo das ações e das reações. (MARX & ENGELS, s.d., p.286)

No entanto, um rápido retorno sem preconceitos à obra *marxiana* já é o suficiente para notar que as críticas dirigidas a esse “marxismo” não podem ser confundidas com uma crítica ao pensamento *marxiano*, e caso assim aconteça, esse breve contato com a obra do próprio demonstra o quanto tais críticas não podem ser sustentadas. O que pode ser notado na crítica perpetrada por Nietzsche a socialistas de sua época que tinham como finalidade construir uma sociedade em que as pessoas usufríssem de direitos iguais, desconsiderando as singularidades e especificidades dos sujeitos, tentando, dessa forma, construir uma sociedade de sujeitos iguais.

A quem odeio eu entre a ralé de hoje? A canalha socialista, aos apóstolos de tchandala, que Minam no instinto o prazer, o contentamento do operário de Modesta existência, que tornam invejoso o operário, que lhe ensinam a vingança... A injustiça não se encontra nunca nos direitos

⁴ Movimento social de mulheres que milita no Estado do Rio de Janeiro, com quem tive contato através de uma experiência de militância em um curso de formação política organizado pelo Movimento dos Trabalhadores do Campo Sem Terra (MST).

desiguais; encontra-se na pretensão aos direitos 'iguais'... (...) O anarquista e o cristão têm a mesma origem. (NIETZSCHE, 2001, p.100)

Crítica que se torna indevida caso seja confundida como uma crítica ao pensamento *marxiano*, como fica óbvio ao observar o trecho do texto *Crítica do Programa de Gotha*, selecionado abaixo, onde o próprio Marx desenvolve uma análise crítica sobre o programa de um partido socialista de sua época, no qual a igualdade dos direitos é defendida e, conseqüentemente, a semelhança nos modos de vida também: “Para evitar todos estes inconvenientes, o direito deveria ser não igual, mas desigual.” (p. 9, Gotha)

Embora ciente que essas citações extensas e frequentes podem tornar o texto um tanto quanto cansativo, achamos fundamental realizá-las, para trazer à superfície as palavras do próprio Marx. Palavras essas tão esquecidas e negligenciadas quando críticas ao projeto comunista, ao socialismo, ao processo revolucionário e ao próprio Marx etc. são oferecidas.

Diante disso, destacaremos a seguir outro trecho onde a sua crítica aos socialistas e comunistas de sua época - aos quais se refere pelo termo “*comunista rude*” - apresenta-se de forma clara, corroborando a diferença cabal que há entre o pensamento *marxiano* e o marxismo “tradicional”. Nessa citação Marx realiza uma crítica feroz ao reducionismo que vários dos autores que se reivindicavam marxistas produziam a partir de seus escritos, enfatizando alguns de seus aspectos e negligenciando outros, tão fundamentais quanto, e provocando, dessa forma, uma grave distorção de sua obra. Marxismos que negligenciam o próprio processo de subjetivação dos sujeitos e criam a ideia de um determinismo das estruturas, apresentando um sujeito e uma história que seria a mera realização das estruturas sociais e orgânicas.

Entretanto, frequentemente esse é o Marxismo utilizado como referência para desqualificar o projeto comunista e/ou socialista de forma genérica.

Este comunismo – que por toda parte nega a personalidade do homem – é precisamente apenas a expressão conseqüente da propriedade privada, que por sua vez é esta negação. A inveja universal constituindo-se enquanto poder é a forma oculta na qual a cobiça se estabelece e apenas se satisfaz de outro modo. A ideia de toda propriedade privada como tal [propriedade] está pelo menos voltada contra a propriedade mais rica com inveja e desejo de nivelamento, de tal modo que estes inclusive constituem a essência da concorrência. O comunista rude é só o aperfeiçoamento desta inveja e deste nivelamento a partir do mínimo representado. (MARX, 2004, p.104)

Partindo de uma leitura do pensamento *marxiano* que procura superar os limites do “marxismo” tradicional, a intenção primeira que essa dissertação tentará efetivar é apresentar o pensamento de Marx como uma teoria da subjetividade⁵, em contraste com interpretações mais corriqueiras que entendem tal referencial teórico como uma teoria econômica, uma filosofia do modo de produção etc. interpretações que só ganham plausibilidade ao custo de uma total negligência de conceitos e preocupações centrais na obra *marxiana*.

1.2 – Crítica a uma existência estranhada

Ao revisitar a obra de Marx e de autores que aqui reconhecemos como mais fiéis à potência de seu pensamento, cultivamos uma perspectiva a respeito de sua obra que destoa bastante de interpretações mais correntes. Entendemos, conforme o trecho citado abaixo, que as categorias centrais da obra de Marx foram historicamente negligenciadas em favor de outras, o que, não poucas vezes, gerou uma leitura equivocada do pensamento *marxiano*.

A partir dessa análise das formulações de Marx nos primeiros capítulos de O Capital, mas igualmente presente em outras de suas obras, (...), é possível defender uma reinterpretação de sua teoria em que a categoria da exploração (...) não é a categoria fundamental do pensamento de Marx, sendo, (...), subordinada à categoria do estranhamento (...). Nessa interpretação, a ênfase recairia no fato que, (...), os sujeitos da sociedade articulada pela troca – (...) – perdem o sentido de sua produção, que para eles existe como uma coisa autônoma, estranha, fora deles, que os subordina, e a cujos imperativos estão submetidos. (DUAYER & MEDEIROS, 2007, p. 3)

De acordo com a citação a cima, entende-se aqui que a grande preocupação de Marx é com a superação de um determinado modo de vida (*estranhado*), no qual os homens experimentam e concebem o mundo e as relações sociais, que são resultado de suas próprias práticas, como algo autônomo e “natural” (estranho, externo) e que atua coercitivamente sobre eles e contra o qual nada podem fazer a não ser se adaptar.

⁵ Aqui se entende por subjetividade um determinado modo de compreender, sentir e estar no mundo, ou seja, o conceito que nomeia o complexo constituído por ontologia e prática.

Relações sociais que, por sua vez, fazem o sujeito se estranhar da sua condição de ser genérico (animal social) — o outro é percebido como meio a ser utilizado para garantir a sua existência — e da natureza (esta aparece para ele como um simples meio de garantir a sua existência e não algo do qual faz parte). De fato, de acordo com Marx:

[a] sociedade – assim como aparece para o economista nacional – é a sociedade burguesa (...), na qual cada indivíduo é um todo de carências, e apenas (...) é para outro, assim, como o outro é apenas para ele na medida em que se tornam reciprocamente meio. (MARX, 2004, p.149);

Na medida em que o trabalho estranhado estranha do homem a natureza, e o homem de si mesmo, de sua própria função ativa, de sua atividade vital; ela estranha do homem o gênero humano. (Idem, p. 83)

Pode-se ver que Marx apresenta-se aqui como um filósofo que busca pensar a existência humana em seu contexto histórico. Nela encontrando grandes entraves para um desenvolvimento livre do ser social, constrói um projeto político para que tais limites possam ser superados pela prática transformadora dos próprios sujeitos. Nesse particular, é essencial a distinção que Marx estabelece entre o ser puramente orgânico e o ser social, já que este último é sujeito de sua própria existência. Tal especificidade implica uma relação criativa e não apenas adaptativa com o mundo do qual faz parte. As alterações no mundo do ser social são impostas por ele próprio (limitado unicamente pelas estruturas às quais está submetido no momento), ao passo que as mudanças no ser puramente orgânico são impostas exclusivamente pelo meio (adaptação). Marx realiza uma crítica a uma organização social que faz do sujeito cada vez menos sujeito – e o reduz, cada vez mais, a uma existência quase animal -, que o força a se adaptar a estruturas edificadas por suas práticas pretéritas de forma irrefletida (pois tais estruturas aparecem para o ser social como “naturais”), que restringem cada vez mais a vida a um modo limitado e pré-definido de viver, impedindo um desenvolvimento mais pleno do ser social e o florescimento das singularidades.

1.3 – O sujeito Na e da História, em Marx

Nesse momento penso que se faz necessário desenvolver uma rápida exposição a respeito do que seria o sujeito em Marx, na medida em que também é uma crítica recorrente ao próprio, partir de uma perspectiva transistóricas do sujeito, na medida em que o trata de forma ontológica.

É nítido e notório que Marx desenvolve sua reflexão a partir de uma perspectiva dialética. Entretanto, Marx não identifica a dialética como uma dinâmica do pensar filosófico e sim como o modo como o mundo é e se apresenta e, sendo assim, torna-se uma obviedade que o sujeito em Marx não poderia ser pensado de forma distinta. Marx parte de uma perspectiva genérica e universal do sujeito, ao mesmo tempo em que entende e nota as suas particularidades. O que se evidencia nessa forma de abordar o sujeito é a dialética que há entre o universal e o particular.

O sujeito é ao mesmo tempo universal e específico. Pode-se verificar a existência do ser social como espécie específica, diferenciada dos outros seres, mas com características que o aglutina em uma única espécie e, portanto, podemos pensar tal ser, também, de forma genérica, ao mesmo tempo em que devemos verificar a diferença que há entre os sujeitos que pertencem à mesma espécie. Deve-se atentar para as diferentes particularidades que há em cada unidade da espécie em questão, a diferença entre os sujeitos específicos de cada período histórico distinto e, até mesmo - em uma abordagem radical, porém precisa – as diferenças genéticas e de história pessoal que existem entre um sujeito e outro de um mesmo tempo, além das infinitas outras singularidades que possam vir a existir.

Marx afirma as características ontológicas do ser social em um nível universal, ao mesmo tempo em que tece críticas ferrenhas a Ricardo e Smith e seus discípulos ou leitores e intérpretes por não perceberem as especificidades dos sujeitos e a diferenciação entre eles que são produzidas pelo processo histórico, conforme pode ser notado no trecho destacado a seguir:

Os profetas do século XVIII, sobre cujos ombros se apoiam inteiramente Smith e Ricardo, imaginam esse indivíduo do século XVIII – produto, por um lado, da decomposição das formas feudais de sociedade e, por outro, das novas forças de produção que se desenvolvem a partir do século XVI – como um ideal, que teria existido o passado. Veem-no não como um resultado histórico, mas como ponto de partida da História, porque o

consideravam um individuo conforme à natureza humana - que não se originou historicamente, mas foi posto como tal pela natureza (...).(MARX, 2000, p.26)

O ser-social – como espécie – possui características que o distingue dos outros seres – espécies –, mas trataremos aqui apenas de duas em específico, a saber: o trabalho e a linguagem.

O trabalho é o meio pelo qual o ser-social produz o seu mundo e a si mesmo. É a capacidade de criar o mundo e a si e, sendo assim, o trabalho seria a relação criativa com o mundo e consigo, própria do ser social. Tal característica o diferencia dos outros animais, já que, ao contrário, os outros seres não possuem a capacidade de criar – no sentido pleno do termo – a si e seu meio e caracterizam-se apenas pelo simples processo de adaptação, inconsciente, ao posto. Processo de adaptação que não pode sequer ser pensado como uma escolha e sim como uma simples exteriorização mecânica de suas pulsões internas, de seus comandos genéticos e instintivos, os quais se exteriorizariam sobre qualquer contexto sócio natural. A única diferença que a compatibilidade ou incompatibilidade entre tais pulsões e o mundo no qual se põem seria ainda imposta não pelo animal, mas sim pelo próprio meio, alterando, por exemplo, a expectativa de sobrevivência do ser em questão. A diferença entre trabalho e atividade animal fica evidente nas palavras do próprio Marx.

Não se trata aqui das formas instintivas, animais, de trabalho. Quando o trabalhador chega ao mercado para vender sua força de trabalho, é imensa a distancia histórica que medeia entre sua condição e a do homem primitivo com sua forma ainda instintiva de trabalho. Pressupomos o trabalho sob forma exclusivamente humana. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha supera mais de um arquiteto ao construir sua colmeia. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade. No fim do processo do trabalho aparece um resultado que já existia antes idealmente na imaginação do trabalhador.” (MARX, 2008, p. 211- 212)

O trabalho, além de criar o mundo em que se vive, transforma o próprio ser que trabalha. Por isso, também, não se pode confundir o trabalho com a atividade animal, como a atividade da formiga que constrói seu abrigo ou da abelha que atua de forma cooperativa, na medida em que tal trabalho promove a capacidade de criar o mundo que está em torno do ser social e a si mesmo, ou seja, no ato de produzir o homem produz a si mesmo, já que

o novo mundo produzido por ele interfere novamente sobre ele e o modifica. Essa relação entre trabalho e trabalhador está definida na passagem de Marx a seguir:

O trabalho não produz somente mercadorias, ele produz a si mesmo e o trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (...). Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou em um objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho. A efetivação do trabalho é a sua objetivação. Esta efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como desefetivação do trabalhador, a objetivação como perda do objeto e servidão ao objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação. (MARX, 2004, p. 80)

A capacidade de criação e , mais propriamente de criar a si mesmo, não pode ser verificada na atividade da abelha ou da formiga e na atividade animal em geral. Apesar de admitirmos que criam algo que não existia no mundo antes da atividade realizada, como a colmeia ou um abrigo qualquer, tal atividade nunca é fruto de uma escolha e de uma novidade, mas sim da imposição genética, o que definiria tal atividade como uma eterna reprodução do modo de vida definido pela própria natureza.

Marx desenvolve logo no início de sua obra sobre os 3 momentos históricos. O primeiro deles seria a própria existência concreta do sujeito, o segundo seria a transformação/criação de um novo mundo para atender às necessidades que esse sujeito apresenta e, posteriormente, a criação de novas necessidades por esse novo mundo. Nesse momento, onde o sujeito apresenta novas demandas, ele já se mostra um sujeito outro, diferente, recriado indiretamente pela sua própria ação no mundo. Essa é a característica básica do trabalho – dentre outras, como a flexibilidade e indeterminação – que a diferencia ontologicamente da atividade de qualquer outro ser, a capacidade de criar.

A linguagem do ser social, por sua vez, também não pode ser confundida com a “linguagem” de sinais ou sons dos outros seres, conforme mesmo afirma Maria Lucia em seu livro de introdução à filosofia: “Poderíamos dizer, porém, que os animais também têm linguagem. Mas a natureza dessa comunicação não se compara à revolução que a linguagem humana provoca na relação do homem com o mundo” (ARANHA, 1993, p,26). A linguagem dos animais, assim como suas atividades, é determinada biologicamente ou definida a partir de condicionamentos (como um cachorro que é adestrado ou um animal de

circo) e, por conseguinte, fechada, pré-definida, limitada. Além disso, a ação deles não é teleológica como a do ser social, na medida em que não possuem uma figuração do mundo externo e não possuem abertura para imaginar resultados diferenciados. Apenas reproduzem as ordens de seus instintos ou de seus criadores.

Considerando essas características que diferenciam o ser social dos outros animais, podemos e devemos, a partir do pensamento *marxiano* ao menos, notar que há algo de semelhante e que aproxima o ser social mais primitivo a nós, homens contemporâneos capitalistas, modernos – ou pós-modernos, na perspectiva de outros.

Entretanto, afirmar essas características não é o mesmo que ignorar todas as especificidades dos seres. Ao mesmo tempo em que falamos de características que perpassam vários momentos da história do ser social, devemos notar, a partir de Marx, o próprio processo de produção das especificidades de cada ser que pertence a um determinado tempo e lugar, o processo de subjetivação. Tal processo se realiza a partir das escolhas e das relações que cada ser social e cada grupo de uma determinada época e/ou lugar realiza - somando com as escolhas de todos os outros - diante das estruturas postas e sobre as quais devem agir (sem ignorar, é claro, as diferenças de status social e posição de poder que existem entre eles e que, por sua vez, determinam que as escolhas de certos indivíduos tenham maior impacto na vida social do que as escolhas de outros.)

Sendo assim, o que é aqui afirmado é apenas o caráter duplo e dialético do sujeito, na medida em que só se pode imaginar um indivíduo a partir do desenvolvimento de um conjunto de características, como as supracitadas – trabalho e linguagem – e que, por sua vez, só podem se desenvolver em coletivo, em conjunto – desenvolvendo a coisa em si e a si própria como seres possuidores de linguagem e realizadores de trabalho – ao mesmo tempo em que eles sempre possuem uma margem de liberdade diante das estruturas sociais e produzem a si mesmos, suas especificidades, sobre essas características que aqui consideramos ontológicas.

Essa relação dialética entre o universal e o particular, a partir da ótica *marxiana*, fica mais clara, obviamente, nas palavras do próprio Marx, como pode ser observado nas próximas citações.

(...) a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais alcançaram o mais alto

grau de desenvolvimento. O homem é, no sentido mais literal, um zoon politikon, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade. A produção do indivíduo isolado fora da sociedade – uma raridade que pode muito bem acontecer a um homem civilizado transportado por acaso para um lugar selvagem, mas levando consigo já, dinamicamente, as forças da sociedade – é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam juntos e falem entre si. (MARX, 2000, p. 26)

Mas todas as épocas da produção têm certas características comuns, certas determinações comuns. A produção em geral é uma abstração, mas uma abstração razoável, na medida em que, efetivamente sublinhando e precisando os traços comuns, poupa-nos a repetição. Esse caráter geral, contudo, ou esse elemento comum, que se destaca através da comparação, é ele próprio um conjunto complexo, um conjunto de determinações diferentes e divergentes. (MARX, 2000, p.27)

Diante do Fato que o trabalho, ou seja, uma forma criativa de se relacionar com o mundo e consigo mesmo - na medida em que a ação que transforma o mundo retorna ao agente da ação, também o transformando -, é uma característica ontológica do ser social, cremos que não é difícil entender que a existência humana se baseia em um processo de criações sucessivas. Sendo assim, poderíamos afirmar de outra forma que a existência humana, propriamente dita, se caracteriza pelas ações criativas. Um ser social é um ser criador. Entretanto, não é uma criação qualquer, é uma criação que cria o mundo e um novo “eu” em conjunto, no encontro e na relação com o mundo e com o outro.

O processo de alienação é exatamente a perda do sentido e/ou da potência de criar novas realidades, já que a criatura (o mundo), ou seja, as estruturas sociais, se apresentam para a maioria de seus “criadores” (o ser social) como naturais e insuperáveis e, por isso, a única saída seria reproduzir e presentificá-las cotidianamente.

Isso não é difícil de perceber, desde os fisiocratas criticados por Marx até o neoliberalismo atual (cuja máxima mais conhecida é que teríamos que nos adaptar aos novos tempos) e o senso-comum, todos partem de uma naturalização do posto e estabelecido. Partindo de uma ótica que as estruturas sócias são naturais, nada mais resta a eles do que se adaptarem. E quando o sujeito se submete a simplesmente adaptar-se ao meio, reduz-se cada vez mais a uma condição animal.

Assim, o ser-social estranha-se, não só do mundo (que foi criado através de ações humanas), mas também de si mesmo, já que possui uma natureza histórica, mas que experimenta uma existência cada vez mais semelhante a um ser natural. Além disso, o ser

social desenvolve uma relação estranhada com a natureza - que é compreendida como algo externo a si e não mais parte de si (o que somos, fisicamente e subjetivamente, é consequência de uma determinada relação com uma determinada natureza e de uma determinada condição física natural e, afinal, o que somos senão água, alimentos, luz, e as relações que criamos com tais elementos dentre outros infinitos?) - e com o outro (da própria espécie) que agora é visto como um ser isolado do qual sua existência independe.

Entretanto, é fundamental compreender que o estranhamento em Marx não é uma forma de perceber, entender o mundo, mas sim uma forma de experimentar. É exatamente essa a diferença que há entre o conceito de estranhamento em Hegel e nos idealistas e no materialismo marxiano. Mas a essa diferenciação nos debruçaremos com mais cuidado a seguir.

Partindo agora do exposto acima, que o estranhamento é exatamente o estranhar as coisas do mundo e o próprio mundo e sua própria capacidade de criar e recriar no mundo, devido a uma naturalização do existente, torna-se fácil notar que todas as sociedades até o presente momento podem ser classificadas como estranhadas, na medida em que o ser social, na maior parte das vezes, reduziu a sua existência à reprodução das estruturas.

É claro que podemos lembrar dos momentos revolucionários e, nesse sentido, lembremos do mais representativo, comemorado e divulgado em nossa sociedade, a saber, a Revolução Francesa. Porém, falamos dela não para exaltar sua importância, mas sim, e apenas, como um exemplo, através do qual possamos analisar o papel da revolução na história das sociedades estranhadas.

A Revolução Francesa não deve ser compreendida como um evento que em si transformou as estruturas da sociedade francesa medieval em direção à criação da França capitalista. Tal evento na verdade foi apenas um momento marcante e decisivo para a tomada do poder político por uma classe social que desde os avanços técnicos ocorridos no século XI e as revoluções comerciais, urbanas e técnicas vinha se desenvolvendo. Classe essa que se fortalecia na mesma medida em que as estruturas da sociedade feudal passavam por profundos processos de transformação. Tal sociedade que antes se caracterizava por uma produção quase que exclusivamente agrária e de subsistência, agora percebe o dinheiro ganhando importância na circulação dos produtos, o crescimento da importância do

comércio na vida cotidiana e o fortalecimento, ao menos econômico em um primeiro momento, dessa nova classe que vivia nos burgos, a burguesia.

O que é fundamental notar nesse caminho descrito acima, que nos levaria séculos posteriores à grande Revolução burguesa, é que ele não foi deliberado por nenhum sujeito ou classe social. Ninguém ao criar a foice ou o arado – instrumentos de trabalho que criariam a novidade para aquela sociedade, o excedente de produção, que, por sua vez, possibilitou o desenvolvimento do comércio, etc. – tinha como intenção desenvolver o comércio, criar uma nova classe social ou realizar uma revolução. Esse desenvolvimento se deu a partir de práticas cotidianas que não tinham como pretensão alterar as estruturas da sociedade medieval, mas apenas, possibilitar uma reprodução da mesma, de forma melhorada.

As ações humanas, ao longo da história, na maior parte das vezes, possuem um caráter reprodutor e reformista, e, quase nunca, revolucionário, na medida em que, na maioria das vezes, os sujeitos não agem com a intenção de transformar, mas sim de melhorar algo que já está posto. Obviamente estamos tratando aqui de uma dinâmica hegemônica das ações humanas e não de exceções, pois as exceções seriam incapazes de descrever ou evidenciar a dinâmica de uma sociedade, ou será que poderíamos definir e compreender a sociedade capitalista a partir da análise do trabalho escravo em fazendas do interior de países subdesenvolvidos, ou através do trabalho voluntário em escolas públicas decadentes devido a políticas públicas que têm como finalidade tornar cada vez mais precária a educação pública e, conseqüentemente, valorizar a educação privada?

O trecho de um autor contemporâneo que colocaríamos dentro do grupo que aqui chamamos de novo marxismo, em seu texto *societies*, resumiu de forma brilhante tal perspectiva, como pode ser verificado na citação posta a seguir:

A concepção que estou propondo é que as pessoas, em sua atividade consciente, na maior parte das vezes reproduzem inconscientemente (e ocasionalmente transformam) as estruturas que governam suas atividades substantivas de produção. Dessa forma, as pessoas não casam para reproduzir a família nuclear ou trabalham para manter a economia capitalista. Não obstante, essa é a consequência não intencional (e o resultado inexorável) de, e também uma condição necessária para, sua atividade. Ademais, quando as formas sociais mudam, a explicação normalmente não residirá nos desejos dos agentes de mudá-las daquele

modo, muito embora isso *possa* ocorrer como um limite político e teórico muito importante. (BHASKAR, 1998, p. 12)

A relação que o ser social construiu com as estruturas sociais – em maior ou menor grau – em todas as sociedades humanas que se baseavam em uma visão religiosa ou não (o que torna o estranhamento mais óbvio) sempre foi uma relação estranhada. Se submetendo e tentando ao máximo se adaptar às estruturas erigidas pelas ações pretéritas de seus ancestrais. A partir disso, através de sua ação cotidiana presentificam tais estruturas, as reproduzindo. Creio que esteja claro que estamos tratando aqui de mudanças radicais e transformações, pois alterações dentro da mesma lógica são facilmente observadas, entretanto, aqui denominaremos esse tipo de mudança, que é ineficiente para superar a lógica de uma sociedade, como reformas, e não como revoluções ou transformações radicais. Quando essas transformações radicais são observadas na história, são sempre o resultado de um conjunto de ações que possuíam como um fim algo imediato, mas que a longo prazo, foram capazes de, no conjunto das ações, realizar transformações drásticas no mundo.

O que estamos tentando tornar claro aqui é que o mundo e a vida são sempre dinâmicos, sempre sofrem alterações e se transformam, de forma radical ou não. Entretanto, essas alterações podem se dar a partir de ações deliberadas ou inconscientes. E, na maioria das vezes, até o presente momento das sociedades humanas, essas mudanças ocorrem conforme a segunda hipótese. O que evidenciaria o fato de que os sujeitos sempre tentaram se adaptar às estruturas e foram impelidos a isso. E, nesse sentido, poderíamos deduzir que todas as sociedades humanas, até então, poderiam ser classificadas como sociedades estranhadas. O desenvolvimento de tal ideia fica mais claro no trecho destacado a seguir, escrito pelo próprio Engels:

(...) a história faz-se de tal modo que o resultado final decorre sempre dos conflitos que se estabelecem entre muitas vontades individuais, cada uma das quais é o resultado de uma multidão de condições de existência particulares. E, pois, de um conjunto inumerável de forças que se entrecruzam, de um grupo infinito de paralelogramas de forças que dão em consequência uma resultante – o acontecimento histórico –, que, por sua vez, pode ser encarado como produto de uma força única, que, como um todo, atua inconsciente e involuntariamente. Pois o que um deseja tropeça com a resistência oposta por outro, e o resultado de tudo isto é algo que ninguém desejava. (MARX & ENGELS, 1998, p.285)

Assim, penso que o tratamento do estranhamento de uma forma generalizada fica um pouco menos desconfortável, mas obviamente, os argumentos que embasam tal abordagem universalista do sujeito, só ganham sentido a partir do pensamento e da ontologia marxiana e, por conseguinte, uma leitura a partir de outra ontologia qualquer, os argumentos obviamente parecerão mais frágeis e, por isso, partimos do pressuposto, também *marxiano* e, principalmente Luckachiano, de que a prática é o *locus* do verídico e é apenas a partir de uma crítica ontológica que poderíamos fazer a crítica e o julgamento adequado de uma determinada teoria. Perspectiva defendida também por Duayer e Nabuco na citação a seguir:

Diferenças substantivas entre teorias ou sistemas teóricos e, por extensão, entre modos fundamentalmente distintos de figurar o mundo, são resolvidas no plano ontológico(...). O que equivale a dizer que disputas e controvérsias substantivas entre teorias e sistemas teóricos distintos não admitem resolução empírica, e justamente porque o terreno empírico em relação ao qual são plausíveis é traçado por suas ontologias específicas. Pode-se afirmar, portanto, que crítica teórica efetiva é crítica ontológica. (DUAYER & NABUCO, s.d, p.1)

1.4 – As estruturas e a produção das subjetividades

O pensamento *marxiano*, e parte da tradição marxista, percebe a realidade como uma unidade complexa constituída por três momentos, (1) a coisa em si, (2) o modo como ela se manifesta e (3) como os sujeitos a conhecem e relacionam-se com ela. Todas essas instâncias são foco de sua análise. Entretanto, ao considerar todas essas esferas da realidade em sua análise, não deixa de estabelecer uma hierarquia entre elas, hierarquia essa que não é formal nem lógica, mas sim ontológica, atribuindo à coisa em si um *status* de *momento predominante*, pressupondo que só a partir de sua existência que um objeto pode se manifestar e entrar em relações. Exatamente essa prioridade ontológica atribuída à coisa em si que é, conforme Lukács, quando analisa a ontologia de Marx, “(...) o ponto essencial do novo método: o tipo e o sentido das abstrações, (...), são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (...), mas a partir da própria coisa, (...), da essência ontológica da matéria tratada.” (LUKÁCS, 1979, p. 31)

Entretanto é necessário compreender a relação entre sujeito e a coisa em si em sua complexidade, para evitar mal entendidos e não confundir o estruturalismo *marxiano* com

estruturalismos outros, reificadores e mecanicistas, que acabam por eliminar qualquer tipo de subjetividade da História.

Qualquer ação humana só é possível ser realizada sobre estruturas. Só é possível compreender, por exemplo, a corrida típica do homem contemporâneo por qualificação profissional a partir do desemprego estrutural e de uma estrutura social que só permite que os sujeitos atendam suas necessidades (das naturais às sociais) diante da venda de sua força de trabalho, ou seja, a forma de viver de um sujeito capitalista só pode ser compreendida a partir da existência de uma sociedade (estrutura) capitalista. Porém, as bases da sociedade capitalista foram fundadas muito antes que qualquer sujeito contemporâneo estivesse presente no mundo; e a partir do momento em que nos fazemos presentes, passamos por um processo de adaptação a essa estrutura que preexiste, condicionando a nossa forma de agir no mundo.

Entretanto, é importante notar que para que tal estrutura subsista, é necessário que ela seja atualizada pela ação dos sujeitos cotidianamente. Aqui se percebe um dos diferenciais do estruturalismo *marxiano* e de parte do marxismo, a Dialética.

O modelo da conexão sociedade/pessoa que estou propondo poderia ser sintetizado da seguinte forma: as pessoas não criam a sociedade. Porque a sociedade sempre preexiste às pessoas e é uma condição necessária para sua atividade. A sociedade, ao contrário, tem de ser encarada como um conjunto de estruturas, práticas e convenções que os indivíduos reproduzem ou transformam, mas que não existiria a menos que eles assim o fizessem. A sociedade não existe independentemente da atividade humana (o erro da reificação). Mas não é o produto da atividade humana (o erro do voluntarismo). (...)A sociedade, por conseguinte, fornece as condições necessárias para a ação humana intencional e a ação humana intencional é uma condição necessária para a sociedade. A sociedade só está presente na ação humana, mas a ação humana sempre expressa e utiliza uma ou outra forma social. No entanto, nenhuma das duas pode ser identificada com, nem reduzida a, explicada em termos de, nem tampouco reconstruída a partir da outra. Há um hiato ontológico entre sociedade e pessoas. (BHASKAR, 1998, p. 13)

As estruturas sempre precedem a ação dos sujeitos, na medida em que todas as ações humanas se realizam sobre determinadas estruturas. Mas, a partir do momento em que os sujeitos existem sobre tais estruturas, eles atuam sobre elas com uma relativa liberdade, pois as estruturas não determinam a ação dos sujeitos, mas sim condicionam, limitam, ao mesmo tempo em que abrem possibilidades. É a partir desses limites e dessas

possibilidades colocadas pelas estruturas sobre as quais o sujeito é impelido a agir, as transformando ou reproduzindo. O que é importante notar é que quando Marx apresenta a prioridade ontológica das estruturas sobre o ser social, do objetivo sobre o subjetivo, o que está sendo afirmado é a impossibilidade da existência do ser social fora de qualquer contexto social, histórico e natural, e que o próprio nunca goza de uma liberdade plena, mas sim de uma liberdade relativa, condicionada pelas estruturas vigentes.

Deve-se notar também que as estruturas sociais são pensadas por Marx, obviamente, como fruto da própria ação humana, e não como elementos a-históricos que condicionam a história. As mesmas são erigidas a partir da ação humana, mas sempre a partir das condições postas por estruturas antecedentes (que no limite inicial da emergência do ser social, se reduzem a estruturas, naturais), conforme pode ser verificado nas próprias palavras de Marx destacadas abaixo:

Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado. (MARX, 1974, p. 17)

No entanto, tal perspectiva poderia nos levar a uma contradição aparente. No momento do limite inicial da emergência do ser social, poderíamos ser levados a imaginar um momento único e onírico, no qual esse novo ser que emerge usufrui de uma liberdade plena, já que não haveria estruturas frutos de ações humanas pretéritas.

Mas isso seria um ledor engano, na medida em que mesmo nesse momento o sujeito está condicionado, mesmo que por estruturas puramente naturais, como o mundo e sua própria constituição física. Nesse momento em que o ser parece ainda colapsado com a natureza, as estruturas reduzem-se a estruturas naturais e, na medida em que o ser se torna cada vez mais social, as estruturas também se tornam cada vez mais sociais. Nesse sentido, afirmar a precedência das estruturas sociais ao agir humano significa afirmar apenas - conforme supracitado - a condição sempre relativa da liberdade humana, e não alijar as subjetividades da história e nem transformar a história em um resultado de uma relação mecânica entre sujeito e estrutura.

(...) deveria ficar igualmente claro, contra o voluntarismo, que a subjetividade real requer condições, recursos e meios para o sujeito criativo atuar. Tais causas materiais podem ser encaradas, caso se queira, como os resultados de objetivações prévias. Todavia, em *qualquer* ato

elas são analiticamente irreduzíveis e efetivamente indispensáveis. Na ação social, o componente “dado” jamais pode ser reduzido a zero, eliminado da análise (...). Pois uma tal sociedade não pode mais ser concebida como o produto imaculado de decisões humanas incondicionadas (“responsáveis”), livres das restrições (porém, presumivelmente, não das oportunidades) herdadas de seu passado e impostas por seu ambiente. Muito ao contrário, tem de ser concebida como uma sociedade em que as pessoas transformam autoconscientemente suas condições sociais de existência (a estrutura social) de modo a maximizar as possibilidades para o desenvolvimento e exercício espontâneo de suas capacidades naturais (da espécie). (BHASKAR, 1998, p. 13 - 14)

Na medida em que o pensamento *marxiano* atribui ao objeto um estatuto de momento predominante, afirmando que é o próprio objeto que condiciona o conhecimento que possuímos sobre ele e as relações que travamos com ele, compreende-se que a verdade do objeto é determinada por suas características essenciais e não pelas relações que temos com ele ou pelo conhecimento que construímos a seu respeito. Isso é afirmado desde o instante em que é verificado o fato do objeto subsistir como tal, independente de nossas concepções sobre ele, ao mesmo tempo em que se nota que o conhecimento é sempre histórico e, portanto, relativo. Por essa razão afirma-se a existência da verdade mesmo negando a possibilidade de uma “verdade” absoluta no “mundo do conhecimento”, o que não é o mesmo que afirmar a impossibilidade de apreendermos parte da verdade do mundo, o que, de acordo com o filósofo da Ciência Roy Bhaskar, seria uma *falácia epistemológica* confundir a relatividade do conhecimento com a relatividade do objeto.

Partindo do ponto que entende que as estruturas são sempre antecedentes e funcionam como condicionantes para a ação do ser social, alterar as estruturas, intervindo sobre elas, torna-se um imperativo, quando se tem como objetivo transformar as relações do ser social com o mundo, e consigo mesmo. Para realizar essa intervenção de forma profícua, conforme supracitado, é necessário conhecer o objeto sobre ou no qual atua e, nesse sentido, Marx (e parte da tradição marxista) atribui um valor à ciência. Para Marx (e para parte da tradição marxista) a ciência é compreendida como um instrumento não necessariamente positivo, mas fundamental para possibilitar um desenvolvimento livre do ser social⁶. Considerando o fato dos sujeitos estarem sempre condicionados por estruturas

⁶ “Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento (...),(...). Podem, todavia, se verificar constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência

que os antecedem, a única forma de garantir um desenvolvimento livre das singularidades é através de uma intervenção consciente dos sujeitos sobre tais estruturas, sendo que para intervir sobre elas de forma profícua, é necessário apreender suas determinações ontológicas. Assim, o conhecimento e a ciência aparecem como condição para possibilitar essa ação deliberada dos sujeitos sobre as estruturas que os forjam, já que deve ser função da ciência — a despeito de nem sempre ser — descobrir as determinações ontológicas dos objetos.

Mas ao contrário do que parece para vários críticos de Marx, essa perspectiva estrutural que ele afirma sobre a realidade não retira a importância das práticas cotidianas, das disputas mais corriqueiras e que – ao menos isoladamente - não são capazes de transformar as estruturas sociais. Ele consegue identificar os pontos positivos e a potência desse tipo de iniciativa, embora aponte também os seus limites, como fica evidente no trecho abaixo, quando Marx discorre a respeito do advento da cooperativa.

Mas, estava reservada uma vitória ainda maior da economia política do trabalho sobre a economia política da propriedade. Falamos do movimento cooperativo, especialmente das fábricas cooperativas erguidas pelos esforços, sem apoio, de algumas mãos “ousadas”. O valor destas grandes experiências sociais não pode ser exagerado. (...) Ao mesmo tempo, a experiência do período de 1848 a 1864 provou fora de qualquer dúvida que o trabalho cooperativo - por mais excelente que em princípio seja e por mais útil que na prática seja -, se mantido no círculo estreito dos esforços casuais de operários privados, nunca será capaz de parar o crescimento em progressão geométrica do monopólio, de libertar as massas, nem sequer de aliviar perceptivelmente a carga das suas misérias. (MARX, s.d)

Mesmo que essa perspectiva não tenha sido desenvolvida teoricamente por Marx, através de trechos como esses se pode compreender a visão do próprio a respeito dessas ações, o qual percebe elas como fundamentais, porém limitadas, pois, isoladamente, e sem atingir a superação das estruturas, uma existência de outra natureza permanece inviável.

1.5 – A sociedade comunista

pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos justos da vida cotidiana.” (LUKÁCS, p. ,1979)

A sociedade comunista para Max, ao contrário do vulgar propagado a respeito da sua obra, pouco se justifica pela equidade econômica entre os sujeitos, mas sim, sobre o argumento que defende uma estrutura social que permite a superação de um modo de vida estranhado - garantindo assim que a finalidade última das ações humanas seja o desenvolvimento livre e pleno da humanidade -, que possibilita a emergência de múltiplos modos de existência e uma relação ativa dos sujeitos com as estruturas erigidas pelas ações humanas pretéritas.

Mas então, porque a questão da justiça social e da equidade econômica é tão emblemática quando nos referimos aos termos socialismo, comunismo e/ou marxismo?

A preocupação de Marx com a economia - que não raramente deu origem a várias interpretações equivocadas sobre essa base de pensamento - emerge de forma coerente a partir de seus pressupostos materialistas, os quais podem ser verificados na citação destacada abaixo:

(...) devemos começar por constatar o primeiro pressuposto de toda a existência humana e também, portanto, de toda a História, a saber, o pressuposto de que os homens têm de estar em condições de viver para poder 'fazer história'. (MARX & ENGELS, 2007, p.32/33)

Marx entende ser fundamental pensar a economia, tornando claro que, para ele, esta não está sendo reduzida a uma mera forma de fazer circular as mercadorias, mercado etc, mas sim sendo compreendida como um modo determinado de produzir e reproduzir a vida na relação com o mundo. Além disso, Marx jamais reduziu a vida a essa esfera, apenas evidenciou que essa instância possui prioridade ontológica, o que fica bastante claro ao pensar que sem garantir as condições mínimas para a manutenção e reprodução material do ser orgânico, não seria possível cogitar a existência de cultura, política, relações de qualquer tipo etc. Todos os outros momentos da vida têm como premissa a existência da economia - no sentido a ela atribuído por Marx e aqui já explanado - o que não elimina de fato que várias dessas outras, como a política ou o direito, em um estágio de maior complexidade social, venham a desenvolver uma relativa autonomia e, até mesmo, venham a interferir na lógica da própria economia. O que fica fácil de perceber quando Marx defende que a única forma de superar essa forma de organizar a vida, ou mais precisamente

a forma de produzir a vida e sua manutenção / reprodução, é através de um movimento político, o processo revolucionário.

Sendo assim, compreender o modo de funcionamento da “economia” (o modo de produzir a vida e as relações sociais) no capitalismo, passa a ser uma condição *sine qua non* para pensar os limites que tal organização social impõe aos sujeitos e para pensar maneiras concretas de superar eles. Compreender o capitalismo e os acontecimentos em meio a esse sistema aparece simplesmente como uma condição para pensar a condição humana sobre um determinado contexto.

A partir da dissertação (1840/41) sobre a "Diferença da filosofia da natureza em Demócrito e Epicuro em geral" até 1846/47, à época da elaboração da *Miséria da Filosofia*⁷ encontram-se dois fios principais no trabalho de Marx. O primeiro reflete a capacidade da teoria filosófica de compreender a realidade social; conduz da dissertação, inteiramente filosófica, à *Miséria da Filosofia*, que desmente o conhecimento afirmativo da realidade social, já que seus conceitos supunham a realidade como dada. Na medida em que levou adiante a crítica da filosofia contemporânea, isto é, em primeiro lugar, da filosofia hegeliana enquanto filosofia de totalidade, Marx deslocou seu interesse em favor do segundo fio principal, em favor da análise da realidade social sob as condições do capitalismo. Este interesse desembocou na importância das interpretações dos acontecimentos políticos atuais para a evolução da teoria crítica frente a uma política, que teve de ser analisada com respeito a suas estruturas constitutivas encobertas pela fraseologia política. (FLINKINGER, 1984, págs. 3 / 4)

A preocupação de Marx sobre a economia - nos termos acima apresentados – foi recorrentemente confundida com uma preocupação com a defesa de um igualitarismo. No entanto a questão passa ao largo disso. Para entender a fundo tal questão é necessário, primeiramente, saber que Marx faz uma distinção entre as necessidades de primeira ordem e as de segunda ordem. As últimas são necessidades próprias do ser social, são necessidades sociais, como a necessidade do belo, necessidade de arte etc, enquanto as primeiras são as necessidades animais, necessidade de alimentação, abrigo etc.

O ser social se realiza e se desenvolve enquanto tal tanto mais as categorias sociais se impuserem sobre as categorias naturais (sem jamais romper inteiramente de sua base natural), o que Marx chamaria de “*recuo dos limites naturais*” . A partir disso, pode-se compreender que o desenvolvimento pleno do ser social só será possível no momento em

que ele estiver menos preso às suas necessidades naturais, não que tenham superado elas, mas sim que tenham o atendimento a elas como um algo dado e não mais como uma questão a ser resolvida, momento esse que é denominado por Marx como “*o Reino da liberdade*”. “Por isso, Marx fala do período inicial da autêntica história da humanidade como de um ‘reino da ‘liberdade’, (...)”. (LUKÁCS, 2007, p. 12). Nesse momento o ser social poderá se relacionar com a atividade humana como uma realização de sua condição, e não como um simples meio de garantir a sua reprodução material, como pode ser melhor compreendido na citação destacada a seguir:

Marx define o reino da liberdade dizendo ser ele ‘um desenvolvimento das forças humanas como um fim em si mesmo’, ou seja, como algo que tem, tanto para o homem individual quanto para a sociedade, um conteúdo suficiente para transformá-lo em finalidade autônoma. Antes de mais nada, é claro que uma tal conformidade ao gênero pressupõe um nível do reino da necessidade que ainda está muito longe de ser atingido. Só quando o trabalho for efetiva e completamente dominado pela humanidade – e, portanto, só quando ele tiver em si a possibilidade de ser ‘não apenas meio de vida’, mas ‘o próprio carecimento da vida’ -, só quando a humanidade tiver superado qualquer caráter coercitivo em sua própria auto-produção, só então terá sido aberto o caminho social para a atividade humana como finalidade autônoma. Abrir o caminho significa: criar condições materiais necessárias e um campo de possibilidades para a livre utilização de si. (LUKÁCS, 2007, p. 12)

A sociedade comunista seria exatamente a materialização desse “*reino da liberdade*”. No entanto, muita diferença há entre possuir o necessário para garantir a produção e reprodução material da vida como um dado *a priori* e a equidade econômica que ignora as diferenças entre os sujeitos e, por conseguinte, as diferentes necessidades, tanto materiais quanto subjetivas.

Ao verificar que Marx busca compreender os limites e as possibilidades abertas pelo modo de existir imposto pela sociedade capitalista, investigar a possibilidade de fazer emergir novas formas de relação entre o ser social e suas práticas passadas agora cristalizadas em forma de estruturas sociais, além disso, desenvolve uma reflexão sobre um contexto onde isso se tornaria possível; parece-nos que o pensamento *marxiano* oferece uma teoria a respeito de determinados modos de viver e, portanto, deve ser compreendido como uma teoria da subjetividade.

Capítulo 2 – A atualidade e a potência do pensamento *marxiano* no contemporâneo

Um dos argumentos mais comuns para afirmar que o pensamento marxista é uma base de pensamento ultrapassada é que ele não seria capaz de dar conta das questões que emergiram em meio à contemporaneidade. Nesse período, a questão de classe, os conflitos sociais que emergem a partir do antagonismo entre as classes sociais, não são mais as únicas questões a serem resolvidas, agora, principalmente após O Maio de 68, novas demandas emergem em meio à sociedade ocidental, e, nesse sentido, o marxismo e as instituições e relações de força montadas a partir do marxismo “tradicional” se mostrariam insuficientes para dar conta do contemporâneo, na medida em que esse referencial teórico estaria limitado às questões econômicas e às relações de classe ao modelo fordista de produção que entra em crise nesse período, e fazendo emergir o que chamamos de pós fordismo. As palavras de Foucault destacadas a seguir servem como ilustração desse tipo de perspectiva – da qual compartilhamos – a respeito do pensamento marxista hegemônico nesse período histórico.

É no desenrolar de um processo político – não sei se revolucionário – que apareceu, cada vez com maior insistência, o problema do corpo. Pode-se dizer que o que aconteceu a partir de 68 – e, provavelmente, aquilo que o preparou – era profundamente antimarxista. Como é que os movimentos revolucionários europeus vão poder se libertar do "efeito-Marx", das instituições próprias ao marxismo dos séculos XIX e XX? Era esta a orientação deste movimento. Neste questionamento da identidade marxismo = processo revolucionário, identidade que constituía uma espécie de dogma, o corpo é uma das peças importantes, senão essenciais. (FOUCAULT, s.d, p. 83)

Entretanto, admitir a precariedade do marxismo clássico hegemônico nesse período e a real insuficiência do mesmo para dar conta das questões contemporâneas, não é o mesmo que afirmar a insuficiência do pensamento *marxiano* e do marxismo como um todo. Admitindo que Marx em momento algum de sua obra mencionou diretamente nenhuma das questões ditas contemporâneas, como as vinculadas ao corpo e à sexualidade, por exemplo, através do conceito de estranhamento, podemos facilmente abordar tais questões.

O ser social, a partir de uma existência estranhada, entende a si, o mundo e as relações a partir do individualismo metodológico. O individualismo metodológico parte do princípio do indivíduo, como um pressuposto histórico, cronológico e ontológico. O sujeito como indivíduo isolado, ou seja, o ser em si, é o princípio de todas as relações entre os seres sociais. Após a existência dos seres de forma isolada que eles entram em relação como seres egoístas por princípio.

O individualismo metodológico é a doutrina que fatos sobre sociedades, e fenômenos sociais em geral, devem ser explicados exclusivamente em termos de fatos sobre indivíduos. Para Popper, por exemplo, todos os fenômenos sociais, e especialmente o funcionamento de instituições sociais, deveriam ser entendidos como resultantes das decisões etc. de indivíduos humanos (...).(BHASKAR, 1998, p. 4)

Mesmo que tal perspectiva pareça ultrapassada cientificamente agora, foi exatamente sobre ela que toda a teoria liberal se desenvolveu⁷ e, por conseguinte, as teorias mais tradicionais do estado liberal, como por exemplo, a teoria do pacto social, do estado protetor que garante a ordem e a paz, que protege o homem de si mesmo e de seus interesses egoístas.

Para, além disso, podermos afirmar, a partir do referencial marxista, que o mundo contemporâneo, capitalista, não só parte desse pressuposto teórico, dessa ontologia, como o experimenta e o recrudesce na prática, na medida em que a sociedade capitalista tem como base ideológica todo esse pensamento liberal propagado no período histórico no qual a burguesia inicia seu processo de ascensão como classe subjugada que pretende uma melhor posição social e econômica.

Na sociedade capitalista o sujeito se entende e se sente cada vez mais como um sujeito isolado e fruto de seu próprio projeto de vida e ideal de sujeito. Entende-se como um ser que independe dos processos históricos e que existe como tal independente deles, entende-se e atua no mundo, na maior parte das vezes, como uma essência, como um ser em si. A partir disso, a relação com “o outro” (quase) sempre parece um acaso ou um meio. Essa forma de experimentar as relações humanas é o que caracteriza o estranhamento do ser genérico.

⁷ É a base, também, sobre a qual várias pesquisas científicas ainda hoje se estruturam, mesmo que de forma não explicitada e / ou inconsciente.

O sujeito experimenta o “outro” e as relações humanas como um mero meio e não como responsável e condição primeira para a sua própria existência como tal, não como responsável pela sua própria natureza de ser social. A partir do momento em que as relações humanas são experimentadas da forma referida acima, o outro é reduzido a um ser diferente e um mero objeto, o que, por sua vez, abre brecha para uma relação onde o outro é desconsiderado como humano e, conseqüentemente, suas características humanas, como liberdade, singularidade etc. podem ser - e frequentemente o são - desconsideradas.

Mas, o que é necessário e fundamental ser observado nesse momento é o fato de que as singularidades e as liberdades só podem ser reprimidas e/ou cerceadas, na medida em que os sujeitos possuem uma percepção naturalizada da realidade posta, exigindo de si e do outro corresponder a determinadas tarefas e modos de vida que são compreendidos como necessários e obrigatórios, por serem naturais. Só a partir de uma relação desse tipo, a partir de uma relação reificada com a realidade e com as estruturas sociais vigentes - que são resultado de suas próprias práticas (pretéritas) - através da qual os homens as experimentam e as concebem como algo autônomo e “natural” (estranho, externo) e que atua coercitivamente sobre eles e às quais devem se submeter e se adaptar; em suma, apenas a partir de uma relação estranhada com o mundo, torna-se possível existir e compreender a desqualificação, discriminação, repressão ou mesmo a inviabilização das singularidades, dos singulares modos de vida. Pois, para existir algo que resista ao estabelecido, é necessário, antes, que subsista uma ontologia hegemônica estabelecida. (Obviamente aqui não nos referimos à coisa em si e sim à coisa enquanto imagem para o restante da sociedade. É claro que a homossexualidade que dá seus primeiros sinais na infância existe no sujeito antes do mesmo sofrer qualquer tipo de repressão, mas, ao contrário, só vem a sofrer essa limitação, tendo em vista que a homossexualidade que já existe como um modo de ser no indivíduo em questão. Entretanto, ao tratarmos a homossexualidade como uma imagem, ou seja, a partir do modo como ela é vista pela sociedade, é fácil entender que para ela ser discriminada como possibilidade de vida é necessário existir, antes, um modo que o oprima e, portanto, se imponha como modo hegemônico).

Sendo assim, as questões contemporâneas vinculadas ao corpo, sexualidade, gênero, raça etc, não só podem, como seriam muito bem compreendidas em toda a sua

profundidade a partir do conceito de estranhamento e, conseqüentemente, a partir do pensamento *marxiano*.

Obviamente, para compreender tais questões em toda a sua complexidade devemos fazer uso de outros conceitos e analisar as relações de força envolvidas. Pensar o porquê de determinadas ações ou modos de vida serem desqualificados e não outros, por exemplo, o que nos remete à questão do poder. O trecho destacado abaixo nos dos sociólogos Norbert Elias e John Scotson nos ajuda a pensar e vislumbrar outras especificidades envolvidas nessa relação de silenciamento ou desqualificação.

Um grupo só pode estigmatizar outro com eficácia quando está bem instalado em posições de poder das quais o grupo estigmatizado é excluído. Enquanto isso, o estigma da desonra coletiva é imputado aos outsiders pode fazer-se prevalecer.

Parece que adjetivos como ‘racial’ ou ‘étnico’, largamente utilizados nesse contexto, tanto na sociologia quanto na sociedade em geral, são sintomáticos de um ato ideológico de evitação. Ao empregá-los, chama-se a atenção para um aspecto periférico dessas relações (por exemplo, as diferenças na cor da pele), enquanto se desviam os olhos daquilo que é central (por exemplo, os diferenciais de poder e a exclusão do grupo menos poderoso dos cargos com maior potencial de influência). (...), o aspecto saliente de sua relação é eles estarem ligados de um modo que confere a [um grupo] recursos de poder muito maiores que os do outro e permite que esse grupo barre o acesso dos membros do outro ao centro dos recursos de poder e ao contato mais estreito com seus próprios membros, com isso relegando-os a uma posição de outsiders. (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 32)

Entrementes, considerar outros e inúmeros elementos envolvidos na questão aqui desenvolvida não é o mesmo que afirmar uma equivalência entre eles, mas ao contrário disso, a partir do pensamento *marxiano*, do modo como aqui é exposto, achamos por bem e coerente afirmar a prioridade ontológica do estranhamento, para assim refletir e atuar sobre as questões contemporâneas, o que, por sua vez, ilumina não só a atualidade do pensamento *marxiano*, mas também sua potência para dar conta das questões do contemporâneo considerando sua real complexidade.

Obviamente, o fato de existir um hegemônico com suas estruturas que exigem submissão não garante a reprodução eterna do mesmo, já que o estabelecido sempre abriga as quais, por sua vez, sempre produzem resistências e conflitos que atribuem uma dinâmica à vida social. Conforme o texto da historiadora Virginia Fontes “(...). A historicidade atua

mesmo quando um modo de existir dominante procura se reproduzir inflexivelmente como se fosse ‘inalterável’, como se ‘não houvesse alternativas’; (...) a cultura, portanto, não é estática.” FONTES (2005).

Perspectiva que está em total acordo com a própria fala destacada a seguir de Marx e Engels:

(...) a história faz-se de tal modo que o resultado final decorre sempre dos conflitos que se estabelecem entre muitas vontades individuais, cada uma das quais é o resultado de uma multidão de condições de existência particulares. E, pois, de um conjunto inumerável de forças que se entrecruzam, de um grupo infinito de paralelogramas de forças que dão em consequência uma resultante – o acontecimento histórico – que, por sua vez, pode ser encarado como produto de uma força única que, como um todo, atua inconsciente e involuntariamente. Pois o que um deseja tropeça com a resistência oposta por outro, e o resultado de tudo isto é algo que ninguém desejava. (MARX & ENGELS, p.285, s.d)

Tal esclarecimento, que *a priori* pode parecer fora de contexto, impõe-se como fundamental, na medida em que apresenta a potência do pensamento *marxiano* na relação com as questões do contemporâneo, o que não é apenas afirmar outro modo de compreendê-las, mas sim afirmar uma potência para intervir e transformar. Afirmar a existência de um hegemônico com suas estruturas que exigem submissão e afirmar a existência da prioridade ontológica das estruturas não inviabiliza a resistência.

Para garantir outra existência é condição *sine qua non* erigir novas estruturas, já que existir sobre estruturas sociais faz parte da condição de existência do ser social. Estruturas que permitam a emergência de novas e múltiplas formas de vida, onde a defesa das singularidades nem seja uma questão, na medida em que não há um hegemônico que se impõe como natural e silencia outros possíveis modos.

Diante disso, a partir do pensamento *marxiano*, a sociedade comunista aparece como o fim a ser buscado por aqueles que pretendem a superação de uma existência estranhada, em suma, é o fim a ser buscado por aqueles que desejam superar a questões que mais parecem pertencer a minorias, mas que, de fato, pertencem a todos os sujeitos, já que diz de uma forma reificada de se relacionar com o mundo, forma essa compartilhada por todos. O que, conforme discutido em uma etapa anterior do presente texto, não é o mesmo que desqualificar as ações de resistência cotidiana, mas apenas afirmar os limites dessas.

Considerando os preconceitos historicamente construídos em torno do marxismo e do projeto comunista, preconceitos esses que tornam a defesa desse projeto na atualidade, não raramente, motivo de descrédito e escárnio, devemos esclarecer aqui a questão da sociedade comunista aparecer como um fim. Afirmar a sociedade comunista como um fim a ser buscado não significa marcar o fim da História ou “O” *lócus* de chegada, o lugar ideal e onírico das sociedades humanas, onde poderíamos vislumbrar o fim dos conflitos e da própria dinâmica da vida. Marx afirma exatamente o oposto, a sociedade comunista significa o início da história, na medida em que é a partir da sociedade comunista que o ser social poderá se desenvolver de forma livre e autônoma. A sociedade comunista é a estrutura sobre a qual o sujeito toma em suas mãos as rédeas de sua própria existência, conforme pode ser melhor compreendido nas palavras de Lukács e do próprio Marx citadas abaixo:

Como teórico desse ser e desse devir, Marx extrai todas as consequências do desenvolvimento histórico. Descobre que os homens criaram a si mesmos como homens através do trabalho, mas que sua história até hoje foi apenas a pré-história da humanidade. A história autêntica poderá começar apenas com o comunismo, (...). Portanto, o comunismo para Marx não é a antecipação utópico-ideal de um estado de perfeição imaginada ao qual se deve chegar; ao contrário, é o início real da explicitação das energias autenticamente humanas que o desenvolvimento ocorrido até hoje suscitou (...). Tudo isso é obra dos próprios homens, resultado da atividade deles. (LUKÁCS, 2007, p. 10)

Mas ateísmo e comunismo não são nenhuma fuga, nenhuma abstração, nenhuma perda do mundo objetivo engendrado pelo homem, suas forças essenciais trazidas à vida para a objetividade, nenhuma pobreza retornando à simplicidade não natural, não desenvolvida. São antes, pela primeira vez, o vir-a-ser efetivo, a efetivação tornada efetivamente para o homem de sua essência ou sua essência enquanto uma essência efetiva. (MARX, 2004, p. 132)

2.1 – O estranhamento e as subjetividades no centro da obra *Marxiana*

Devido à importância central aqui atribuída ao conceito de estranhamento em Marx, achamos que seria adequado aprofundarmos o conceito em questão por algumas páginas,

detalhando inclusive parte de seu histórico. Para discorrer a respeito desse conceito tão caro a Marx, é mister primeiro diferenciá-lo do sentido e conteúdo idealista que o conceito traz de sua origem no desenvolvimento da filosofia hegeliana e de seus discípulos e pretensos críticos.

O estranhamento tenta dar conta e classificar uma determinada relação do ser social com o mundo, e Hegel, antes de Marx, preocupa-se com essa relação distanciada que os sujeitos possuem com a sua própria história e com o seu próprio mundo. Além disso, Hegel já tinha como um de seus objetivos, pensar um determinado modo de garantir a superação desse modo de existência, o modo estranhado.

Entretanto, é necessário marcar a diferença fundamental que há entre o conceito de estranhamento em Hegel e em Marx, diferença essa que se funda na distinção essencial que há entre o pensamento de Marx e o de Hegel, a saber, o idealismo deste contra o materialismo daquele. Uma diferença que possui bases ontológicas.

Marx sequer foi o primeiro a fazer a crítica do conceito em questão e da filosofia de Hegel como um todo. Antes mesmo de ele fazer isso, ele exalta o desenvolvimento - por mais que naquele momento incompleto - de uma crítica verdadeira à filosofia hegeliana, a crítica apresentada por Feuerbach, conforme pode ser notado ao ler a citação a baixo:

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, crítico, (...) O grande feito de Feuerbach é: 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente; (...); uma outra forma e outro modo de existência do estranhamento da essência humana; 2) A função do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a “do homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria. (MARX, 2004, p. 117)

Na ontologia hegeliana, toda a realidade tem seu fundamento na consciência-em-si do homem, o próprio homem é reduzido à consciência e o mundo a uma parte externalizada dessa consciência. Entretanto, essa visão dos sujeitos e do mundo é própria do filósofo, ou seja, da consciência que sabe que o mundo nada mais é do que ela própria externalizada, a consciência para si. Hegel oferece uma crítica à existência oposta, a qual é compartilhada pela maior parte dos sujeitos. Hegel critica a relação dos sujeitos com o mundo na qual aquele atribui a existência deste a forças externas, naturais ou a outras entidades - como

quando o faz através do pensamento religioso. Para Hegel esse sujeito é inconsciente de sua própria condição, ou seja, de criador livre (sem nenhum tipo de predeterminação) do seu próprio meio. Nesse sentido, o sujeito alvo da crítica de Hegel existiria apenas na condição de consciência-em-si e não como consciência-de-si. A transposição do estado de consciência em si para consciência de si seria, para Hegel, a superação da condição estranhada – a negação da negação.

A negação da negação - que caracterizaria a superação da condição estranhada na ontologia hegeliana - seria negar a perspectiva de que o mundo é consequência de forças externas à própria consciência humana como a externalização pura da própria consciência (negação da natureza do mundo). O conceito de Hegel, *negação da negação*, significaria negar o que a consciência do próprio homem nega (não entende como) ser fruto de seu espírito. Seria um movimento da consciência – e somente nela e dela – de compreender o mundo e a totalidade das coisas como consequências de si, e, em última instância, a exteriorização de si, como ela mesma externalizada. A negação da negação seria o reconhecer (da consciência abstrata) ao mundo como a si própria, em outra forma. Sendo assim, fica fácil notar o idealismo hegeliano em sua concepção do conceito de estranhamento apesar de sua crítica a essa relação entre o homem e as estruturas. O estranhamento em Hegel deve ser compreendido como uma forma de perceber o mundo e não de experimentá-lo.

É importante notar que a perspectiva sobre o conceito, desenvolvida por Hegel, só é uma consequência da ontologia hegeliana, consequência do modo como o próprio compreende o mundo e os sujeitos. A interpretação idealista do conceito de estranhamento nasce das primeiras escolhas e afirmações de Hegel em seus pressupostos, na medida em que entende o homem como uma abstração, como um ser sem qualquer determinação. A partir daí, obviamente, qualquer relação ou ação humana se dará no mundo da abstração, e não seria diferente com o estranhamento.

A partir da compreensão sobre o sentido da ideia de estranhamento em Hegel, é necessário agora marcar as diferenças que há entre o estranhamento em Hegel e em Marx, o que demanda uma rápida exposição sobre o que seria o estranhamento em Marx.

Em Marx, o estranhamento não se reduz a uma forma de perceber o mundo, mas sim uma forma de experimentá-lo. O estranhamento em Marx tem seu fundamento na

própria vida concreta do ser social. O ser social não só entende o mundo como um algo externo e autônomo que lhe oprime, mas também, assim, o experimenta. A própria organização social impõe limites e coerções à existência humana que não podem ser superadas apenas através de um processo de “conscientização”. Para superar tal condição é necessário superar as relações concretas organizadas a partir de determinadas estruturas sociais construídas pela ação humana ao longo de sua história.

A crítica de Marx insiste na revalorização da subjetividade humana, mostrando que esta não tem nenhum lugar positivo na análise da sociedade capitalista fora de sua deformação coisificante. Este é o sentido da ligação de Marx à dialética hegeliana, segundo a qual a rebelião contra o domínio do conceito abstrato — do capital dominante no caso de Marx — inclui a rebelião contra o estágio de desenvolvimento da sociedade capitalista. (FLINKINGER, 1984, p. 7)

Marx, como é notório, parte do idealismo hegeliano, entretanto, posteriormente o nega, mas dando continuidade a alguns de seus temas e conceitos. Mas sempre os subvertendo e/ou tornando mais complexos a partir de uma ontologia outra, agora não mais idealista e sim materialista.

Nas palavras de Marx, Hegel;

(...) somente encontrou a expressão abstrata, lógica especulativa para o movimento da História, a história ainda não efetiva do homem enquanto um sujeito pressuposto, mas em primeiro lugar ato de produção, história da geração do homem - (...) (MARX, 2004, p. 118)

Para Marx, Hegel toma a essência humana totalmente indiferente contra toda determinidade efetiva e, portanto, torna e mostra essa essência como uma essência não-efetiva. E, assim como o homem é uma abstração, o mundo sendo apenas o pensar exteriorizado, faz-se nesse movimento também a abstração da natureza, do ser humano efetivo subjugado ao pensar abstrato.

Eles são seres de pensamento - por isso simplesmente um estranhamento do pensar puro, isto é, do pensar abstrato filosófico. O movimento todo termina, assim, com o saber absoluto de que esses objetos estão estranhados e a quem eles se opõem com a petulância de efetividade, isto é precisamente o pensar abstrato. (MARX, 2004, p. 121)

Capítulo 3 – O marxismo na contemporaneidade

Para desenvolver qualquer análise minimamente séria a respeito da corrente de pensamento que reivindica como referencia os escritos de Karl Marx, o marxismo, seja na contemporaneidade ou ao longo de sua história, a primeira questão que deve ser considerada é a sua heterogeneidade. O pensamento marxiano foi abordado de várias formas desde o século XIX até os dias de hoje. Tais diferenças, de abordagem e apropriação, produziram uma grande variabilidade entre os autores que se reivindicam marxistas, ao ponto de ser fácil verificar autores que apregoam uma visão determinista, estruturalista e mecanicista da teoria marxiana, enquanto outros apresentam, por exemplo, a grande preocupação com as subjetividades nos textos de Marx.

Ao considerar o marxismo na atualidade, a realidade não poderia ser outra. Pode-se notar ainda nos dias de hoje uma grande gama de autores que baseiam suas ideias e escritos no pensamento marxiano. Entre todos esses pensadores marxistas, pode-se perceber diferenças das mais simples e superficiais até as mais profundas e, mais especificamente, ontológicas.

Nessa etapa do presente trabalho nos propomos a apontar alguns autores e correntes marxistas que tentam evidenciar a potência marxiana para dar conta da produção das subjetividades no capitalismo e que, portanto, visam superar os limites do marxismo tradicional e vulgar que se fez hegemônico ao longo de quase todo o século XX e serviu de base teórico-política para a organização da maioria das formas de estado que ficaram conhecidas como Socialismo Real e para os movimentos sociais que defendiam uma posição anticapitalista.

Entretanto, no meio dessa grande heterogeneidade que existe dentro do marxismo na contemporaneidade, achamos que uma diferença entre elas merecia uma posição de destaque, a saber: a diferença na abordagem da relação entre as estruturas e as subjetividades.

Parte do marxismo contemporâneo tenta superar as limitações do marxismo tradicional retornando aos escritos de Marx e identificando a incompatibilidade entre o

pensamento marxiano e o apregoado por esse marxismo que chamamos aqui de tradicional. Ao retornar ao pensamento marxiano e buscar nele a sua radicalidade, tais autores identificam um uso - que seria, na perspectiva deles - equivocado dos conceitos e textos marxianos. Sendo assim, eles se mantêm utilizando os conceitos e as ideias centrais de Marx, ao mesmo tempo em que buscam evidenciar um modo de interpretá-los que seria mais fiel às preocupações do autor em questão. Assim, fariam emergir a real potência do pensamento marxiano, a sua atualidade e sua propriedade para dar conta das questões a respeito das subjetividades.

O outro grande grupo de autores que busca superar os limites do marxismo tradicional e ainda se apoiar na teoria marxista – com os quais iremos trabalhar nesse momento -, realiza tal tarefa, não retornando à radicalidade do pensamento marxiano, mas sim flertando com novas teorias que enfatizam o tema das subjetividades, como, por exemplo, o pensamento oferecido por Deleuze e Foucault.

Considerando que a relação entre as estruturas sociais e a produção das subjetividades é a questão mais cara para esse trabalho, faremos a partir de agora uma análise sobre o marxismo contemporâneo tendo como questão orientadora essa relação e, portanto, aglutinaremos aqui, vários autores - que sabemos possuem diferenças entre si - em apenas duas grandes vertentes desses novos marxismos, a saber: o marxismo que busca superar os limites do marxismo tradicional retornando à radicalidade dos escritos de Marx, e o marxismo que pretende superar os limites do marxismo tradicional a partir da criação de um novo arcabouço teórico, baseado em Marx e nas filosofias pós-estruturalistas, como a filosofia da diferença.

Achamos fundamental fazer essa distinção e chamar a atenção para a existência desses dois marxismos que pretendem superar o marxismo tradicional. Porque, a partir de uma perspectiva mais ao lado dos pós-estruturalistas, a outra vertente aqui citada é tratada, na maior parte das vezes, como uma continuação do marxismo tradicional, talvez por ainda trabalhar com as mesmas categorias ou reivindicar como base fundamental e única, os escritos de Marx. Isso pode ser notado quando, ao se referirem ao novo marxismo – como por exemplo no livro *Os marxismos do novo século*, de César Altamira, dentre outros textos que possuem a intenção de pensar o marxismo na contemporaneidade - tratarem com o silêncio, tal perspectiva.

Entretanto, isso parece um equívoco, pois temos certeza de que um conceito, ou uma categoria, pode ser utilizado de várias formas distintas e possuir vários usos. Assim como vários foram os usos, por exemplo, dos escritos de Nietzsche - libertários ou fascistas - vários são os usos e modos de entender e trabalhar com a dialética, a determinação do econômico etc. Além disso, recusar a diferença que há entre esse novo marxismo e o marxismo tradicional, só pode se basear no desconhecimento profundo de Marx, do marxismo tradicional, ou desses novos marxismos que retornam a Marx em sua radicalidade.

Ao mesmo tempo em que, a partir da visão própria dos novos marxistas que retornam ao pensamento marxiano e buscam nele a sua radicalidade, esse marxismo pós-moderno que funda uma nova teoria a partir da relação dos escritos marxistas com a filosofia da diferença, não é compreendido como uma corrente que possui suas bases no pensamento marxiano e, portanto, não se caracterizaria, sequer, como uma corrente marxista.

Uma questão que agora aparece como fundamental também - antes de iniciar e oferecer qualquer análise sobre as correntes e/ou autores com os quais trabalharemos - é apresentar de forma clara e, portanto, honesta, a posição de quem aqui escreve e oferece a presente análise. Partimos de uma posição própria do novo marxismo que busca superar os limites do marxismo tradicional a partir do retorno aos escritos de Marx em sua radicalidade. Por isso, esse texto deve ser entendido como uma análise elaborada sobre o marxismo na contemporaneidade realizada a partir dessa perspectiva, a partir de referências como Lukács, Postone, o próprio Marx, dentre outros. Todos os acertos e equívocos de análise que possam aqui aparecer terão essa origem, ou mesmo uma má compreensão – pela minha parte –, da mesma.

Partiremos desse lugar como referência, mas não apenas uma referência em conteúdo, mas também na forma. Construiremos um texto que se assemelha bastante à forma de escrita do próprio Marx, um texto dialógico que expõe quase sempre a posição dos autores trabalhados de forma a fazer elas se confrontarem na frente do leitor. Entretanto, teremos aqui, obviamente, um objetivo muito mais simples e modesto do que os textos de Marx.

Aqui nos preocuparemos apenas em fazer uma espécie de catálogo da posição dos grupos aqui trabalhados sobre as questões que consideramos mais pertinentes para pensar o marxismo na contemporaneidade, e a produção de subjetividade a partir do pensamento marxista. Em nenhum momento nos propomos a apresentar uma posição definitiva a respeito do tema. O texto funcionaria, assim, apenas como uma provocação para os leitores mais interessados nas questões aqui desenvolvidas, para que continuem buscando informações a respeito e possam chegar às suas próprias conclusões.

Obviamente, afirmar e tornar claras essas pretensões do presente texto não é o mesmo que pretender ocupar uma posição ideal de neutralidade, na medida em que nem acreditamos nessa possibilidade e, por isso, achamos por bem identificar o lugar de onde partimos.

Iniciando uma análise sobre o marxismo que encontra sua renovação na relação com a filosofia da diferença, como Negri, o operaísmo italiano e a escola de regulação Francesa, a primeira observação a ser feita seria refletir até que ponto seria adequado denominar tais correntes como um “novo marxismo”, na medida em que é difícil imaginar um marxismo, ou seja, um conjunto de pensadores que reivindicam a teoria marxiana como referência base, mas que, ao mesmo tempo, deliberadamente, rejeitam as bases fundamentais do mesmo, como a dialética, a determinação do econômico, a prioridade ontológica das estruturas e as categorias e relações fundamentais como essência e aparência. Afinal, os anarquistas sempre pregaram uma sociedade sem classes, um processo revolucionário, uma sociedade na qual os sujeitos teriam a capacidade de autogestão (assim como Negri, por exemplo) e nem por isso foram confundidos, em nenhum momento da história, com os marxistas, mas ao contrário, sempre foram, e ainda são, grandes críticos do marxismo.

Além disso, parece um tanto quanto inadequado tratar com o mesmo nome teorias que partem de bases ontológicas tão distintas e, por isso, achamos que deveríamos, ao menos no presente trabalho, diferenciar tais correntes através de nomes diferentes, até para facilitar a leitura e compreensão do texto.

Tendo isso em vista, optamos por tratar o grupo que retorna aos escritos de Marx para superar os limites do marxismo tradicional como, *Novo Marxismo*, enquanto o grupo

que se baseia em Marx e nas novas teorias do século XX, como a filosofia da diferença e parte de uma perspectiva que o capitalismo que vivenciamos hoje demanda uma nova teoria e, portanto, novas categorias e conceitos, trataremos pelo nome de *Marxismo pós-moderno*, termo baseado na expressão de Frederic Jameson, à qual se refere Altamira no seu texto, os marxismos do novo século: “Sejam quais forem as vicissitudes, um capitalismo pós-moderno chama contra si um marxismo também pós-moderno.” (ALTAMIRA, 2008, p. 24)

Mas, mesmo considerando as diferenças que há entre essas duas grandes correntes que tentam rerepresentar a teoria marxista, sua potência e propriedade para dar conta das questões referentes à subjetividade ao contemporâneo, estamos cientes que ainda estamos trabalhando em um terreno pouco seguro, na medida em que, no interior de cada uma delas, não há uma homogeneidade.

Dentro do novo marxismo, por exemplo, enquanto Lukács baseia-se na ideia de trabalho como uma característica ontológica e tomando para si tal conceito como fundamental e central para uma compreensão satisfatória dos escritos de Marx e da própria crítica oferecida por ele, Postone rejeita o conceito de ontologia, junto com todo o marxismo que parte do princípio ontológico do trabalho.

Lukács, afirma o trabalho como uma característica ontológica do ser social, mas toma o cuidado de diferenciar o trabalho como atividade criadora e transformadora (trabalho ontológico) do trabalho capitalista (pontual e contingente). Essa diferença Postone parece não considerar e, por isso, rejeita o trabalho como característica ontológica e o conceito como um todo, na medida em que compreende que tomar o trabalho como característica ontológica – e o próprio conceito de ontologia – é ter para si o trabalho capitalista – e o modo de vida capitalista – como um modo transistórico de trabalho – e de vida -, o que geraria / gerou, na perspectiva dele, infinitas más compreensões sobre a sociedade socialista⁸, como se fosse, ela, a realização do trabalho capitalista e a

⁸ Esse equívoco gera danos para o socialismo de fato, facilmente percebido ao analisar um dos melhores e mais importantes exemplos do socialismo real, o caso da União soviética. Na U.R.S.S. o proletário e o modo de vida próprio desse personagem eram exaltados como exemplo para a sociedade como um todo. O próprio dia do trabalhador era uma das datas mais importantes e comemorada do calendário soviético. O modo de vida do proletário era compreendido e exaltado como a realização do modo ideal de vida. Perspectiva que se

transformação (redução) de todos os sujeitos em proletários, enquanto, na verdade, o que Marx oferece é exatamente o oposto, uma crítica ao trabalho capitalista e ao modo de vida imposto por tal sistema. A sociedade socialista não teria como finalidade transformar todos em proletários, mas sim em libertar os sujeitos do trabalho alienante e alienado, próprio do capitalismo, dentre outras coisas, obviamente.

Por outro lado, ao analisar mais de perto o marxismo pós-moderno, é fácil notar também que há várias diferenças em meio a esse grande grupo. O próprio César Altamira - que escreve a respeito dessa corrente de pensadores contemporâneos que reivindicam a teoria marxista como referência e flerta com autores como Deleuze e Foucault - apresenta, de forma bem organizada, a diferença que há entre eles, citando, por exemplo, o Operaísmo Italiano e a Escola Francesa de Regulação.

Mas, pela própria dificuldade que o formato e os limites do presente trabalho impõem à pesquisa e pela grande questão - exposta anteriormente - que nos é tão cara - a relação entre as estruturas e as subjetividades - desenvolveremos a análise, ainda assim, a partir desses dois grandes grupos, já que, assim, conseguiremos dar conta dos mais importantes e centrais objetivos que estabelecemos inicialmente. Mas tomaremos o cuidado de sempre considerar que não formam um todo uniforme e, portanto, de evidenciar as heterogeneidades que existem dentro de cada um deles quando necessário.

3.1 - Marxismo pós-moderno e o novo marxismo

O marxismo pós-moderno tenta superar os limites do marxismo tradicional descartando o determinismo, a dialética, as formas tradicionais de ação coletiva contra o sistema, dentre outras características dessa corrente de pensamento. Entretanto, tentam realizar tal objetivo aproximando-se de outras teorias, as quais contemplam a subjetividade - que atribuem a ela um lugar importante na história da humanidade - e propõem conceitos e ideias que superam os limites do marxismo tradicional. Sendo assim, os teóricos de baseia, obviamente, em uma perspectiva que a vida do modo capitalista é ideal e a única coisa a ser alterada será a justiça a desigualdade na distribuição da produção social. Entendo, dessa forma, que o grande problema do capitalismo não é o seu modo de produzir a vida, mas sim o modo de distribuir o produzido.

esquerda desse período chegam a flertar e, posteriormente, assumir ontologias muito distantes do marxismo tradicional, como também da própria ontologia marxiana.

No entanto, quando César Altamira, no livro *Os marxismos do novo século*, discorre a respeito do contexto no qual uma escola em específico que pertence a esse grupo, a escola francesa de regulação, surgiu e se desenvolveu, ele sempre se refere a falhas e lacunas presentes e próprias do marxismo tradicional, o que pode ser observado no trecho destacado a seguir:

As teses do Partido Comunista Frances não só não atendiam a estas questões, como também diziam pouco, ou quase nada, sobre as relações de trabalho e exploração (...). Por sua vez, a escola althusseriana mostrava-se igualmente incapaz de dar conta da crise. (ALTAMIRA, 2008, p. 95)

Tal fato deixa claro que é com esse marxismo tradicional que tais correntes dialogam e sobre as quais tecem as suas críticas. Além disso, é importante afirmar que algumas dessas críticas são, frequentemente, compartilhadas por membros do que aqui chamamos de novo marxismo, como pode ser observado pelo o que é exposto ao longo do presente trabalho.

Um dos grandes problemas do marxismo tradicional para essa corrente de autores é a supervalorização da função das estruturas em detrimento das subjetividades. Supervalorização essa que nasce de uma perspectiva determinista e, portanto, etapista da História e que, por fim, abre brechas para uma compreensão determinista e fechada da história, eliminando quase que em sua totalidade a possibilidade do acaso, a ação dos sujeitos e suas subjetividades e a dinâmica própria da vida. Ao considerar isso, não é difícil imaginar o porquê tais autores foram buscar apoio em ontologias que dessem mais ênfase na função e no papel das subjetividades na história.

A partir da perspectiva dos marxistas pós-modernos, a história e, mais propriamente, a história do capitalismo se desenvolve a partir do conflito entre capital e trabalho. É a partir da resistência dos trabalhadores que podemos e devemos entender a transformação radical que acontece no sistema capitalista a partir das décadas de 60 e 70. Tal perspectiva a respeito do desenvolvimento do capitalismo e das transformações ocorridas nos anos 60 e 70, e a própria crise do fordismo e a função atribuída aí às

subjetividades, parecem seguir a linha de um raciocínio Foucaultiano, o qual pensa a resistência como uma ação que antecede à própria repressão. A resistência, como um modo que foge ao estabelecido, ao padrão e, por isso, demanda que seja reprimida para garantir a manutenção das relações de poder postas.

Diante disso, as transformações ocorridas no capitalismo devem ser compreendidas como uma forma de garantir a manutenção dos lucros e dos interesses capitalistas diante de um contexto no qual a resistência do operariado já tornava tal realização impossível. Conforme pode ser observado no trecho citado a seguir:

Esta tendência à queda da taxa de lucro, mistificada por muito tempo pelos marxistas, deve ser vista como a forma em que as lutas operárias bloqueiam o desenvolvimento capitalista. Com efeito, na medida em que as lutas operárias disputam uma porção maior do trabalho necessário, elas forçam o capital a incrementar sua composição orgânica como forma de extrair uma mais-valia relativa também maior. É a pressão operária que provoca a queda da taxa de lucro e, por consequência, a resposta capitalista para renovar o capital fixo e buscar reorganizar o processo de trabalho. (ALTAMIRA, 2008, p.68)

A partir das transformações realizadas na organização do sistema capitalista, da composição entre capital fixo e variável forçada pela resistência da classe trabalhadora, gera-se uma consequência também sobre a própria classe trabalhadora, impelindo ela a se reconfigurar e atuar de uma nova forma, o que de acordo com tais autores, caracteriza uma nova composição de classe.

Poderíamos aqui até identificar a visão de uma relação dialética entre estrutura e subjetividades também entre esses autores, mas que, ao contrário do que se identifica em Marx, aqui a prioridade ontológica (por mais que não façam uso desse termo) é atribuída aos fluxos, as ações, os sujeitos, em suma, às subjetividades, enquanto em Marx essa prioridade é atribuída às estruturas. Como é explicitado no trecho a seguir:

Em primeiro lugar, uma recusa a todo tipo de economicismo que empreenda o estudo da economia em termos de relações entre coisas, privilegiando assim a análise que valorize as relações sociais (...). Neste sentido, a autonomização e o reinado do objetivo – enquanto leis objetivas

– contrapõem-se a uma leitura da dinâmica que privilegia a construção das subjetividades. (ALTAMIRA, 2008, p. 61)

Outro trecho do mesmo autor – mas aqui se referindo especificamente à Escola de Regulação Francesa - pode ser ainda mais claro a respeito do modo como atribuem a prioridade do movimento da vida sobre as subjetividades.

(...) se as estruturas existem é porque, de alguma maneira, foi alcançado algum tipo de acordo entre os sujeitos, na forma de um grande acordo ou compromisso. (ALTAMIRA, 2008, p. 95)

Tal perspectiva deixa óbvia ainda mais a distância que tais pensadores tomam de Marx, na medida em que, ao tentarem fugir do determinismo e a consequente retirada da subjetividade e do acaso do movimento da história - típico do marxismo tradicional - eles acabam também abandonando, simultaneamente, a parte estrutural do modo de funcionamento do sistema capitalista e a dialética que está presente no pensamento marxiano e que é parte fundamental do mesmo.

Parecem abandonar o determinismo do marxismo tradicional para caminharem em direção ao extremo oposto. Se interdita, dessa forma, o determinismo estruturalista do marxismo tradicional para explicar a História, ou mais especificamente, o desenvolvimento do sistema capitalista, atribuindo sua razão quase que exclusivamente às subjetividades. Claramente, não desejamos aqui apontar essa característica, *a priori*, como algo negativo e nem positivo, mas, simplesmente, deixar evidente o abandono da ontologia marxiana, que atribui uma prioridade ontológica às estruturas.

O novo marxismo obviamente também realiza suas críticas ao determinismo imobilizante do marxismo tradicional, como as presentes na fala de Altamira: “a leitura economicista exerceu uma influência nefasta sobre amplos setores intelectuais.” (ALTAMIRA, p. 61, 2008). Entretanto, identificam os problemas do marxismo tradicional como consequência de uma leitura bastante equivocada de Marx e, portanto, não buscam

novas teorias para resolver tais problemas, mas sim, retornam aos escritos de Marx para achar neles o seu real sentido e sua crítica original.

De acordo com essa perspectiva, o novo marxismo, ao retornar aos escritos marxianos, entende a relação entre estruturas sociais e as subjetividades de forma bastante diferente do marxismo tradicional, mas também de forma distinta do marxismo pós-moderno, já que ainda atribui um caráter de prioridade ontológica às estruturas, ao mesmo tempo em que entende tal relação – entre subjetividades e estruturas – de forma dialética, evitando assim qualquer tipo de determinismo histórico.

O materialismo marxiano - característica que foi uma das principais razões de rompimento com o idealismo hegeliano - baseia-se na premissa que, para que qualquer movimento ou ação humana seja possível é necessário que seja precedido por uma estrutura, mesmo que, em seu limite inicial da emergência do ser social, seja essa estrutura reduzida ao mundo e a uma determinada composição física e às necessidades que esse corpo possui. Não existe para Marx um ser platônico que existe em si, fora de qualquer contexto. Nesse sentido, as estruturas sempre precedem ao agir humano e sempre possuem uma lógica de funcionamento própria, que pode ser alterada, obviamente, mas que, normalmente, tendem a ser reproduzidas e/ou presentificadas através das práticas humanas.

Seguindo esse raciocínio, a própria estrutura da sociedade capitalista possui sua lógica de funcionamento. Lógica essa sobre a qual os sujeitos são formados e, por isso, tendem a reproduzi-la. Porém, é fundamental aqui entender que o que Marx traça sobre o desenvolvimento do capitalismo não são leis e, muito menos, leis inexoráveis - o que caracterizaria um determinismo e não uma determinação das estruturas - conforme o marxismo tradicional faz parecer e é criticado pelos marxistas pós-modernos.

De certa maneira, tal concepção fica bastante próxima daquela outra ideia que vê o desenvolvimento do capitalismo em termos de cumprimento de leis inexoráveis que são impostas por cima das vontades dos homens. (ALTAMIRA, 2008, p.61)

Essa lógica de desenvolvimento do sistema apresentada por Marx não deve ser compreendida como uma lei inexorável e sim como tendências. Essas, obviamente, tendem a acontecer seguindo a lógica de funcionamento do sistema, mas podem vir a não se realizar devido a ação dos sujeitos, abrindo assim espaço, nesse momento, para as subjetividades na história.

As bases do funcionamento da sociedade capitalista certamente são a propriedade privada e seu conseqüente caráter mercantil. Em uma sociedade em que o produto do trabalho humano é tomado como propriedade particular, para os seres terem acesso a todos os produtos que garantam a sua existência objetiva e subjetiva se faz necessária a troca. Com o desenvolvimento dessa lógica é criado um produto que tem como valor de uso funcionar como um equivalente universal de valor, que pode ser trocado por todos os outros produtos, o dinheiro. É através do dinheiro que podemos, na sociedade capitalista, ter acesso aos produtos do trabalho social e por isso inicia-se uma produção que possui como finalidade não mais o produto produzido e nenhum outro produto em específico. A produção passa a ter como finalidade única e exclusiva o dinheiro. Produzir para ter acesso ao dinheiro, conforme pode ser observado nas próprias palavras de Marx, citadas a seguir:

(...) o indivíduo deve produzir um produto universal – o valor de troca ou este por si mesmo isolado, individualizado, dinheiro. Por outro lado, o poder que cada indivíduo exerce sobre a atividade dos outros ou sobre as riquezas sociais, existe nele como o possuidor de valores de troca, de dinheiro. (MARX, 2011)

No entanto, quando o sistema alcança um nível de complexidade determinado, ao ponto de que um produto é produzido por mais de um sujeito e é produzido em quantidade maior do que o demandado (objetivamente ou subjetivamente) pela sociedade, inicia-se aí o processo de concorrência. Diante da concorrência é necessário oferecer algum diferencial para conseguir manter o seu produto competitivo. Essa diferença - ao menos nos momentos iniciais do sistema -, na maior parte das vezes, seria o menor preço. Preço que só é possível ser reduzido, sem prejuízo para o seu produtor, através da diminuição do valor do produto. O valor do produto deve ser compreendido como a soma dos valores gastos para a sua

produção, o que, obviamente é diferente de preço (valor cobrado pelo produto na circulação, no mercado, e que possui fundamentos objetivos - como o valor de produção - e subjetivos - como oferta e demanda, desvalorização moral⁹ ou valorização moral do produto)¹⁰.

Ao considerar qualquer um desses motivos, torna-se necessário um maior investimento em trabalho morto (maquinário, tecnologia) e cada vez menos em trabalho vivo (trabalhadores). Pois é esse desenvolvimento tecnológico que permite produzir mais, com a mesma qualidade em menos tempo, ou seja, dessa forma o capitalista possui o mesmo gasto com a força de trabalho, mas alcança uma produção final ainda maior e, portanto, uma relação cada vez mais desigual entre trabalho morto e trabalho vivo, atribuindo vantagem ao trabalho morto.

A lógica do aumento do maquinário e da utilização de tecnologia em detrimento da força-de-trabalho é que quanto mais produtos produzidos por um determinado número de trabalhadores, menor será o custo de produção da unidade, menor será a quantidade de trabalho e tempo necessário para produzir aquela unidade e, conseqüentemente, menor será o valor do produto, podendo assim ser enviado ao mercado com um preço mais baixo.

Com o produto mais baixo, o outro capitalista concorrente se vê impelido a realizar o mesmo investimento em desenvolvimento tecnológico para aumentar a sua produção e conseguir assim reduzir o valor de seu produto para continuar competitivo. Caso contrário ele colocará em risco a sua própria existência como capitalista e, no limite, sua existência objetiva.

A partir de uma perspectiva que afirma que as subjetividades estão sempre condicionadas pelas estruturas sociais, podemos pensar que tal modo de funcionamento acaba por estimular o desenvolvimento de subjetividades específicas, coerentes e adequadas à própria lógica desse sistema que trata a propriedade privada como um valor.

⁹ Tecnologia ultrapassada ou que atende a interesses e demandas que não são mais hegemônicas.

¹⁰ Moda, raridade, etc.

Cada sociedade produz formas específicas de singularidade, de expectativas, de liberdade e de sujeição (...), o homem é sempre histórico, (...), remete sempre a esse conjunto das expectativas, crenças, interdições, formas de sociabilidade e horizonte de possibilidades inscritos no mundo que o forma e o cerca, que lhe permitem explicitar seu sentido e seu lugar; (...) a sociedade fornece os horizontes de possibilidades para a constituição e expansão (ou bloqueio) das singularidades; (FONTES, 2005, p.19)

Tomando a propriedade privada como um valor positivo para essa sociedade, os sujeitos são estimulados a valorizar o acúmulo de propriedade privada, já que, de acordo com Marx, o sujeito traz no bolso seu nexo com a sociedade e seu poder social.

Entretanto, para alcançar o fim e os valores estipulados pela prática e pelas estruturas do capitalismo – acima mencionados -, é necessário produzir sempre cada vez mais dinheiro através do trabalho (individual ou social) - aqui obviamente estamos tratando de uma situação ideal em que variáveis como corrupção, herança etc, estão sendo desconsideradas, pois não são através dessas exceções que poderíamos explicar e compreender a lógica de um sistema, mas ao contrário, só a partir da compreensão da lógica do sistema em questão que podemos explicar o desejo tão feroz por propriedade privada e pelo acúmulo de bens materiais ao ponto do sujeito realizar práticas de corrupção etc.) - o que, por sua vez, mantém e reproduz a lógica do sistema capitalista, a saber: apresentar um processo produtivo tendencialmente crescente.

Essa produção, necessariamente crescente, acaba por provocar uma tendência a um desenvolvimento tecnológico constante. Não à toa a sociedade capitalista foi capaz de produzir um desenvolvimento técnico e produtivo nunca antes visto em outras sociedades. Isso se deve a sua própria lógica tendencialmente sempre crescente enquanto outras sociedades, como a medieval, por exemplo, que tendia a eterna reprodução do mesmo e as alterações aconteciam sempre de forma fortuitas.

Daí verifica-se a diferença cabal que há entre os marxistas pós-modernos que atribuem à ação dos sujeitos e, mais propriamente, à ação da classe trabalhadora como razão básica para o desenvolvimento tecnológico do pensamento marxiano e do novo

marxismo que explicam o desenvolvimento tecnológico como uma característica da própria estrutura do capitalismo.

Obviamente, a partir do pensamento marxiano, que atribui uma prioridade ontológica às estruturas, mas não parte de uma perspectiva determinista da história, as subjetividades também podem agir de uma determinada forma que acelere ou diminua esse desenvolvimento, ou até mesmo interrompa, na medida em que Marx tem para si que a dialética é o movimento da vida, permitindo assim que o determinado atue ou transforme radicalmente o seu determinante.

Entretanto, não poderíamos, a partir dessa base de pensamento, explicar e entender o funcionamento do capitalismo ou de qualquer outra sociedade a partir das subjetividades ou única e exclusivamente a partir delas.

3.2 – Marxismo: Tecnologia, estruturas sociais e sociedade comunista

Mas então o desenvolvimento técnico seria algo nefasto e deletério para o pensamento marxiano? Obviamente Marx não é um primitivista, saudosista e muito menos contra o desenvolvimento tecnológico, pelo contrário.

Para Marx só se torna possível pensar e construir uma sociedade comunista, a qual tem como finalidade o desenvolvimento do próprio homem, quando a satisfação das necessidades básicas do homem forem consideradas como *a priori* solucionadas. Nesse sentido, só poderíamos pensar na viabilidade de uma sociedade comunista a partir do momento em que, comida, moradia e todas as necessidades básicas do sujeito deixassem de ser uma questão a ser resolvida. Para alcançar tal relação com essas necessidades humanas básicas do ser social só é possível com o desenvolvimento das capacidades produtivas, ou seja, com o desenvolvimento tecnológico.

No entanto, esse desenvolvimento dentro da lógica capitalista, é utilizado para oprimir e limitar o sujeito e não para libertar, como foi apregoado pelos defensores do desenvolvimento tecnológico do século XIX, que viam no progresso e na ciência a garantia de uma existência mais saudável e livre. O desenvolvimento tecnológico, ao menos em

tese, possibilita libertar o homem do trabalho, entretanto o que vemos sobre as estruturas do sistema capitalista é que a tecnologia é utilizada para intensificar a exploração do trabalho e excluir parte da população do processo produtivo, o que se torna extremamente negativo em uma sociedade em que a relação social e o poder social do sujeito é mediado pelo dinheiro e indiretamente, pelo trabalho, já que, é através do trabalho que os sujeitos conquistam o dinheiro.

Todos os métodos para elevar a força produtiva social do trabalho, surgidos sobre esse fundamento, são, ao mesmo tempo, métodos para elevar a produção da mais-valia ou produto excedente, que por sua vez é o fator constitutivo da acumulação. (Marx, 2001, p. 729)

Tendo isso em vista, fica fácil perceber que em Marx a tecnologia não é, em si, negativa ou positiva. A positividade ou negatividade, como valor - e tomando aqui a vida como referência de valor - só pode ser definida a partir do uso que se faz dela.

3.3 – Marxismo: as estruturas e as minorias

Outra crítica comum realizada pelas duas correntes aqui em questão sobre o marxismo tradicional é a impossibilidade de este dar conta do desejo de emancipação dos grupos que defendem bandeiras e subjetividades específicas e que não estejam diretamente ligadas a questões econômicas, como grupos étnicos, ecológicos, e de gênero. Através dos trechos destacados a seguir fica mais evidente a crítica em questão, sendo proferidas por ambas as escolas.

Num momento de crescente crítica a tal progresso e crescimento, de exaltação à consciência acerca dos problemas ecológicos, de descontentamento generalizado quanto às formas de trabalho existentes, de aumento da preocupação concernente à liberdade política e de progressiva importância relacionada às identidades sociais baseadas em classe (gênero ou etnia, por exemplo), o marxismo tradicional parece definitivamente anacrônico. Tanto no Leste quanto no Ocidente tem-se revelado historicamente inadequado, diante das transformações ocorridas no decorrer do século XX. (POSTONE, 1993, p. 2)

Não se pode negar, no entanto, a pertinência de algumas críticas dirigidas às omissões de Marx: a ausência, em seus escritos, de análises relativas às

questões de gênero, de etnias, e, inclusive, à destruição da natureza. (ALTAMIRA, 2008, p. 26)

O marxismo pós-moderno, ao identificar essa lacuna no marxismo tradicional, nota isso como algo criticável, ao mesmo tempo em que, ao menos na voz de Altamira, reconhece que a contradição entre trabalho e capital se apresenta de forma central para compreender as relações de opressão e dominação dentro do sistema capitalista, já que o capital é a única forma de dominação que conseguiu se realizar de forma universal. O capitalismo seria um modo de dominação que reduz todos os sujeitos a essas relações.

Obviamente percebem que outras questões, como de gênero e étnicas passam e são utilizadas pelo capital para organizar o seu jogo de dominação; entretanto, dentro do capitalismo, tais sugestões seriam realmente subjugadas à contradição entre capital e trabalho.

(...), os sujeitos humanos são inseridos no sistema de relações a partir de sua capacidade de consumir e da disponibilidade para o exercício de sua força de trabalho (...). Com certeza, outros tipos de dominação são igualmente fontes de reducionismos: enquanto o sexismo reduz a mulher à condição de objeto do homem, o racismo nega a humanidade dos homens de cor. Contudo nem o patriarcado nem o racismo foram capazes de desenvolver no planeta um sistema integrado e coordenado de interdependência. (ALTAMIRA, 2008, p. 27)

O que nos remete também ao discurso do sociólogo Norbert Elias que afirma que o discurso desqualificador só possui êxito caso o grupo que o apregoa já se encontre em uma posição de superioridade em relação ao grupo desqualificado. Diante desse fato, a questão a ser respondida de forma prioritária é: “Que recursos de poder lhes permitiam **[ou permitem]**¹¹ afirmar sua superioridade e lançar estigma sobre os outros, como pessoas de estirpe inferior?” (ELIAS & SCOTSON, 2000, p. 21)

Enquanto o marxismo pós-moderno tenta explicar a lógica da dinâmica do sistema pelas relações, ou disputas e conflitos entre capital e trabalho, o novo marxismo, por mais estranho que possa parecer, renega a questão de classe como uma questão central para compreender a lógica do sistema.

O novo marxismo resgata a prioridade ontológica da estrutura e a dialética marxiana em sua radicalidade e apresenta tais conflitos e relações como consequências de um modo

¹¹ Grifo meu.

de organizar a vida. As relações de classe seriam, de fato, por essa perspectiva, um modo aparente das reais relações de dominação, que, na verdade, não são exercidas por um grupo ou por um indivíduo sobre o outro, conforme as palavras de Postone:

Esta forma de interdependência concretiza-se através de formas de relações sociais historicamente específicas, constituídas por formas determinadas de prática social e, além disso, tornam-se quase independentes das pessoas engajadas nessas práticas. O resultado é uma forma de dominação nova e crescentemente abstrata – uma forma que subordina pessoas a imperativos estruturais e impessoais e a restrições que não podem ser adequadamente captadas em termos de dominação concreta (e.g. dominação pessoal ou de grupo) e que geram uma dinâmica histórica progressiva. (POSTONE, 1993, p. 3)

Para esse novo marxismo entender que a dinâmica do capitalismo é moldada pela luta de classes geraria um duplo equívoco. Primeiramente porque implicaria em desconsiderar a prioridade ontológica das estruturas e, em segundo lugar, porque seríamos obrigados a aceitar a ideia de que um determinado grupo ou indivíduo ou uma determinada classe dominante estaria livre de qualquer tipo de dominação, limites e aviltamento e, conseqüentemente, o processo revolucionário seria única e exclusivamente de interesse e em benefício das classes trabalhadoras, o que não condiz com as próprias palavras de Marx, e certamente seria um equívoco, considerando a teoria marxiana, que entende que mesmo o mais poderoso dos burgueses é limitado, sacrificado e dominado pela lógica do sistema capitalista.

Sem dúvida, o capitalista industrial também frui. De modo nenhum ele regressa à simplicidade não natural da carência, mas a sua fruição é apenas coisa sem importância, descanso, subordinada à produção, por isso fruição calculada, portanto, propriamente econômica, pois ele junta sua fruição aos custos do capital, e sua fruição deve, por isso, custar a ele apenas tanto quanto aquilo por ele esbanjado for novamente substituído pela produção do capital com lucro. (MARX, 2004, p. 148)

O novo marxismo entende que a dominação é impessoal, realizada pela própria lógica do sistema, que obviamente foi construído ao longo dos tempos a partir de ações humanas, mas que a partir de um determinado momento em que essa lógica se torna mais complexa e toma certa, ou aparente, autonomia em relação aos sujeitos, podemos afirmar e ela subsiste independente das escolhas dos sujeitos, mas ao mesmo tempo em que depende

das ações dos sujeitos para presentificar tais estruturas e tal lógica de funcionamento. Existe aqui uma lógica de funcionamento que antecede a presença dos sujeitos no mundo e esses se submetem a ela e a reproduzem. Antes mesmo de tocarmos na ideia de trabalho assalariado e, conseqüentemente, classe trabalhadora ou dinheiro, podemos falar de uma lógica na qual há a dissolução de todos os produtos e atividades em valores de troca e que, por sua vez, pressupõe a dissolução de todas as relações históricas de dependência pessoal na produção. Diante disso, já identificamos a presença da propriedade privada e do estranhamento. Uma lógica mercantil e que submete os sujeitos a produzirem e trocarem coisas ou atividades pelo suficiente para garantir a sua existência como ser social. E é a essa lógica que todos os sujeitos se submetem antes mesmo de se submeterem uns aos outros.

(...) Na análise de Marx, as relações sociais e as formas de dominação que caracterizam o capitalismo não podem ser suficientemente entendidas enquanto relações de classe enraizadas em relações de propriedade e mediadas pelo mercado, como pretendem as interpretações tradicionais. Ao contrário, sua análise da mercadoria e do capital – ou seja, das formas quase objetivas de mediação social constituídas pelo trabalho no capitalismo – deveria ser entendida como uma análise das relações sociais fundamentais desta sociedade. Estas formas sociais impessoais e abstratas não apenas encobrem o que tradicionalmente tem sido avaliado como as reais relações sociais do capitalismo, isto é, as relações de classe; elas são as relações sociais reais da sociedade capitalista estruturando sua trajetória dinâmica e seu modo de produzir. (POSTONE, 1993, p. 4)

Talvez o trecho a seguir ainda torne mais clara a perspectiva defendida por Postone:

Na análise de Marx, a dominação social no capitalismo, em seu nível mais fundamental, não consiste na dominação das pessoas por outras pessoas, mas na dominação de pessoas por estruturas sociais abstratas constituídas pelas próprias pessoas. (...) Esse processo de dominação estrutural autogerado não pode ser plenamente apreendido em termos de exploração e dominação de classe, nem pode ser entendido em termos estáticos, não tendenciais e “sincrônicos”. A forma fundamental de dominação social caracterizante. (POSTONE, 1993, p.2)

Entretanto, identificar que a dominação é impessoal e quase autônoma à ação dos sujeitos não é o mesmo que afirmar a sua reprodução infinita ou autonomia completa. Identificar essa dominação impessoal é apenas reafirmar a prioridade ontológica das estruturas, o que, conforme já citado aqui nesse trabalho várias vezes, pode ser alterado e

transformado pelas ações do sujeito. O que se afirma é que o ser social pode reproduzir ou transformar as estruturas, mas nunca criá-las.

Obviamente aqui não está sendo negado que a grande relação de repressão e dominação no capitalismo seja ou apareça como a relação de trabalho, pois conforme o próprio Marx, “(...) a opressão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção, e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências dessa relação.” (p. 90, 20). Entretanto, a existência subjetiva produzida pelo sistema capitalista não pode ser explicada, fundamentalmente, a partir dessa relação.

Em suma, o pós-marxismo e o novo marxismo assemelham-se ao colocar em questão a pertinência de outros movimentos sociais que não os tradicionais de classe - como os étnicos, ou de gênero - apesar de suas particularidades para afirmar tal importância.

Para o novo marxismo, esses movimentos tornam-se importantes, na medida em que colocam em questão um sistema que submete as pessoas, as limita e as oprime, para além do trabalho, mas as limita em um determinado modo de relacionar-se com os outros, com o mundo e consigo mesmas.

O marxismo pós-moderno reconhece a pertinência desses movimentos, mesmo afirmando a centralidade do conflito entre capital e trabalho, entendendo que tais tipos outros de dominação são utilizados pelo próprio capital para o seu desenvolvimento. Fazer uso das diferenças sexuais e raciais para aumentar suas margens de lucro, fragilizar a classe trabalhadora etc.

O privilégio alcançado não está fundamentado em alguma razão ontológica essencial que confira prioridade à economia em detrimento do sexo ou do racismo, mas na subordinação a um sistema que exige que a sexualidade, o racismo e a própria natureza girem ao redor do benefício capitalista. Visto desse ângulo, a divisão convencional entre a classe política e os novos movimentos sociais parece, no mínimo, fora de foco. O capital, enquanto sistema de relações sociais, não só é inimigo dos movimentos que lutam por melhores salários, pela ampliação do tempo livre ou por melhorias nas condições de trabalho, mas também de todo o movimento que pressiona pela igualdade na diferença, pela paz e pela preservação na própria natureza. E não porque tenha sido esse sistema particular de relações sociais que criou o racismo, o sexismo ou a destruição ecológica, fenômenos cuja existência antecede ao surgimento do capitalismo, mas muito mais por abordá-los tão-somente como oportunidades ou empecilhos para a acumulação. (ALTAMIRA, 2008, p. 28)

3.4 - O pós-modernismo e a transformação teórica que ele provoca e evidencia como necessária

A escola de Regulação francesa (grupo que se insere dentro do marxismo pós-moderno) tem um caráter bastante interessante a ser notado dentro dessa grande análise a respeito do marxismo na contemporaneidade, que é o seu processo de transformações internas. Essas transformações sempre atravessam ou são atravessadas pela questão das estruturas, a relação com elas e o papel delas na sociedade, e falam bastante, também, a respeito da relação entre as transformações ocorridas no capitalismo nas décadas de 1960 e 1970, e das transformações teóricas ocorridas como consequência da crise sistêmica.

Tal processo de transformação segue uma trajetória que parte de uma posição negativa, apenas negando às teorias postas, para uma postura positiva, oferecendo uma nova possibilidade de pensar a história e a contemporaneidade.

A escola de regulação francesa rejeita a explicação da crise do fordismo oferecida pelo marxismo tradicional, representado por instituições tradicionais, como o partido comunista francês, e a escola (teórica) althusseriana, por exemplo, que não conseguiam explicar de forma satisfatória o que ocorria naquele momento histórico específico.

De acordo com o relato de Altamira - a respeito do surgimento da escola de regulação francesa - tal corrente emerge a partir de uma necessidade de buscar uma melhor compreensão da grande transformação sistêmica que estava em curso. Tal mudança parecia exigir uma superação dos arcabouços teóricos que estavam à disposição naquele momento, já que, através deles, não era possível explicar e compreender de forma adequada o movimento do capitalismo contemporâneo, o que, por sua vez, dificultava que os movimentos de resistência se posicionassem de forma apropriada diante desse novo capitalismo, dessas transformações e desses novos tempos.

A escola de regulação francesa tentava dar conta de explicar os vinte e cinco anos de crescimento e a própria crise de uma maneira que pudesse abrir mão da utilização de fatores exógenos.

A teoria das regulações se constitui, na realidade, para fazer frente a um desafio particular: explicar a passagem do crescimento à crise, rechaçando o recurso fatores exógena para dar conta desta transformação. (ALTAMIRA, 2008, p.93)

Por sua vez, a ortodoxia marxista apresentava uma linha de explicação da crise incapaz de dar conta da qualidade e da complexidade dos fenômenos. (Idem, 2008, p. 94)

Para isso, se tornava cada vez mais claro para tal corrente a necessidade de tentar trabalhar com conceitos mais universalistas como modo-de-produção, sem desconsiderar o próprio movimento dos sujeitos, da reação dos mesmos na relação com o sistema, abrindo margem, assim, para a atuação das subjetividades no processo de construção da crise e no próprio processo da história.

Dessa forma garantiriam também a especificidade própria de cada momento histórico, na medida em que cada um deles só poderia ser plenamente compreendido se considerarmos a ação dos sujeitos que nele subsistem, apesar da escola de regulação francesa parecer, em seus primeiros passos, partir ainda de uma perspectiva estruturalista, tentando explicar as transformações das estruturas econômicas do capitalismo a partir de um funcionamento estrutural do sistema.

Essas transformações da escola teórica em questão ficam bem claras no trecho destacado a seguir:

Desta maneira, a escola da regulação, no devir de sua crise, deixou de lado suas concepções fundantes para adquirir conotações diversas (...). Neste processo, as novas investigações da regulação irão concentrar-se nos aspectos microeconômicos das mudanças em curso. A razão última desta inflexão do macro para o micro, incentivada pelas condições sociais, será traduzida na necessidade de buscar nos comportamentos individuais os agentes, as codificações, em gestão. Busca-se ficar em dia com as novas microrregularidades nascidas das relações entre os agentes, suscetíveis de constituir formas elementares de futuras formas estruturais dos regimes de acumulação pós-fordistas. (ALTAMIRA, 2008, p. 113)

A partir da leitura do texto de Altamira, fica clara a perspectiva a respeito do capitalismo e, mais precisamente, sobre o capitalismo contemporâneo e a diferença entre o capitalismo contemporâneo e o do século XIX. O capitalismo contemporâneo, para os marxistas pós-modernos, possui uma ontologia própria e, logo, bastante diferente do capitalismo nos seus anos iniciais, ou, como eles mesmos dizem, o capitalismo vivenciado por Marx em seu tempo.

Da mesma maneira, o desenvolvimento do capitalismo nos últimos vinte anos e as transformações que foram alcançadas, independentemente do nome que se dê - (...) -, como pontos de partida fundamentais para o

desenvolvimento de qualquer análise, fornecem condições econômicas e sociais substancialmente diferentes das que foram enfrentadas por Marx em sua época. (ALTAMIRA, 2008, p. 56)

Essas diferenças podem ser observadas em vários setores da vida, na organização do trabalho, no predomínio do trabalho intelectual em detrimento do trabalho braçal, o modo como o capitalismo produz a mais valia e mesmo na relação entre o mundo do trabalho e a vida particular, como pode ser observado no trecho a seguir:

Simultaneamente, enquanto o capital reduz a sua força de trabalho industrial, ele vai buscar novas áreas de investimento (...). No entanto, o aspecto mais significativo associado a esta socialização do trabalho estará referido à forma difusa que adotará daí em diante a divisão entre tempo de trabalho e tempo de vida. As diversas atividades a que se dedicam as pessoas, não apenas como trabalhadores, mas também como estudantes, consumidores, compradores, telespectadores, estarão diretamente integrados ao processo de produção. (ALTAMIRA, 2008, p. 76)

A partir dessa visão, que entende essas transformações como radicais e estruturais, é que se torna necessário realizar uma busca por novos paradigmas teóricos que deem conta dessas transformações do sistema e que viabilizem uma organização e resistência próprias para enfrentar essa nova forma de produção de mais-valia. Como pode ser observado nas palavras abaixo.

O desafio particular enfrentado pelo marxismo nos tempos que correm exige dar conta da reestruturação em curso do capitalismo e do novo tipo de capitalismo emergente. Nesse contexto, torna-se quase uma exigência o desenvolvimento de novas categorias de análise que permitam dar conta da teoria e da prática de novos sujeitos sociais, assim como da nova natureza do trabalho de acordo com a atual dinâmica do capitalismo. (ALTAMIRA, 2008, p.52)

Diante dessas alterações, o modo de resistir da classe trabalhadora e a própria classe trabalhadora teria também se transformado. O agente radical de resistência contra o sistema não poderia mais, de acordo com essa corrente, ser identificado na figura do proletariado, ou seja, no trabalhador fabril - tradicional do modelo fordista - na medida em que, agora, esse tipo de trabalhador teria se tornado uma minoria diante dos outros tipos vinculados ao terceiro setor e às novas formas de organizar a produção, cada vez mais baseada no trabalho qualificado e na tecnologia.

Enquanto isso, o novo marxismo, apesar de concordar que o capitalismo não se organiza da mesma forma à qual foi presenciada por Marx no século XIX, tal corrente não entende o capitalismo contemporâneo como outro capitalismo e sim como o próprio desenvolvimento do capitalismo criado no século XIX, que parte da mesma lógica de funcionamento e sentido.

Até mesmo quando analisamos a questão a respeito do agente de transformação e resistência dentro da sociedade capitalista, podemos notar uma diferença clara entre as correntes aqui analisadas. Marx, em uma nota de rodapé de sua obra mais madura, *O capital*, define o que para ele seria o proletário. Em nenhum momento Marx entende o proletário como o trabalhador fabril fordista, mas sim qualquer sujeito que precisasse vender seu sangue, suor e suas lágrimas, tempo de vida e suas forças vitais, para sobreviver.

No entanto, diante do aumento da complexidade dos grupos sociais, agora quando as classes sociais não mais se organizam de forma simples em seus lugares e compartilham os mesmos interesses de classe - por compartilharem de uma mesma experiência do processo produtivo - é possível notar que o apelo à conquista de uma condição de vida mais justa, equidade econômica e essas reivindicações às quais o marxismo tradicional se limitava, não são mais o suficiente para fazer emergir do meio social uma resistência contra o sistema capitalista e muito menos capaz de unir uma classe que hoje se mostra tão pouco homogênea, e que em alguns casos possui membros que sequer compartilham da privação material e subjetiva que vários outros membros da mesma classe vivenciam, assim como vários burgueses (donos dos meios de produção), hoje, passam por dificuldades econômicas e notam que são injustiçados e explorados pela própria estrutura do sistema vigente.

Por conseguinte, uma organização da classe trabalhadora em sindicatos e órgãos tradicionais de classe que mantenham as mesmas reivindicações descritas no parágrafo anterior não mais são o suficiente para aglutinar a sociedade e oferecer uma resistência ao sistema, na medida em que há setores da própria classe trabalhadora que sequer se percebem como pertencentes a essa classe, e compartilham de uma subjetividade e experiência muito mais própria das classes proprietárias. O próprio capitalismo contemporâneo utiliza-se de manobras para criar essa confusão entre interesse de classe trabalhadora e interesse de classe patronal - e, assim, dificultar mais ainda uma resistência de classe e incentivar uma maior produtividade dos trabalhadores - como participação nos

lucros etc. Exatamente por isso, retornar aos escritos de Max e fazer emergir de sua teoria a sua preocupação existencial, já que apenas essa – a questão central de Marx, a partir da perspectiva do novo marxismo, obviamente – teria a potência necessária para mobilizar os sujeitos contemporâneos a realizar uma transformação radical na sociedade.

Entretanto, em nenhum momento Max descreveu e identificou o capitalismo como uma forma, mas sim, como uma dinâmica que se realiza a partir de determinadas estruturas, como por exemplo, o trabalho assalariado, a produção do valor, a propriedade privada e a lógica da vida calcada na produção do valor, construindo assim uma existência estranhada. De resto, o modo como essas estruturas apareceram não altera as estruturas de um sistema e, portanto, poderíamos ainda falar em modernidade e não em pós-modernidade.

No próprio Livro de Marx, *O Capital*, e, mais precisamente, no livro 3 do *Capital*, estão presentes suas análises sobre as tendências de transformação e aumento da complexidade do capital. Já nesse momento, ao analisar o modo de funcionamento do capitalismo de sua época, Marx marca a tendência do desenvolvimento do capital bancário, fictício e financeiro. Entretanto, todos eles ainda baseados no capital produtivo, sem o qual nenhum desses outros poderia existir, ou seja, todas essas formas de capital que aparecem como contemporâneas são ainda submetidas à mesma lógica geral que organizava o capitalismo também vivenciado por Marx no século XIX.

Partindo desses pressupostos, a atual configuração do capitalismo – ao contrário da perspectiva dos marxistas pós-modernos – reafirmaria a teoria e a pertinência das categorias de análise postas por Marx, além das próprias tendências traçadas a partir delas.

Outro tema interessante e fundamental a ser abordado para considerarmos a produção de subjetividade no contemporâneo - que é o grande objetivo do presente trabalho - é a correlação de forças entre as classes, classe trabalhadora e classe dominante.

No livro, *Os marxismos do novo século*, de César Altamira, o autor afirma que para o operaísmo italiano (grupo que se insere nesse trabalho dentro do marxismo pós-moderno), o termo hegemonia, como categoria política, não mais faz parte das preocupações ou mesmo do instrumental teórico utilizado por eles, na medida em que, ao valorizar e carregar a ação das classes trabalhadoras, ou melhor, as subjetividades da classe trabalhadora, eles afirmam que ela possui e desenvolve as suas próprias subjetividades no combate com a outra classe em questão, mas nunca se colocando em uma posição de cópia

das classes dominantes. As classes ocupariam então posições distintas no processo produtivo, e logo compartilhariam de uma experiência de vida diferente da outra classe e desenvolveriam, por sua vez, uma subjetividade própria.

Nesse sentido, não poderíamos falar em hegemonia, na medida em que a hegemonia política depende da existência de alguém ou um grupo que ocupe a posição de minoria, ou grupo mais fraco e subalterno que se desenvolve a partir de um grupo que se impõe como hegemônico. Aqui o que se pode observar é a afirmação que a classe trabalhadora é um grupo que possui uma força tão potente e possui a capacidade de se autocriar quanto as classes patronais. Isso pode ficar mais claro com a leitura do próprio trecho onde isso é posto, no texto de Altamira, citado a seguir:

Em um mundo onde coexistem dois sujeitos antagônicos, a única objetividade possível é o produto de seus conflitos; por isso a hegemonia como categoria política não faz partido horizonte teórico operafista (...). No desenvolvimento deste enfrentamento de subjetividades, o contínuo desenvolvimento da classe trabalhadora e o crescimento paralelo produzido no poder relativo no vetor de classe solapam e minam permanentemente o poder capitalista. Na realidade o poder capitalista substancial se reduz à sua habilidade para forçar os trabalhadores ao trabalho, para incorporá-los no mercado e poder assim extrair sobretrabalho, que será convertido em lucro. Nesta disputa com o trabalho, o capital nunca pode ganhar de uma vez e para sempre, já que isto implicaria a desapareção da classe operária.! (ALTAMIRA, 2008, p. 64/65)

Entretanto, ao falarmos do novo marxismo e do próprio Marx, notamos uma diferença a esse respeito. Uma das frases mais conhecidas de Marx é bastante clara para apresentar a sua própria posição a respeito da questão da produção das subjetividades na sociedade capitalista e a relação desse processo com a correlação de forças entre as diferentes classes sociais.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material, dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. (MARX, 2007, p.47)

Marx afirma nesse trecho exatamente o contrário afirmado pelo operaísmo italiano. Diz claramente que as classes subalternas possuem sua subjetividade desenvolvida a partir das subjetividades das classes dominantes. E tal afirmação nos leva exatamente a voltar à questão da relação que há entre estrutura e produção de subjetividades.

As subjetividades, a partir do pensamento marxiano, são forjadas a partir das possibilidades abertas pelas estruturas, como pode ser observado no trecho do próprio:

(...) sobre o solo da História real; não [se pode] de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar a formação das ideias a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual. (MARX, 2007, p. 43)

Sempre que é falado desse tipo de prioridade ontológica, acho por bem lembrar do papel da dialética nessa relação, para deixar claro que essa relação entre estrutura e subjetividade de nenhum modo, em Marx, se mostra mecanicista, mas ao contrário, atribui um espaço de liberdade no qual a subjetividade humana pode agir e construir seus próprios caminhos, promovendo transformações e fazendo suas escolhas, conforme o próprio Marx faz questão de reafirmar sempre também, como expressamos na citação a seguir: “(...) as circunstâncias fazem o homem assim como os homens fazem as circunstâncias.” (MARX, 2007, p. 43)

Mas, retornando à questão da correlação de forças entre as classes sociais no capitalismo, considerando a relação entre estrutura e subjetividade presente em Marx – na qual as estruturas possuem uma condição de prioridade ontológica diante das subjetividades – e o primeiro trecho de Marx citado nessa seção, podemos perceber que Marx atribui a hegemonia subjetiva às classes dominantes, exatamente por elas possuírem a capacidade de impor às outras classes o seu modo de vida (devido à sua hegemonia política e econômica, que permite a si organizar a sociedade aos seus moldes, ainda construir valores que auxiliam a reprodução do modo de vida próprio de sua classe), que, certamente pode e, frequentemente o é, limitado pela luta de classes, mas que ainda assim é o que organiza a sociedade de forma mais genérica.

Ideia já muito bem formulada e presente em pensadores marxistas – ainda do início e meados do século XX - de extrema importância como Antônio Gramsci, que trabalha tal questão a partir do conceito de hegemonia e, posteriormente, o historiador gramisciniano

Edward Palmer Thompson, que parte do conceito de Hegemonia de Gramsci e oferece o conceito de Hegemonia cultural.

(Fizemos a escolha de substituir o termo hegemonia cultural por Hegemonia subjetiva, por crer que o termo subjetividade possui uma abrangência maior que o termo cultura, além desse último ser um termo bastante confuso devido a sua infinidade de interpretações.)

Para Gramsci, por exemplo, as ideias sempre “tiveram um centro de informação, de irradiação, de difusão, de persuasão, houve um grupo de homens e até mesmo uma individualidade que as elaborou e apresentou na forma política de atualidade.” (GRAMSCI, 2000a, p. 82)

Entretanto, é necessário buscar compreender o texto de Marx em sua complexidade própria e notar que quando Marx diz ideias dominantes, não fala apenas de ideias, mas de modos de pensar, valores em suma, uma ontologia. Ressalva realizada também por Maro Iasi quando discute o termo ideologia:

A ideologia não pode ser compreendida apenas como um conjunto de ideias que, pelos mais diferentes meios (meios de comunicação de massas, escola, igrejas etc.), são introduzidas na cabeça dos indivíduos. (IASI, 2007, p. 20)

E o que parece ficar mais explícito no texto de Antônio Gramsci quando ele desenvolve suas reflexões a respeito de cultura e ideologia.

(...) todos os homens são “filósofos”, definindo os limites e as características desta ‘filosofia espontânea’, peculiar a todo mundo, isto é, da filosofia que está contida: 1) na própria linguagem, que é um conjunto de noções e de conceitos determinados e não, simplesmente, de palavras gramaticais vazias de conteúdo; 2) no senso comum¹² e no bom senso; (...).(GRAMSCI, 2000b, p. 93)

O historiador inglês acima citado, Edward Palmer Thompson, por sua vez, também desenvolve uma de suas principais obras – *Costumes em comum*¹³ – apresentando como um

¹² (...), “senso comum” é um nome coletivo, como “religião”: não existe um único senso comum, pois também ele é um produto e um devir histórico. A filosofia é a crítica e a superação da religião e do senso comum e, nesse sentido, coincide com o “bom senso”, que se contrapõe ao senso comum. (GRAMSCI, 2000b, p. 96)

¹³ THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre acultura popular tradicional*, São Paulo – SP, Editora Schwarcz Ltda, 2005.

de seus objetivos criticar uma perspectiva de cultura que seja compreendida dissociada de outras instâncias que constituem a vida social, como a política, economia, religião etc.

Gramsci afirma que todos os homens são ontologicamente “filósofos” por todos possuírem uma determinada forma de compreender e se relacionar com mundo, maneira essa que pode ser mais ou menos crítica, diferença essa que ele faz utilizando-se dos termos ‘senso comum’ e ‘bom senso’. Essa forma de compreender os nexos do mundo e a si, e que serve de orientação para a prática da vida, é o que aqui denominamos como ontologia.

No trecho a seguir fica ainda mais claro que, quando Marx e alguns marxistas - que creio que sejam mais fieis ao pensamento marxiano - fazem uso de conceitos como ideologia, ideias etc., na verdade, referiam-se ao que hoje costumamos chamar de ontologia e / ou subjetividade.

(...) toda concepção de mundo, (...), que produziu uma atividade prática e uma vontade nas quais ela esteja contida como “premissa” teórica implícita (uma ideologia pode-se dizer, desde que se dê ao termo “ideologia” o significado mais alto de uma concepção do mundo, que se manifesta implicitamente, (...). (GRAMSCI, 2000b, p. 98)

Tais valores - por mais estranho que possa parecer -, conforme já foi aqui falado, não são subjetivos, mas sim objetivos. São desenvolvidos a partir do que é considerado valor em um determinado modo de viver. Estamos considerando e analisando a vida na sociedade capitalista, logo os valores compartilhados pelos sujeitos capitalistas, em sua maioria, são valores vinculados ao modo de vida capitalista. Podemos ter em conta, por exemplo, a propriedade privada absoluta, que é o grande valor da sociedade capitalista.

Ao trabalhar a partir desse valor, não é difícil perceber que ele é compartilhado também pelas classes mais desfavorecidas, o que é facilmente observável no desejo da casa própria ou por um meio de transporte particular ou até mesmo os valores mais juvenis que, em casos extremos, provocam ações criminosas entre as classes excluídas.

Isso acontece na medida em que existe uma estrutura social que exige dos sujeitos determinadas práticas e sendo assim, algumas são valorizadas e outras desvalorizadas. Não à toa nessa sociedade, valoriza-se as pessoas bem sucedidas financeiramente, a juventude (que garante a capacidade de realizar atividades produtivas), o patrimônio etc. Por que existe uma estrutura que gera uma prática e exige dos sujeitos um modo de viver que, por sua vez, acaba transformando isso que a estrutura exige, em um valor. Nesse sentido, a

partir do pensamento marxiano, se as estruturas são construídas a partir do modo de vida burguês ou dominante, esse modo de vida é também imposto e compartilhado (pois é ensinado, formal e informalmente) a todas as outras classes sociais e, sendo assim, os valores das classes subalternas não serão muito diferentes das compartilhadas pelas classes dominantes.

Diante disso, fica fácil entender que, a partir do pensamento marxiano e do novo marxismo, para construir uma nova subjetividade é preciso, antes, construir novas experiências sociais e, portanto, novas estruturas.

O trecho de Gramsci destacado abaixo demonstra que tal relação já aparece mesmo no texto de um autor marxista que escreve nas primeiras décadas do século XX, tornando ainda mais óbvia a extrema diversidade que sempre existiu dentro do marxismo, a relação entre teoria/ontologia e prática e o quanto os escritos de Marx, para além das imposições da contemporaneidade, sempre abriram brechas para pensar a relação entre subjetividade e as estruturas sociais.

Criar uma nova cultura não significa apenas fazer individualmente descobertas ‘originais’; significa também, e sobretudo, difundir criticamente verdades descobertas, socializá-las por assim dizer; e, portanto, transformá-las em base de ações vitais, em elemento de coordenação e de ordem intelectual e moral.
(GRAMSCI, 2000b, p. 95 / 96)

Mas é claro que como essas classes inferiores ocupam outra posição no processo produtivo e se relacionam de outra forma com elas, a subjetividade produzida entre eles tende a ser diferente e não uma subjetividade mecanicamente idêntica e reprodutora.

Thompson, na mesma obra supracitada, questiona a existência de uma hegemonia cultural que possa ser tão potente ao nível de tornar inexequível qualquer forma de resistência das classes dominadas, anulando-as por completo. Thompson afirma que mesmo diante das instituições que possuem uma finalidade de dominação clara, como o aparato jurídico na Inglaterra do século XVIII, pode-se notar a interferência, o ruído criado pela ação da plebe e suas lutas, determinando assim que mesmo essa instituição tão burguesa devia às vezes julgar a favor dos pequenos contra os grandes. No seu artigo “Modos de Dominação e revoluções na Inglaterra”, ele mais uma vez reafirma que para manter o instrumento jurídico – de dominação – funcionando era necessário que as autoridades fizessem concessões diante das exigências da plebe, tornando assim o campo jurídico

(nesse período histórico estudo por ele em específico), menos uma arma de dominação absoluta da *Gentry*¹⁴ em detrimento da plebe do que um espaço de conflito, de lutas e embates entre classes.

Além dessas críticas, Thompson se coloca contra uma abordagem do conceito de cultura que passe uma ideia de homogeneidade, como se existisse apenas uma única cultura no meio de uma sociedade.

Entretanto, feitas tais ressalvas, pode-se considerar que as diferenças, na maioria das vezes, entre o horizonte cultural/subjetivo entre as classes sociais, a grosso modo, são superficiais, o que pode ser facilmente percebido quando verificamos que, em sua maioria, os desejos e valores das classes dominantes são também compartilhados pelas classes mais excluídas.

O trabalhador cultiva como desejo maior sair de sua condição de sofrimento. Entretanto, a siada pensada por ele, na maior parte das vezes, não é através de uma superação do sistema social em questão, mas sim, através da mobilidade social. O desejo da grande parte da classe trabalhadora baseia-se em passar de uma condição de quem sofre as maiores humilhações e sofrimentos gerados pelo sistema, ocupando uma posição nas classes dos trabalhadores, para usufruir dos bens e dos privilégios que a sociedade capitalista proporciona para quem ocupa a posição de classe dominante.

A partir dessa abordagem a respeito da hegemonia subjetiva que as classes dominantes usufruem, pode-se pensar que estruturas sociais de extremo impacto na formação cultural e subjetiva dos sujeitos seriam instituições que fortaleceriam os valores e os modos de vida próprios das classes dominantes.

Até mesmo quando falamos a respeito do processo revolucionário, a partir do pensamento marxiano e do novo marxismo e até mesmo outros pensadores clássicos do marxismo, como Lenin, podemos notar a dialética que há entre estrutura e subjetividade. A partir da perspectiva de Lenin, o próprio processo revolucionário que é fruto de uma ação classista possui a necessidade, para conquistar êxito, de uma estrutura específica, o que poderíamos chamar de situação revolucionária. De acordo com Lenin, a revolução é impossível sem uma situação revolucionária, apesar de, nem toda situação revolucionária

¹⁴ Termo utilizado por Thompson para nomear a classe burguesa vinculada ao campo na Inglaterra o século XVIII.

tender à revolução. De acordo com o próprio, os índices de uma situação revolucionária são: a impossibilidade das classes dominantes de manter seu domínio sob forma imutável, o agravamento extremo da miséria e da angústia das classes oprimidas e a acentuação (...) das atividades das massas (...).

Nesse sentido a hegemonia política estaria totalmente vinculada a uma estratégia que possuísse como finalidade possibilitar a produção ou o desenvolvimento de novas e múltiplas subjetividades, na medida em que a hegemonia política possibilitaria erigir estruturas de novo tipo e, por sua vez, novas relações com as estruturas, novas subjetividades e novos modos de vida. E, por isso, Marx e o novo marxismo, ainda possuem o processo revolucionário e a própria sociedade socialista como um norte, na medida em que é a sociedade socialista que funcionaria como uma fase de transição entre a existência capitalista e a sociedade na qual o ser social poderia se desenvolver plenamente. A sociedade socialista é a estrutura social que permite o desenvolvimento das subjetividades próprias de uma nova existência, como pode ser observado no trecho do Manifesto Comunista destacado a baixo:

(...) a primeira fase da revolução operária é o advento do proletariado como classe dominante, a conquista da democracia (...). Se o proletariado, em sua luta contra a burguesia, se constitui forçosamente em classe, se se converte por uma revolução em classe dominante e, como classe dominante, destrói violentamente as antigas relações de produção, destrói juntamente com essas relações de produção, as condições dos antagonismos entre as classes, destrói as classes em geral e, com isso, sua própria dominação como classe. Em lugar da antiga sociedade burguesa, com suas classes, antagonismos de classe, surge uma associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos. (MARX, 1989, p. 51 / 52)

É necessário notar que quando se relaciona uma ideologia, uma ontologia e, mesmo quando falamos em subjetividades – a partir do pensamento marxiano -, a um determinado modo de se portar no mundo, na relação com a natureza, com os outros seres e consigo mesmo, parte-se de uma perspectiva teleológica da ação do ser social, o qual só age a partir de um determinado modo de configurar o mundo e suas relações. Mesmo se considerarmos as ações que, a partir da psicanálise, poderíamos identificar como fruto da ação do inconsciente, ainda assim, a ontologia não estaria ausente e não deixaria de ocupar uma função de pré-condição para essa determinada ação, na medida em que esse inconsciente

estaria vinculado às sensações que o sujeito experimentou em sua vida a partir de um determinado modo específico de compreendê-los e, conseqüentemente, de senti-los.

Para exemplificar de forma mais clara a relação entre a produção das subjetividades e as estruturas na contemporaneidade a partir de uma perspectiva baseada no novo marxismo, achamos por bem oferecer aqui uma rápida análise a respeito da perspectiva estatal sobre uma das estruturas que possui um lugar privilegiado na produção e reprodução de ideias, ideologias, valores, práticas etc., na sociedade brasileira, a educação formal.

3.5 - Educação e produção de Subjetividade no Brasil contemporâneo

Saindo momentaneamente do campo estritamente teórico, oferecemos aqui uma breve análise a respeito do modo como a educação é oficialmente pensada na sociedade brasileira e assim ajudar a elaborar uma reflexão mais completa a respeito do tema em questão, a relação entre estrutura social e produção de subjetividades a partir da perspectiva do novo marxismo e do pensamento marxiano. Faremos isso a partir da análise de um dos vários documentos estatais que tem por finalidade orientar o processo educacional no país.

Obviamente, aqui não há a apresentação de uma dicotomia entre uma existência sem ser condicionada por uma estrutura e outra que condiciona e limita a existência humana, já que estar submetido a estruturas prévias, a partir do pensamento marxiano e de determinados setores, o marxismo faz parte da condição humana. Entrementes, há uma grande diferença quando o ser social se relaciona (e experimenta) de uma forma submissa (estranhada) com essas estruturas, ou as percebe como um elemento construído pelas suas próprias ações – e por isso mutável - que deve atuar em prol do seu próprio desenvolvimento.

Somos conformistas de algum conformismo, somos sempre homens-massa ou homens-coletivos. O problema é o seguinte: qual é o tipo histórico de conformismo, de homem-massa do qual fazemos parte? (GRAMSCI, 2000b, p. 94)

Temos a ciência que através da análise desse documento que escolhemos, a saber: os Parâmetros curriculares nacionais (PCN), não estaremos analisando o processo educacional efetivo, mas sim uma proposta hegemônica de educação formal, o que é necessário se ter em conta desde o início. O que, ao menos em nossa perspectiva, não retira deste trabalho sua validade.

Logo nas primeiras páginas, a adequação desse documento como referência para pensar a questão acima apresentada fica evidente. Ao retornar à Lei de Diretrizes e Bases (LDB) para apresentar o alicerce jurídico que embasa a reformulação no ensino médio da qual faz parte esse documento, alguns trechos da lei são citados e deixam bastante claros os objetivos da educação formal e sua relação com a construção de uma determinada subjetividade, que parece ser bastante conveniente para o aperfeiçoamento da organização social vigente, como pode ser notado nos trechos abaixo:

(...) a lei estabelece uma perspectiva para esse nível de ensino que integra, numa mesma e única modalidade, finalidades até então dissociadas, para oferecer, de forma articulada, uma educação equilibrada, com funções equivalentes para todos os educandos;

-a formação da pessoa, de maneira a desenvolver valores e competências necessárias à integração de seu projeto individual ao projeto da sociedade;

-o aprimoramento do educando como pessoa humana, incluindo a formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico;

-a preparação e a orientação básica para a sua integração ao mundo do trabalho, com as competências que garantam seu aprimoramento profissional e permitam acompanhar as mudanças que caracterizam a produção do nosso tempo¹⁵; (BRASIL. 2002, p.22)

Esses pequenos trechos citados já parecem ser suficientes para tornar mais evidente o fato da educação formal ser pensada a fim de contribuir para a construção de um sujeito que se integre de forma adequada à realidade vigente e se adapte a ela, e, até mesmo, estabelecendo *a priori*, o que este deve perceber como ideal de sujeito e ideal de vida dentro da organização social vigente. A partir desse documento, o questionamento da ordem e das relações construídas a partir desta estão ausentes. Assim como outros valores não adequados a esta sociedade são negligenciados.

A despeito da aparência, o objetivo expresso em uma das sentenças apresentadas em um dos trechos acima - *formação ética e o desenvolvimento da autonomia intelectual e do pensamento crítico* – não representa uma incoerência, uma farsa ou uma concessão aos projetos mais progressistas de sociedade ainda cultivados em nossa sociedade. Mas tal objetivo deve ser compreendido dentro da lógica de reprodução do sistema capitalista. O

¹⁵ Grifos meus.

pensamento crítico e autônomo que está presente nessa afirmativa está a serviço do aperfeiçoamento do sistema e não ao seu questionamento. Por exemplo, a ética a ser desenvolvida deve considerar o trabalho como valor, o respeito à propriedade privada e a autonomia que garanta a criação que possibilite o desenvolvimento do próprio sistema, do processo produtivo, etc.

É fácil perceber o nível de comprometimento que este projeto de educação possui com a manutenção e o aperfeiçoamento da ordem se analisar os motivos que levaram a essa reformulação, motivos esses, expostos na citação a seguir.

A consolidação do Estado democrático, as novas tecnologias e as mudanças na produção de bens, serviços e conhecimentos exigem que a escola possibilite aos alunos integrarem-se ao mundo contemporâneo nas dimensões fundamentais da cidadania e do trabalho. (Idem, p. 13)

É explícita a perspectiva naturalizante a respeito da realidade vivida presente em tal documento. Além disso, o próprio documento reafirma e apresenta tal modo de vida como um modo estranhado, já que, apresenta uma determinada forma histórica de sociabilidade forjada pelos próprios sujeitos, como uma imposição externa à qual devem se submeter. Além disso, a utilização dos conceitos de cidadania e sociedade e a ideia de uma centralidade do trabalho na vida humana sem qualquer tipo de especificação, corrobora para a construção de uma perspectiva reificada dessas realidades que são históricas.

Entretanto, é importante compreender que, apesar da análise do PCN tornar bastante claro que a educação formal - uma determinada estrutura social que possui como função disseminar as ideias, os valores e modo de vida dominante, com a finalidade de que desde o início da vida dos sujeitos estes se adaptem ao modo de vida hegemônico - é percebida como um meio de manter e aperfeiçoar a ordem; é possível também enxergar brechas que possibilitam uma atuação em prol da construção de um projeto anti-hegemônico de sociedade, ou seja, a construção de uma subjetividade anti-hegemônica, como a defesa de uma gestão democrática;

Na gestão e nas normas e padrões que regulam a convivência escolar, a política da igualdade incide com grande poder educativo, pois é sobretudo nesse âmbito que as trocas entre educador e educando, entre escola e meio social, entre grupos de idade favorecem a formação de hábitos democráticos e responsáveis de vida civil. (BRASIL. 2002, p.78)

A defesa pela liberdade de organização das escolas, mesmo que seja por uma liberdade relativa, também é um elemento importante para garantir que essas instituições possam se forjar como uma singularidade, através de suas especificidades locais e das particularidades dos sujeitos ali envolvidos – professores, alunos, comunidade e etc. Defesa essa que se faz presente no documento aqui analisado, conforme pode ser visto nos trechos citados abaixo:

Escolas de identidade débil só podem ser iguais, pois levam apenas a marca das normas centrais e uniformes. Identidade supõe uma inserção no meio social que leva à definição de vocações próprias, que se diversificam ao incorporar as necessidades locais e as características dos alunos e a participação dos professores e das famílias no desenho institucional considerado adequado para cada escola. (BRASIL. 2002, p.81)

As instâncias centrais dos sistemas de ensino precisam entender que existe um espaço de decisão privativo da escola e do professor em sala de aula que resiste aos controles formais. (BRASIL. 2002, p.83)

Não é difícil pensar que tais brechas são importantes e úteis para a realização de um processo educacional transformador. Entretanto, além de termos em conta que estamos analisando um documento e não um processo educacional real, o qual apresenta inúmeras dificuldades político-administrativas para a realização do que aqui é defendido, temos que atentar para o fato de que o aproveitamento de tais brechas é consequência de uma escolha individual, e que isoladamente não possuirá grandes significados para a efetivação de uma transformação radical da sociedade.

Considerando as dificuldades estruturais impostas pelo próprio sistema de ensino brasileiro a um objetivo transformador e as dificuldades que o professor encontrará para conquistar um lugar de fala em meio aos educandos, torna-se quase impossível que uma ação voluntarista e isolada e, portanto, heroica, por si só produza frutos realmente significativos para provocar uma transformação estrutural da sociedade. Por isso, uma visão salvacionista da escola apresenta-se muito mais como um obstáculo à construção de um processo transformador do que um apoio.

A análise exposta até aqui a respeito da orientação estatal para o desenvolvimento da educação formal no Brasil tem a pretensão de tornar clara a plausibilidade da perspectiva sobre a relação entre a produção de subjetividades e as estruturas sociais defendida pelo pensamento marxiano e por parte da tradição marxista, sem desejar, com isso, defender esta como única possibilidade de análise.

3.6 - Antônio Negri

Para apontar de forma mais específica e, conseqüentemente, mais justa e respeitosa sobre o modo como aparece a relação entre subjetividade e as estruturas sociais dentro do marxismo pós-moderno, diante de sua grande variabilidade e, portanto, da impossibilidade de tratar aqui de cada um de seus representantes e de suas respectivas especificidades e por achar útil, mas também, um tanto quanto reducionismo, tratá-lo unicamente de forma genérica, optamos por apresentar como essa relação se dá em um autor em específico – mesmo que muito rapidamente aqui no texto – que julgamos ser um dos maiores representantes desse marxismo que vincula parte de seu pensamento com teorias contemporâneas, como a filosofia de Deleuze e Foucault, a saber: Antônio Negri.

Negri coloca em questão - e chega a afirmar - a inadequação de vários conceitos e parte do método marxista para dar conta das questões da contemporaneidade. Assim, ele reivindica Marx, ao mesmo tempo em que recria o marxismo à luz do pós-estruturalismo.

Para Negri, vários dos conceitos marxistas e parte de seu método não são mais válidos em sua totalidade, como a centralidade da economia, a dialética, etc., mas não por serem falsos, no sentido de que estariam equivocados diante da realidade. Pelo contrário, a potencialidade de Marx e seu êxito em desenvolver uma teoria progressista para a sociedade capitalista é sempre reafirmado por Negri. Entretanto, o êxito de Marx limita-se bastante à modernidade, a um modo como se organizava o capitalismo (trabalho fabril, majoritariamente mecânico e repetitivo aos moldes do fordista) que difere bastante, em sua perspectiva, do modo como se organiza o capitalismo na atualidade.

Para Negri, o capitalismo passou por transformações estruturais, ao ponto de justificar a afirmação que vivenciamos um novo tempo, não mais a modernidade, mas sim, o mundo pós-moderno. Nesse mundo, algumas das bases do pensamento marxiano não mais correspondem à realidade, como a teoria do valor e a dialética, por isso, tais referências não seriam mais úteis para ajudar a compreender e intervir na contemporaneidade de forma adequada.

O que há de específico e interessante nesse autor que busca pensar a contemporaneidade a partir do pós-estruturalismo, mas sem retirar de seu horizonte teórico

o pensamento marxiano e marxista, é a crença no comunismo. Negri reconhece que após 1968 – data utilizada recorrentemente como um marco do questionamento do marxismo tradicional e hegemônico e o desenvolvimento do pós-estruturalismo – a sociedade comunista deixou de ser um desejo ou uma meta defendida pelos setores mais progressistas da sociedade.

Entretanto, ao mesmo tempo em que reconhece o fato da sociedade comunista ter saído do norte das conquistas desejadas pelos movimentos de contestação da ordem, afirma que as políticas neoliberais e, mais propriamente dito, a crise do neoliberalismo fazem com que voltemos a falar, desejar e ter que lutar pelo comunismo, já que essa crise aponta para um momento marcante e decisivo, no qual ou retornaremos para um passado extremamente cruel e não desejado, ou construiremos uma sociedade onde as novas e múltiplas formas de existir possam se desenvolver, como pode ser notado mais claramente, no trecho destacado a seguir:

(...) o nosso método é adequado à alternativa de época na qual nos colocamos, quando a crise do neoliberalismo mostra como alternativa própria dos objetivos do comunismo: a reapropriação das empresas, a distribuição igualitária das riquezas, a gestão coletiva do saber etc. Por muitos anos desde a grande crise pós-1968, não se ousou mais se falar nessas coisas. Hoje começamos a falar nisso de novo e a assumir o método que nos leva a essa possibilidade de expressão, porque estamos cientes de estarmos vivendo no imite de uma crise extrema: ou a restauração de um passado duríssimo ou a esperança de um novo mundo. (NEGRI, 2003, p.237 - 238)

A relação sujeito e sociedade ou estruturas e subjetividades em Negri, segue o mesmo princípio básico do grupo no qual aqui o inserimos – o marxismo pós-moderno –, que defende a prioridade da subjetividade sobre as estruturas sociais, onde o primeiro determina esse último.

Isso é facilmente observável quando ele discute a relação entre a multidão e o Império. Negri afirma que é a multidão que possibilita o Império - e toda a transformação estrutural que o império significa - e o limita e não o contrário, que ele mesmo diz ser uma perspectiva defendida pelos autores clássicos da modernidade.

Na concepção tradicional do Comunismo, mas já nas teorias democrático-radicalis, como, por exemplo, o jacobinismo etc., o obstáculo se apresenta como uma coisa que deve ser destruída. O obstáculo é sempre demasiado

forte para poder enganá-lo. Aqui temos uma reviravolta singular, ao invés de sentir-se, ela mesma, limite insuperável da soberania, a multidão se concebe apenas como obstáculo, se desvaloriza, se subestima: conseqüentemente, a multidão pensa que só pela destruição do soberano ela poderá expressar-se. (NEGRI, 2003, p.151 – 152)

3.7 – As principais transformações que caracterizam o pós-modernismo para Negri

Antônio Negri trata o momento no qual o capitalismo se transforma e, conseqüentemente, provoca uma busca por novas teorias que permitam analisar esse novo capitalismo de forma mais própria que as teorias do século XIX e, principalmente, mais adequada que o marxismo tradicional, como uma espécie de reforma do marxismo. Essa reforma se caracterizaria pela superação de algumas características do pensamento marxista clássico, mesmo que possa parecer complicado pensar em um marxismo (mesmo que reformado) abandonando pontos centrais do pensamento marxiano como a dialética ou a prioridade ontológica das estruturas.

Obviamente esse marxismo reformado apresentado por Negri é certamente uma opção para pensarmos a contemporaneidade a partir da referência marxista, como pode ser notado no trecho citado a seguir:

(...) quero recuperar o marxismo que, para mim, é sinônimo de materialismo moderno, resumo e expressão de uma corrente crítica que atravessou o mundo, sendo por ele continuamente combatida (...). Para operar nessa direção, trata-se de avançar em alguns pontos essenciais da teoria marxista (...).(NEGRI, 2004, ps. 26-27)

Na pós- modernidade e, diante dessas transformações, torna-se necessário um novo conjunto de conceitos e pensamentos que sejam capazes de ler o contemporâneo e, por conseguinte, auxiliar a vida e, mais precisamente, a resistência diante de um mundo que conspira contra a vida e sua multiplicidade.

Os grandes conceitos ou as ideias centrais que Negri apresenta para caracterizar o pós-moderno são: *multidão* (modo como se constitui o conjunto da população), *trabalho*

imaterial (modo de produzir característico do pós-moderno), *Império* (modo de organização das estruturas de controle, ou seja, da soberania) e *Guerra* (forma de controle).

A multidão se forja a partir de uma mudança de domínio sobre a soberania, a qual antes pertencia os estados nacionais e agora pertence ao império. No pensamento marxiano, conforme mencionado aqui várias vezes, as estruturas apresentam-se como limitadoras e possibilitadoras, enquanto em Negri, ao contrário, as estruturas que são limitadas pelas subjetividades e multiplicidades dos sujeitos.

O trabalho imaterial nasce de uma alteração no modo de produção capitalista. Enquanto no período fordista poderíamos realmente perceber um predomínio do trabalho físico, braçal, repetitivo, o qual suprimia e dispensava, não raramente, o intelecto e a criatividade dos sujeitos que produzem, submetendo o trabalhador à opressão dos mandos e desmandos da máquina, percebemos agora no pós-fordismo ou pós-moderno o predomínio do trabalho imaterial, no qual ao trabalhador não apenas é permitido utilizar-se de sua criatividade, mas é convocado para isso, garantindo assim uma maior utilização de sua subjetividade e, portanto, usufruindo de maior liberdade no ato de produzir.

O império nasce também da diluição dos estados nacionais, da perda progressiva de suas funções culturais, econômicas e de controle. Tais funções cada vez mais se encontram sob o domínio de instituições internacionais, ou melhor, internacionalizadas.

A guerra no contemporâneo apresenta-se como uma forma de controle presente no cotidiano. Uma forma de criar inimigos e limitar as subjetividades subversivas, que atuam contra o estado de coisas estabelecido e atentam a favor da vida.

Obviamente está claro para nós nesse momento que não estamos tratando de teorias ou ontologias complementares, mas sim que em vários pontos se igualam e em outros se negam. Entretanto, os escritos do próprio Marx e os escritos de Negri e de outros autores aparecem aqui simplesmente para ilustrar a potência do referencial marxista para dar conta das questões da contemporaneidade e para atender uma demanda por uma existência mais singular.

3.8 - Marxismo e subjetividade no Brasil contemporâneo

“A cada passo, o novo ser vai criando a base sobre a qual estruturará seu psiquismo e sua personalidade, ao mesmo tempo em que se amolda à sociedade da qual está interiorizando as relações e formando, a partir delas, a consciência de si e do mundo.”

Mauro Iasi

Um dos grandes pesquisadores que busca pensar a produção de subjetividade a partir do pensamento marxista no Brasil é o professor Doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) Mauro Luis Iasi, o qual realiza tal feito a partir de um diálogo entre a ontologia marxiana e a psicanálise, mais especificamente com o pensamento freudiano.

No seu livro ‘Ensaio sobre consciência e emancipação’ – produzido originalmente para um estudo do programa de Psicologia social da Pontifícia Universidade Católica (PUC) de São Paulo no ano de 1985 e que, posteriormente, foi utilizado como texto de apoio em alguns seminários do Curso de Monitores do Grupo 13 de Maio: Núcleo de educação popular (NEP) – Mauro Iasi desenvolve uma reflexão sobre a produção de determinadas subjetividades em meio a membros da classe trabalhadora.

A questão posta pelo autor nasce de uma observação de dentro dos movimentos sociais ao longo dos tempos, a saber: como membros de uma mesma classe social podem alcançar níveis de consciência tão díspares (sobre o mundo e sobre o sistema capitalista e, conseqüentemente, modos de agir no mundo) e como poderíamos compreender as mudanças que ocorrem? Que elementos contribuiriam para a formação de um militante ou contribuiriam para esse deixar de acreditar na luta?

Enquanto um desenvolve uma relação de resistência contra o sistema e os limites que ele impõe à existência dos sujeitos, outros o reafirmam, buscando as vantagens que o sistema oferece e apresenta como tal, não raramente defendendo, conscientemente ou não, as injustiças e processos de mortificação por ele efetuados.

Iasi parte do princípio bastante óbvio de que a consciência¹⁶ não possui um movimento linear e, portanto, também não se desenvolve a partir de uma lógica

¹⁶ Entenda-se aqui, ao falar de consciência, como um determinado modo de sentir e se portar no mundo e, sendo assim, devemos entender consciência como subjetividades.

acumulativa, como se pudéssemos notar um momento em que há um sujeito sem consciência que vai adquirindo até alcançar o ponto onde poderíamos considerá-lo um ser possuidor de uma consciência, a qual adquire a partir de algumas determinadas experiências e / ou a partir do contato com alguns conhecimentos teóricos.

Essa perspectiva emerge exatamente da concepção que Mauro Iasi possui de consciência. A consciência para Iasi não é apenas um determinado modo de pensar o mundo. A consciência em Iasi parece que substitui o conceito de subjetividade ou mesmo o conceito de filosofia em Gramsci - acima explicado -, já que é algo muito mais completo e complexo do que as teorias do marxismo tradicional costumavam apresentar sobre o termo em questão. O referido autor utiliza-se desse conceito para denominar não só a forma como o sujeito pensa, mas também o modo como sente e age no mundo, sem desvincular esses momentos um do outro.

Assim como Gramsci afirma que todos somos filósofos, Mauro Iasi afirma que todos os seres humanos possuem uma forma de configurar e representar o mundo e uma forma de senti-lo. Conforme a própria citação de Marx, da qual faz uso em seu texto, Mauro Iasi afirma que a consciência nada mais é que uma conexão limitada do sujeito com as pessoas e as coisas do mundo que se torna para ele consciente, uma forma do sujeito conectar-se com “o outro”, que pode ser o outro ser social, a natureza ou os próprios produtos do trabalho humano.

A consciência para Iasi possui um movimento contínuo, sem que possamos identificar um início ou um fim, a não ser que tenhamos como marcos inicial e final o próprio momento do nascimento e da morte, respectivamente. Nesse meio tempo, entre o início e o fim da vida, a consciência se molda e se transforma a todo o momento a partir da síntese das relações infinitas entre todas as experiências das quais o sujeito usufrui – orgânicas, sociais etc.

(...) o movimento da consciência da classe trabalhadora não é um processo linear, mas antes constituído por formas que superam dialeticamente, de maneira que o velho já traz elementos do novo que ainda carrega resquícios das formas superadas. (IASI, 2007, p. 7)

Aqui, mesmo sem explicitar, Iasi parte de uma perspectiva materialista que atribui ao concreto e, conseqüentemente, às estruturas, uma posição de prioridade ontológica, na

medida em que são as estruturas sociais e as experiências que elas promovem que possibilitam o desenvolvimento de um determinado tipo de consciência ou não.

É necessário, porém, compreender de forma adequada tal materialismo, já que, novamente, um entendimento equivocado aqui do que está sendo afirmado poderia nos levar aos mesmos erros deterministas do marxismo tradicional, e entender a subjetividade e a consciência como um reflexo mecânico e automático do mundo concreto, ou seja, todo membro da classe trabalhadora um dia virá a ser um sujeito com consciência de classe e, conseqüentemente, um revolucionário.

A questão torna-se complexa, na medida em que essa representação não é um simples reflexo da materialidade externa que se busca representar na mente, mas, antes, a captação de um concreto aparente, limitado, uma parte do todo e do movimento de sua entificação¹⁷. (IASI, 2007, p. 14)

Qualquer relação mecânica e determinista que possamos pensar que exista entre a vida concreta e a produção das subjetividades é impossibilitada por duas questões ontológicas, a saber: 1 – as diferenças ontológicas que existem entre o mundo (a realidade concreta) e o conhecimento humano e 2 – a especificidade ontológica (orgânica e histórica) de cada ser (como unidade).

O homem possui como uma de suas principais características o fato de ser histórico. O ser social por ser finito, possui uma existência, temporal e socialmente, extremamente limitada, o que torna impossível para ele possuir uma perspectiva plena e totalizante sobre a realidade concreta que se faz a partir da síntese de todas as relações, do passado, presente e futuro (o infinito) e onde se encontra, a partir de uma determinada abordagem marxista, a verdade. Daí fica claro as diferenças ontológicas que existem entre o mundo e o ser social, enquanto o mundo é constituído por um infinito, o ser social é necessariamente finito (limitação orgânica) e limitado socialmente (lugar e tempo).

Devido a essa limitação histórica do sujeito, a sua visão sempre será uma visão parcial da realidade, assim como o modo de sentir, será sempre a partir de um determinado lugar e não um lugar ideal. O ser social sempre tem acesso à realidade concreta a partir de um determinado lugar sócio histórico. Esse lugar é sempre limitado, na medida em que a realidade só pode ser realmente compreendida a partir da totalidade das relações. E diante

¹⁷ Movimento de tornar-se o que é.

disso, pode-se concluir que a realidade que o sujeito interioriza é sempre uma parte do todo, uma parte que ganha mais ou menos importância (são reafirmadas ou não) a partir da relação com as outras experiências que o próprio sujeito usufrui. Importância essa que está vinculada à sua história particular, a qual é sempre única. Assim, identificamos as duas características ontológicas do sujeito que inviabilizam uma interiorização mecânica da realidade, sua limitação orgânica e, portanto, sócio histórica, e sua condição de ser único.

É a partir dessa posição limitada e única que o sujeito se relaciona com o mundo e constrói a sua subjetividade. É claro que esses limites se fazem mais relevantes no que ele denomina como primeira forma de consciência, entretanto, sempre acompanhará o ser social, até mesmo porque, caso assim não fosse, não poderiam ser consideradas características ontológicas.

O trecho de Mauro Iasi destacado a seguir ajuda a tornar mais claro o que expomos anteriormente.

O novo indivíduo, ao ser inserido no conjunto das relações sociais, que tem uma história e antecede a do indivíduo e vai além dela, capta, assim um momento abstraído do movimento. A partir daí busca compreender o todo pela arte – ultrageneralização – o que consistirá, como veremos, em um dos mecanismos básicos de sua primeira forma de consciência. (IASI, 2007, p. 14)

Iasi tenta simplificar – para tornar mais didático – o que tenta explicar, ou seja, o processo de produção de uma consciência / subjetividade crítica ao sistema posto e, também, suas contradições e limites. Diante dessa preocupação didática, o autor em questão reduz o processo a 3 momentos principais, a primeira, a segunda e a terceira forma de consciência.

Partindo do pressuposto que o sujeito e sua subjetividade se forjam a partir da interiorização das relações vividas, o referido autor, para compreender e explicar o que chama de primeira forma de consciência, vai buscar as primeiras experiências das quais o sujeito usufrui em sociedade, que irão se realizar em meio à primeira estrutura social em que o sujeito que nasce na sociedade burguesa tem contato, na maioria das vezes, a saber: a família burguesa.

Antes da família o ser estaria submetido muito mais aos “comandos” orgânicos e pulsionais que aos sociais. Essa fase, que antecede a experiência social, ele trata pelo nome de ‘pré-objetal’. De acordo com o autor, apenas a partir da interação com o mundo externo

que se pode falar em psiquismo que seria a estrutura básica do universo subjetivo do indivíduo.

Chegamos ao mundo munidos apenas de nosso corpo orgânico e de seus instintos, ou impulsos básicos (o que Freud chama de ID: instintos que se originam da organização somática). A vivência das relações na família permite que se interiorizem essas relações, construindo um universo interiorizado. (IASI, 2007, p. 16)

Entretanto, é obvio que a afirmação do autor não é que o novo ser que inicia o seu contato com o mundo através dos pais seja a cópia fiel e mecânica de seus pais, na medida em que o que ele tem acesso através deles não é apenas a conduta dos próprios, mas sim a todo um complexo que afeta também seus pais, como os valores de sua classe social, da família de seus pais, etc., conforme fica explícito no trecho de Freud destacado a seguir e também utilizado pelo próprio Mauro Iasi em seu texto:

Esta influência parental, naturalmente, inclui em sua operação não somente a personalidade dos pais, mas também a família, as tradições raciais e nacionais por eles transmitidas, bem como as exigências do *milieu social* imediato que representam. (FREUD, 1969)

É essa consciência que se forma a partir dessa relação familiar que o autor denomina como primeira forma de consciência que, assim como todas, possui os seus limites e contradições.

De acordo com o autor, essa subjetividade que se desenvolve, única e exclusivamente através do convívio familiar, produz sempre uma visão parcial do mundo. Entretanto, todas as formas de figurar o mundo serão sempre parciais, e o que diferencia uma da outra é apenas a consciência do quão parcial é essa visão.

Nessa primeira fase da formação subjetiva dos sujeitos, eles não possuem qualquer tipo de consciência e noção da parcialidade de seu modo de ver e sentir o mundo. Portanto, essa visão parcial será apreendida por esse novo sujeito como uma visão totalizante do mundo. Essa forma limitada e parcial de ver o mundo será generalizada pelo próprio e, sendo assim, é através dela que ele irá pensar e agir sobre o mundo em todas as situações e lugares. Afirmação e conclusão muito claras nas palavras de IASI:

Acontece que aquilo que é visto pela pessoa em formação como mundo externo, como objetividade inquestionável, portanto, como realidade, é apenas uma forma particular, historicamente determinada, de se organizarem as relações familiares. No entanto, esse caráter particular não

é captado pelo indivíduo, que passa a assumi-lo como natural. Assim, o indivíduo interioriza essas relações, as transforma em normas, estando pronto para reproduzi-las em outras relações através da associação. (IASI, 2007, p. 17)

No entanto, as relações familiares são apenas as primeiras relações experimentadas pelos sujeitos, as quais entrarão, logo a seguir, em relação de síntese com outras, novas e diferentes. Nessa relação com novas experiências, os valores e a visão de mundo, enfim, a subjetividade desenvolvida a partir desses primeiros contatos com a vida social, pode ser afirmada, mas também podem ser questionada, caso essas novas entrem em conflito com as antigas, abrindo brechas assim, para que o próprio sujeito questione os antigos valores e, possivelmente, os supere.

As relações familiares, por maior importância que tenham na formação da personalidade, não têm o monopólio das relações humanas. As relações lançadas a partir da família são complementadas, reforçadas e mesmo revertidas pela inserção nas demais relações sociais, pelas quais o indivíduo passa no decorrer de sua vida: na escola, no trabalho, na militância etc. (IASI, 2007, p. 19)

De acordo com o autor, é a partir desses novos contatos e a partir dessas novas experiências, as quais o sujeito usufrui ao se inserir em novas instituições, que pode vir a se desenvolver, uma consciência de novo tipo, ou como o próprio prefere chamar, a segunda forma de consciência.

Nessa nova etapa da vida dos sujeitos, na qual iniciam o contato com novas instituições e usufruem de novas experiências, as quais compartilharão com pessoas distintas das de sua própria família, a subjetividade construída até esse período pode ser afirmada ou questionada pelo próprio sujeito, mas que, de acordo com o autor, frequentemente, os valores e o modo de vida apresentados pela família são ratificados.

Mesmo nessa etapa em que o novo ser se coloca no mundo de uma forma menos dependente, ainda assim, é uma pessoa que não faz as suas próprias escolhas, ou ao menos, não as mais marcantes. Poderíamos deduzir que a segunda instituição com a qual os sujeitos se relacionam, na sociedade ocidental burguesa, é a escola.

A escola a qual os sujeitos irão frequentar, na maior parte das vezes é fruto de uma escolha dos pais ou determinada pela condição financeira da família ou pelos valores determinantes da localidade e que, portanto, são escolhidas por que afirmam os valores e a

visão de mundo dos próprios pais, de sua classe social ou de sua região, funcionando assim como um espaço que reafirmaria as subjetividades construídas nas primeiras etapas da vida social e através o contato familiar.

Entrementes, nada impede que nessa instituição o sujeito tenha contato com contradições claras da vida social, ou mesmo com sujeitos que ofereçam outra ontologia e que, por isso, produzam estranhamentos e questionamentos, possibilitando, assim, a construção de uma nova forma de ver e sentir o mundo e agir nele.

Essas outras relações são potencialmente diversas das relações assumidas na formação da personalidade, fundamentalmente pelo fato de que agora o indivíduo assume um papel menos dependente, podendo vir a assumir o papel do sujeito ativo na relação. No entanto, nem sempre esse potencial se manifesta. Na maioria dos casos, essas vivências secundárias acabam por reforçar as bases lançadas na família. (IASI, 2007, p. 19)

Com o tempo e o amadurecimento do sujeito, outros conhecimentos e experiências chegam a ele de forma indireta, ou seja, que não são experimentados por ele, mas chegam já sob uma forma sistematizada, ou seja, na forma de conhecimento acadêmico. O conhecimento, por sua vez, também pode contribuir para a reafirmação dos valores já adquiridos ou para negá-los.

Outras informações chegam ao indivíduo, não pela vivência imediata, chegam já sistematizadas na forma de pensamento elaborado, na forma de conhecimento, que busca compreender ou justificar a natureza das relações determinantes em cada época. Tais manifestações da consciência só agiram na oração da concepção de mundo do indivíduo algum tempo depois e, como tentaremos argumentar, sob uma base já sólida para que sejam aceitas como válidas. (IASI, 2007, p. 15)

Lukács - e o próprio Marx - percebem a realidade como uma unidade de complexos, o que significa dizer que fenômenos (aparência, o modo como as estruturas aparecem na vida cotidiana) e os mecanismos que os geram (essência) ¹⁸ não podem ser colapsados, mesmo considerando que na vida cotidiana os mecanismos (a história do que é produzido como prática, como relações e como estruturas sociais com as quais os sujeitos se

¹⁸ Aqui, essência e aparência não são entendidas como o que é verdadeiro ou falso, mas sim como dois momentos de uma realidade, seus mecanismos, e a forma como esses – inseridos em um infinito de relações – se manifestam. Além disso, a essência diz respeito às determinações do objeto, entre as quais pode estar presente a processualidade, como é o caso do ser social, das sociedades humanas e do próprio mundo, que tem a historicidade como uma de suas características mais fundamentais, como uma determinação ontológica.

relacionam cotidianamente, dificilmente é percebida, mas ao contrário, a forma aparente quase sempre oculta sua gênese).

Quando o ser social percebe o mundo apenas por essa perspectiva parcial, ou seja, apenas pela sua aparência, pode-se falar, de acordo com Iasi, em uma consciência alienada.

A alienação para grande parte do que aqui denominamos novo marxismo, pode ser compreendida como uma visão / experimentação parcial de uma totalidade que é tomada como um todo. Definição essa com a qual está de acordo Mauro Iasi. Não à toa tal autor caracteriza a primeira forma de consciência como uma consciência alienada

Assim, formada essa primeira manifestação da consciência, o indivíduo passa a compreender o mundo a partir de seu vínculo imediato e particularizado, generalizando-o. Tomando a parte pelo todo, a consciência se expressa como alienação. (IASI, 2007, p. 20)

Portanto, um conhecimento mais completo sobre o mundo seria necessário para superar essa consciência parcial. Nesse sentido, é evidente que tal autor entende o conhecimento como uma ferramenta que possibilita a construção de outra consciência, uma consciência menos parcial e mais plena. Entretanto, afirmar isso não é o mesmo que dizer que o conhecimento e a ciência são instrumentos obrigatoriamente benéficos, pois elas podem, ao invés de tornar visíveis as características ontológicas do mundo, torná-las mais turvas, conforme a afirmação de Lukács reproduzida a seguir:

Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento (...). Podem, todavia, se verificar constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos justos da vida cotidiana. (LUKÁCS, 1979)

No entanto, mesmo considerando que o sujeito experimente novas relações, não se pode garantir que o mesmo desenvolva uma nova subjetividade, na medida em que tais experiências entrarão em uma relação de síntese com as anteriores e cujo resultado tem a indeterminação própria da vida, conforme o próprio Iasi sinaliza no trecho supracitado. Mas, mesmo considerando uma alteração qualitativa nessa subjetividade, é fácil imaginar que essa mudança não poderia ser, ao menos, na maior parte das vezes de forma brusca, e

elementos da fase anterior ainda subsistiriam, impondo, dessa forma, limites e / ou contradições a essa nova subjetividade.

Mauro Iasi afirma que o grupo é uma pré-condição para superar qualquer forma de consciência. Tal afirmação está totalmente vinculada às bases ontológicas das quais parte o autor. Entendendo seus pressupostos materialistas e o status de prioridade ontológica que atribui às estruturas sociais em detrimento das subjetividades, pode-se afirmar que o mesmo parte de uma perspectiva que o sujeito é fruto dos encontros produzidos pela sociedade e em sociedade. Sendo assim, as relações com o mundo externo tornam-se um elemento fundamental para compreender qualquer produção de subjetividade, produção de si e a produção do outro para si.

Nesse sentido, a afirmação supracitada pode vir a parecer uma obviedade ou uma redundância, na medida em que o grupo, ou melhor, a relação com o outro, aparece como uma pré-condição também para um retorno a uma forma de consciência anterior ou mesmo a produção da primeira consciência a respeito da vida, porque é, na verdade, condição primeira da própria existência do ser social.

Entretanto, como o objeto de estudo da referida pesquisa é em específico o desenvolvimento da consciência de uma classe, a classe trabalhadora, o grupo ao qual se refere o autor deve ser compreendido como uma classe, e mais que isso, como parte de uma classe que compartilha de espaços comuns (possuem, portanto, uma proximidade espacial ou contato de alguma forma) e de experiências muito semelhantes, ao ponto de enxergar no outro a mesma experiência, a mesma opressão, conforme pode ficar mais evidente na citação destacada:

Em determinadas condições, a vivência de uma contradição entre antigos valores assumidos e a realidade das novas relações vividas pode gerar uma inicial superação da alienação. A pré-condição para essa passagem é o grupo. Quando uma pessoa vive uma injustiça solitariamente, tende à revolta, mas em certas circunstâncias pode ver em outras pessoas sua própria contradição. Esse também é um mecanismo de identificação da primeira forma, mas aqui a identidade com o outro produz um salto de qualidade. (IASI, 2007, p. 28)

É a partir desse referencial de classe que o termo grupo deve ser entendido nesse contexto e, por isso, aquilo que parecia uma obviedade, no fim, percebe-se que não o é. O próprio termo superação nesse contexto tem um significado muito específico, que é alterar

o modo de se relacionar com uma determinada opressão, conforme fica claro diante das próprias palavras de Mauro Iasi.

A ação coletiva coloca as relações vividas num novo patamar. Vislumbra-se a possibilidade de não apenas se revoltar contra as relações predeterminadas, mas de alterá-las, questiona-se o caráter natural dessas relações e, portanto, de sua inevitabilidade. A ação dirige-se, então, à mobilização dos esforços do grupo no sentido da reivindicação, da exigência para que se mude a manifestação da injustiça. (IASI, 2007, p. 28)

Mas conforme o próprio autor afirma, todas essas fases possuem seu grau de superação e suas contradições. Na segunda forma de consciência, o ser social já conseguiria negar parte do que seu meio social, na primeira forma de consciência, lhe apresentara como natural. No entanto, essa negação ainda estaria em relação com a outra parte que ainda se baseia na ideologia alienante que caracteriza a primeira forma de consciência. A partir dessa síntese, é possível vislumbrar como resultado uma subjetividade que ainda sente e age a partir de uma perspectiva naturalizante, ao menos, de parte do meio social, ou seja, ele percebe as contradições, mas ainda sente as estruturas sociais que as produzem como naturais. Nesse sentido, poderíamos dizer que ainda mantém uma relação estranhada com o próprio mundo social.

O processo de negação de uma parte da ideologia, vivência particular das contradições do modo de produção, que pese toda sua importância, não vai destruir suas relações anteriormente interiorizadas e seus valores correspondentes de uma só vez. Isso significa que, apesar de “consciente” de parte da contradição do sistema (...), a pessoa ainda trabalha, age, pensa sob a influência dos valores anteriormente assumidos, que, apesar de serem partes da mesma contradição, continuam sendo vistos pela pessoa como naturais e verdadeiros. (IASI, 2007, p. 30)

Além disso, nessa fase, o sujeito ainda se relaciona de uma forma estranhada com a sociedade, tratando-a como um ser externo à qual deve se submeter e, por isso, deve reivindicar a ela a resolução de seus problemas. A possibilidade de transformar a sociedade e tomá-la como sua ainda não é vislumbrada pelo sujeito.

A consciência ainda reproduz o mecanismo pelo qual a satisfação do desejo cabe ao outro. Agora, ela manifesta o inconformismo e não a submissão, reivindica a solução de um problema ou uma injustiça, mas quem reivindica ainda reivindica de alguém. Ainda é o outro que pode resolver por nós nossos problemas. (IASI, 2007, p. 31)

A terceira forma de consciência seria a etapa da formação de uma consciência que possui maior complexidade e que, em tese, garante uma relação mais livre do sujeito com as estruturas sociais. Porém, é necessário lembrar que o estranhamento não é um conceito que está vinculado a uma vida sensorial ou intelectual, mas diz de uma forma do ser social se relacionar cotidianamente, experimentar, através das práticas sociais, a relação com as estruturas.

A consciência de uma existência estranhada não é o mesmo que a superação da própria existência estranhada, conforme foi defendido pelo idealismo hegeliano. Diante desse fato, já se pode notar a contradição dessa terceira fase, o descompasso que há entre o modo como se percebe a realidade e o modo como se é impelido a agir nela.

Essa contradição existe porque o processo de formação da consciência possui uma característica dialética, o qual é fruto de um movimento não apenas individual, mas também social. A consciência só se transforma e se molda a partir dos acontecimentos em meio à vida social. Entretanto, o próprio movimento da consciência é individual e único, na medida em que é um processo único de sínteses entre a relação de experiências que, como um conjunto de experiências, é único.

O fato de um determinado sujeito encontrar-se nessa fase, não significa que outros seres sociais e, nem mesmo outros membros de sua própria classe, estejam também na mesma fase, já que esse processo é sempre particular, conforme explicado no parágrafo anterior, e é reafirmado pela citação seguinte.

Apesar de as alterações da consciência só poderem ser vivenciadas em nível individual, o processo de transformação que irá realizá-las é necessariamente social, envolvendo mais que a ação individual (...). Coloca-se assim a possibilidade de haver uma dissonância, que pode ou não se prolongar de acordo com cada período histórico, entre o indivíduo e sua classe, surgindo a questão do indivíduo revolucionário inserido num grupo que ainda partilha da consciência alienada. (IASI, 2007, p. 35)

Diante dessa possível – e provável – distância entre o estado de consciência no qual o sujeito se encontra e das pessoas de seu entorno, sejam elas de sua classe social ou não, o ser em questão entra em um estado de grave conflito constante. O sujeito nota as contradições sistêmicas, a condição estranhada, mas, ainda assim, é impelido a agir a partir desses termos ainda estranhados, já que é a partir deles que a sociedade se organiza e organiza as relações entre os sujeitos e os sujeitos e as coisas.

Essa contradição não é facilmente superada ou mesmo possível de ser superada em curto ou médio espaço de tempo. Essa impossibilidade de transformação imediata justifica-se nas características ontológicas do ser social e da sociedade. Partindo do princípio que o ser social é produzido por relações sociais e, nesse caso, entenda-se estruturas sociais – na medida em que, qualquer padrão de funcionamento é aqui entendido como uma estrutura social, como, por exemplo, as relações familiares que partem de uma estrutura de família burguesa –, torna-se necessário transformar as estruturas para viabilizar uma nova existência, a qual seria coerente com a consciência alcançada por esse sujeito que se encontra na terceira fase de desenvolvimento da consciência.

No entanto, mesmo admitindo a relação dialética que existe entre a sociedade e as subjetividades, ou seja, a possibilidade do determinado transformar quem o determina, para realizar tal transformação radical é fundamental uma ação coletiva, assim como qualquer construção social. Nesse sentido, uma ação desenvolvida conscientemente por uma grande parte da sociedade seria fundamental, que, por sua vez, exigiria que essa maior parte tenha alcançado em conjunto o mesmo estado de consciência perante o sistema a ser transformado. Entrementes, conforme foi discutido anteriormente, uma grande parte da sociedade desenvolver uma forma, ao menos semelhante, sobre o sistema vigente, é algo quase inexecutável, pelo fato do processo de formação da consciência ser sempre único e individual.

Uma ação individual, a partir dessa perspectiva da qual o autor compartilha, jamais seria o suficiente para produzir transformações significativas na sociedade e, sendo assim, realizar uma transformação social ao ponto de garantir que esse sujeito em questão, que se encontra nessa fase mais madura da formação da consciência, possa agir de forma coerente com seus anseios, torna-se impossível para ele, sendo forçado dessa maneira, a conviver com tal contradição, entre sua consciência e o modo como o mundo e a sociedade se apresentam e se impõem.

Tal existência, de acordo com Iasi, devido à sua contradição tão radical, produz, frequentemente, conflitos existenciais que podem levar o sujeito à depressão, ao suicídio (físico ou espiritual) ou, mesmo, a uma posição egoísta e individualista. Afirmção essa que pode ser verificada no trecho de Iasi citado abaixo:

Esses estados psicológicos aparecem interligados de maneira que a depressão segue a ansiedade, ou vice-versa. A forma de lidar com uma ou outra manifestação guarda relação com os traços de personalidade de cada um; no entanto, no aspecto que nos interessa, evidencia a velha contraposição entre a vontade e a materialidade. A contradição entre a intenção e a subjetividade e a materialidade na qual essa vontade terá que agir, explode no indivíduo isolado como algo que parece intransponível. O problema é que para a tarefa em questão, e em se tratando de indivíduos isolados, na verdade trata-se de uma barreira intransponível. (IASI, 2007, p. 38)

Obviamente, devemos entender que, mesmo que aqui não coloquemos isso de forma tão clara e destacada como fazemos com os movimentos das subjetividades – já que esse é o tema central do presente trabalho –, tal percurso, traçado e percorrido pelas subjetividades ou pela consciência, não se dá de forma separada da dinâmica da vida concreta, mas ao contrário, há entre elas uma relação de interdependência de tal maneira que não poderíamos pensar na existência de uma sem a outra, são duas partes de um mesmo complexo. Esses movimentos se completam e um interfere a todo o momento no outro.

Em um contexto no qual os movimentos sociais estão extremamente fortes e combativos, conquistando vitórias e apresentando um projeto anti-hegemônico de sociedade que possua uma real possibilidade de se impor, como ocorreu em períodos históricos anteriores, um sujeito que alcança a terceira forma de consciência tem uma chance menor de sucumbir ao individualismo ou à depressão devido à incompatibilidade entre as relações cotidianas e seus anseios.

No entanto, quando pensamos no contexto atual, no qual vivenciamos um período de enfraquecimento dos movimentos que questionam a ordem e que estão sendo cada vez mais substituídos por movimentos de caráter particularista, identitários e de grupelho¹⁹, um

¹⁹ A crítica que se realiza aos movimentos sociais que possuem uma bandeira muito particular, como de gênero, raça, dentre outros muito comuns na atualidade, nada tem a ver com a sua principal bandeira, mas sim, como entendem tais opressões inseridas dentro de um contexto maior e universal, com o sistema capitalista. É fundamental notar que, mesmo que um pequeno grupo consiga superar uma determinada e particular opressão, ainda assim não poderão usufruir de uma nova relação com os sujeitos, com a natureza, com as estruturas e consigo mesmos e, portanto, ainda estarão submetidos a uma condição estranhada. Além disso, facilmente o capitalismo irá conseguir uma nova forma de desvalorizar parte da população ou fragmentar ela ainda mais e transformará tal grupo em um nicho de mercado que garantirá a reprodução do capital, utilizando assim, tais movimentos para o seu fortalecimento, ao invés de ser ferido por eles.

momento em que a tônica do mercado é a precarização das relações de trabalho o que, por sua vez, contribui para a fragmentação da classe e, conseqüentemente, a exacerbação do individualismo, da concorrência e o esvaziamento dos movimentos e dos espaços tradicionais de contestação do status quo, o sujeito que se encontra nessa fase subjetiva sofre ainda mais com esse gigantesco hiato que há entre o mundo e sua subjetividade, entre seus valores e as práticas que é impelido a executar, tendo como pena, caso não as realize, no limite, a possibilidade de colocar a sua própria existência concreta em risco.

Diante dessa exposição, fica claro o quanto tal texto torna-se ainda mais atual e necessário para pensarmos a subjetividade – e mais especificamente a subjetividade da classe trabalhadora – na contemporaneidade, o que reafirma a riqueza de retornar ao marxismo e ao pensamento marxiano para verificar a potência que tais correntes possuem para viabilizar uma reflexão sobre a produção de subjetividades e para dar conta das grandes questões que a contemporaneidade nos impõe.

Assim, consegue-se notar que os pensamentos marxiano e marxista, nos últimos anos, têm sido, cada vez mais, reivindicados, inclusive por autores brasileiros, para pensar questões a respeito das subjetividades e não mais, apenas, para refletir a respeito de assuntos econômicos.

Tal uso do pensamento marxiano e da ontologia que ele oferece, só se torna possível a partir da superação dos preconceitos criados por um marxismo tradicional e vulgar - que se impôs ao longo de grande parte do século XX, como portador da verdade sobre os escritos de Marx. Esse processo de resgate do pensamento marxiano, em sua radicalidade, ou da utilização de parte de seu pensamento juntamente com filosofias mais contemporâneas, além de se mostrar extremamente saudável, por permitir pensar o contemporâneo e a intervenção nele a partir de novas bases, parece ser cada vez mais comum entre os pensadores progressistas.

CONCLUSÃO

Desde meados da década de 60 do século passado o marxismo tem sido apontado como uma teoria que se limitava a abordar as questões vinculadas ao mundo da produção e da economia. Diante disso, o pensamento *marxiano* e a tradição marxista têm sido deixados de lado pelos pensadores sociais e também por grande parte dos movimentos sociais, os quais começaram a apostar em outras teorias, que pareciam apresentar uma crítica mais completa ao modo de vida proposta pelo modo-de-produção capitalista, por considerarem as subjetividades para além das estruturas sociais.

Entretanto, a aposta inicial do presente trabalho segue para o lado oposto a essa perspectiva. A partir de um contato mais íntimo com o pensamento *marxiano* e com os escritos de parte da tradição marxista, pode-se notar o espaço que tais referências abrem para a subjetividade na história e a adequação desse referencial teórico para dar conta do capitalismo contemporâneo.

Tais autores não só guardam e evidenciam um espaço na história da humanidade para a subjetividade, como fica evidente que a subjetividade é a questão central para eles. Pensar o modo como a subjetividade é tolhida em meio ao sistema capitalista e como ela pode se libertar dos limites impostos por tal organização social é o grande foco de tais autores.

Mas se é essa a real intenção de Marx e de parte de seus intérpretes, como poderíamos explicar o fato de grande parte dos cientistas sociais da segunda metade do século XX enxergar no marxismo apenas suas preocupações econômicas e seus limites, quando a questão a ser tratada é a subjetividade na história?

O que tentamos demonstrar nesse trabalho é que houve durante muito tempo uma confusão entre o pensamento *marxiano* e o pensamento marxista, ou seja, os escritos de Marx e os textos desenvolvidos pelos autores que reivindicavam Marx como orientação teórica. Por isso, uma das preocupações centrais nesse trabalho foi marcar a diferença entre o que aqui chamamos de marxismo tradicional e o os escritos do próprio Marx, para fazer assim, saltar aos olhos suas preocupações e conceitos mais caros.

Partimos aqui do pressuposto que a questão central para Marx é pensar a subjetividade e os limites impostos a ela pelo sistema capitalista. Para evidenciar tal

afirmação, seria necessário trazer à superfície o pensamento *marxiano* em sua radicalidade e diferenciá-lo do marxismo tradicional que, na maior parte das vezes, se reduzia a uma teoria que tinha como finalidade lutar e garantir uma distribuição igualitária da produção social entre os sujeitos.

Mesmo identificando que em Marx existe o espaço para a subjetividade na história, ainda assim, é fácil notar uma diferença entre sua ontologia e a ontologia da qual parte as teorias oferecidas na década de 60 do último século aos movimentos sociais que lutavam por direitos e desejos que não eram acolhidos por esse marxismo tradicional, como o movimento feminista, racial etc. A grande diferença seria exatamente o seu caráter estruturalista.

Marx pensa a subjetividade a partir de uma abordagem estruturalista, o que significa dizer que entende que as subjetividades sempre emergem a partir de um determinado conjunto de estruturas e que, portanto, estão e são sempre condicionadas por estruturas prévias. No entanto, o fato de Marx atribuir um status de prioridade ontológica para as estruturas não é o mesmo que eliminar a subjetividade da história e afirmar uma história etapista e determinista, na medida em que entende a relação entre subjetividade e estrutura de forma dialética. A dialética aparece aí com um papel fundamental para compreender essa relação entre subjetividade e estrutura em Marx de forma adequada, já que, mesmo as subjetividades estando sempre condicionadas por estruturas erigidas por ações pretéritas, elas sempre realizam um movimento de determinar quem o determina, na medida em que é através das subjetividades que essas estruturas podem ser mantidas e presentificadas ou transformadas. Tornar clara a relação dialética entre as estruturas e as subjetividades em Marx parecia-nos uma tarefa fundamental para conseguir evidenciar o lugar das subjetividades no pensamento *marxiano*.

Além disso, parecia claro também que só a partir da compreensão exata dessa relação, que a função e a necessidade do processo revolucionário e, conseqüentemente, da construção de uma sociedade comunista tornar-se-ia plausível aos olhos dos leitores. Aqui apresentamos a sociedade comunista como uma estrutura social que permitiria o desenvolvimento das singularidades e, portanto, o desenvolvimento pleno do ser social.

Diante do esclarecimento da diferença que há entre o pensamento *marxiano* e a tradição marxista que se desenvolve e se impõe como corrente de pensamento hegemônica

ao longo do século XX - principalmente, baseado na leitura do Partido Comunista Soviético - e a relação dialética que há entre estruturas sociais e as subjetividades em Marx – salvaguardando dessa forma o lugar das subjetividades na construção da história –, parecia necessário explanar os motivos que tínhamos para afirmar que Marx possui grande potência para dar conta das questões que o contemporâneo nos oferece.

Ao contrário do que foi comumente posto pelo marxismo tradicional, apresentamos aqui como conceito central de Marx o conceito de estranhamento e não o de exploração e etc. Realizar tal subversão teve como finalidade deixar claro o quanto o pensamento de Marx pode dar conta das questões subjetivas, na medida em que, o conceito de estranhamento tenta dar conta de um modo estranhado do ser social se relacionar com a natureza, com as estruturas sociais, consigo e com os outros seres sociais, permitindo assim, a emergência de uma relação de puro consumo e consequente devastação com a natureza e de distanciamento e estranhamento com o outro, ao ponto de permitir uma relação reificadora e, portanto, uma relação de uso, tornando possível, por sua vez, a emergência de sentimentos como o racismo, discriminação por gênero ou credo, questões que são apontadas pelos críticos do pensamento *marxiano* e marxista como questões contemporâneas e das quais tal referencial teórico não conseguiria dar conta. Mas entendendo que tais questões podem ser compreendidas a partir do estranhamento, ficaria claro que a partir da superação do estranhamento poderíamos superar tais questões, o que tornaria evidente a potência que o marxismo ainda possui na atualidade.

Trazendo à tona uma interpretação do pensamento *marxiano* que foge às interpretações mais tradicionais e, conseqüentemente, evidenciando uma abordagem que permite vislumbrar a preocupação marxista com as subjetividades e, conseqüentemente, permite enxergar o marxismo como uma teoria potente para pensar as subjetividades e as questões subjetivas no mundo contemporâneo, aparecia como fundamental fazer uma espécie de inventário a respeito do marxismo na atualidade, tentando oferecer uma pequena amostra da variedade de interpretações e teorias que reivindicam os escritos de Marx como referência, e que buscam pensar a produção de subjetividades no Brasil e no mundo.

Em meio a essa grande variedade de autores que reivindicam Marx como base de pensamento, encontramos, no Brasil e no mundo, grandes diferenças, e, mesmo, diferenças ontológicas. Entretanto, a diferença ontológica mais marcante e que gera diferenças mais

drásticas no modo de compreender a produção de subjetividades e o modo de intervir na realidade a fim de viabilizar novos modos de vida e superar os limites impostos pelo sistema capitalista ao desenvolvimento das singularidades, é a prioridade ontológica atribuída às estruturas ou às subjetividades.

Tendo identificado tal diferença como a diferença mais marcante, utilizamos ela para formar dois grandes grupos e analisar o marxismo na contemporaneidade a partir deles, a saber: o Novo marxismo e o marxismo pós-moderno. Mesmo cientes de que dentro de cada um desses grupos existe uma grande heterogeneidade, optamos por utilizar tal método para que não nos perdêssemos em uma análise inviável que tivesse como pretensão analisar cada particularidade de cada autor aqui mencionado, evitando assim que ficássemos tontos diante de um mar infinito de informações com as quais ficaríamos perdidos sem chegar a lugar algum.

Nossa pretensão nesse trabalho não foi, de forma alguma, esgotar a discussão sobre Marx, suas possíveis interpretações e sobre o marxismo na contemporaneidade. Nosso intuito foi, apenas, tentar resgatar o pensamento *marxiano* e marxista como uma possibilidade teórica/prática para pensar (intervir) (n)as questões do contemporâneo e (n)as subjetividades, evidenciar as diferenças básicas que há entre os vários marxismos disponíveis na atualidade e elaborar um trabalho que servisse como um contato inicial para quem deseja estudar a relação entre Marx e subjetividade e marxismo no final do século XX e início do século XXI, como teorias que possuem ainda um vigor e potência para intervir a favor da construção de novos modos de vida.

BIBLIOGRAFIA

ALTAMIRA, César. *Os Marxismos do novo século*. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro – RJ, 2008.

ARANHA, Maria Lucia de Arruda. *Filosofando: Introdução à Filosofia*, Editora Moderna, São Paulo – SP, 1993.

BHASKAR, Roy. “*Sociedade*”, publicado como “*Societies*”, capítulo 8, em Archer et al. (eds.) *Critical Realism: Essential Readings*. Routledge, London, 1998. Tradução preliminar: Herman Mathow/Thais Maia. Revisão: Bruno Moretti/Lílian Paes. Supervisão/Revisão técnica: Prof. Dr. Mário Duayer, UFF, s. d.

BRASIL. Secretaria de Educação Média e Tecnológica. *Parâmetros curriculares nacionais: ensino médio / Ministérios da Educação, Secretaria de Educação Média e Tecnológica*, - Brasília; MEC; SEMTEC, 2002.

DUAYER, Mário & MEDEIROS, João L. *Marx, estranhamento e emancipação: O caráter subordinado da categoria da exploração na análise marxiana da sociedade do capital*, Rio de Janeiro, 2007.

DUAYER, Mário & NABUCO, Paula. *O transtorno bipolar da ciência econômica e a crítica da economia política*, s.d.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John. “Introdução: Ensaio teórico sobre as relações Estabelecidos-Outsiders”, IN; *Os Estabelecidos e os Outsiders: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2000.

FLINKINGER, Hans Georg. *O sujeito desaparecido na teoria marxiana*. L&PM Editores. Porto Alegre, 1984.

FONTES, Virginia. “Freud, conflito, contradição e História”, IN: *Reflexões impertinentes*, Rio de Janeiro, Bom Texto, 2005.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*, Organização, introdução e revisão técnica por Roberto Machado, Sabotagem, s.d. <www.sabotagem.cjb.net> acessado em 2 de maio de 2009.

FREUD, Sigmund. *Esboço de Psicanálise*. Obras Psicológicas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro, Imago editora, 1969. (CR-ROM)

GRAMSCI, Antonio.”Caderno 11; Apontamentos para uma introdução e um encaminhamento ao estudo da filosofia e da História da cultura, IN: *Cadernos do Cárcere, volume I*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro; 2000 b.

_____. “Caderno 12: Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais, IN: *Cadernos do Cárcere Volume 2*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro; 2000 a.

_____. “Caderno 13: breves notas sobre a política de Maquiavel” e “Caderno 18: Nicolau Maquiavel II”, IN: *Cadernos do Cárcere, Volume 3*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro, 2000 b.

HARDT, Michael & NEGRI, Antonio. *Império*, Editora Record, Rio de Janeiro, 2004.

IASI, Mauro Luis. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo – SP, Editora Expressão Popular, 2007.

LUKÁCS, G. *Ontologia do Ser Social – Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH, 1979.

LUKÁCS, Georg. “As bases Ontológicas do Pensamento e da atividade do Homem”, IN: *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2007.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*, Boitempo editorial, São Paulo, 2004.

_____. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1974.

_____. *O Capital: O processo de produção do Capital, Livro I, Volume I*, Civilização Brasileira, Rio de Janeiro – RJ, 2008.

_____. “I-Produção, consumo, distribuição, troca (circulação)”, IN: *Introdução à Crítica da Economia Política*. Os Pensadores, Editora Nova Cultural, São Paulo - SP, 2000.

_____. *Crítica do Programa de Gotha*, “The Marxists Internet Archive” em <<http://marxists.org/portugues/marx/1875/gotha/index.x.htm>] MIA > Biblioteca > Marx/Engels > Gotha .. . > Novidades, s.d. acessado em 5 de julho de 2008.

_____. *Discurso inaugural da Associação Internacional dos Trabalhadores*, 1864. Disponível em: <<http://www.pco.org.br/biblioteca/origens/discurso.htm>> acessado em 16 de agosto de 2011.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Ideologia Alemã*, Boitempo editorial, São Paulo, 2007.

_____. *Obras escolhidas*, Vol. 3, Editora Alfa-Omega, São Paulo, s.d.

_____. *A Ideologia Alemã: Feuerbach – A Contraposição entre as Cosmologias Materialista e Idealista*; São Paulo; Martin Claret; 2004.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*, Editora Anita Garibaldi, Rio de Janeiro – RJ, 1989.

MORA, José Ferrater. *Dicionário De Filosofia*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1978.

NEGRI, Antonio. *5 lições sobre o Império*, DP&A editora, Rio de Janeiro, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*, Editora: Martin Claret, São Paulo, 2001.

POSTONE, Moishe. *Tiempo, Trabajo y Dominación Social: una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*, Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, Madris - Barcelona, 1993.

THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, Editora Schwartz Ltda, São Paulo – SP, 2005.

THOMPSON, Edward Palmer. Modos de Dominação e Revoluções na Inglaterra, IN: *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*, São Paulo – SP, Editora UNICAMP. s.d.