IDÉIAS

Vol. 10 2019
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

UNICAMP

DOI 10.20396/ideias.v10i1.8655888

O Brasil e a China no âmbito das mudanças climáticas: negociações internacionais e políticas domésticas (2009 -2017)

Jefferson dos Santos Estevo[1]

Resumo: O artigo trabalha o histórico das políticas de Brasil e China sobre mudanças climáticas, com uma análise sobre os avanços e retrocessos de ambos. Os dois países são atores centrais nas negociações internacionais, com altas taxas de emissões de gases do efeito estufa. O período de análise está entre 2009 e 2017. Os dois países avançaram suas políticas a partir de 2009, com aceitação de metas voluntárias. No ano de 2015, assinaram o Acordo de Paris, indicando suas contribuições de redução, de acordo com as capacidades domésticas. A China mantém uma política climática ativa, com reduções de suas emissões. No caso do Brasil, o país apresenta retrocessos, perda de relevância do tema, sobretudo no plano doméstico.

Palavras-Chave: Brasil. China. Mudanças Climáticas.

Brazil and China in the context of climate change: international negotiations and domestic policies (2009 -2017)

Abstract: The article deals with the history of Brazil and China policies on climate change, with an analysis of the advances and setbacks of both. The two countries are central players in international negotiations, with high rates of greenhouse gas emissions. The period of analysis is between 2009 and 2017. The two countries have advanced their policies from 2009, with acceptance of voluntary targets. In the year 2015, they signed the Paris Agreement, indicating their reduction contributions, according to domestic capacities. China maintains an active climate policy, with

[1] Doutorando do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual de Campinas- Unicamp. e-mail: j.s.estevo@gmail.com

reductions in its emissions. In the case of Brazil, the country presents setbacks, loss of relevance of the theme, especially in the domestic plane.

Keywords: Brazil. China. Climate Change.

Brasil y China en el contexto del cambio climático: negociaciones internacionales y políticas internas (2009 -2017)

Resumen: El artículo trabaja el histórico de las políticas de Brasil y China sobre cambios climáticos, con un análisis sobre los avances y retrocesos de ambos. Los dos países son actores centrales en las negociaciones internacionales, con altas tasas de emisiones de gases de efecto invernadero. El período de análisis está entre 2009 y 2017. Los dos países avanzaron sus políticas a partir de 2009, con la aceptación de metas voluntarias. En el año 2015 firmar el Acuerdo de París, indicando sus contribuciones de reducción, de acuerdo con las capacidades domésticas. China mantiene una política climática activa, con reducciones de sus emisiones. En el caso de Brasil, el país presenta retrocesos, pérdida de relevancia del tema, sobre todo en el plano doméstico.

Palabras clave: Brasil. China. Cambio climático.

Introdução

As mudanças climáticas são um dos principais problemas globais. As mudanças em todo clima do planeta veem se agravando, devido ao acúmulo de gases do efeito estufa (GEE) na atmosfera. O efeito estufa é um fenômeno natural do planeta, devido a ele há condições de vida no planeta, evitando cenários de altos índices da glaciação. A maior parte da energia do planeta é proveniente da radiação solar. Grande parcela dela retorna ao espaço, mas devido aos GEE, parte dessa radiação fica na atmosfera. Esse fenômeno mantém a temperatura do planeta em níveis adequados para a existência de vida. O elevado acúmulo desses gases tem impacto no efeito estufa maior, que por sua vez transforma a temperatura global, causando as mudanças climáticas (IPCC, 1992).

As negociações internacionais climáticas têm concentrado na estabilidade do aumento da temperatura, em até no máximo

2°Celsius. O relatório do Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC *Intergovernmental Panel on Climate Change*) em 2014 apontou 95 % de certeza da contribuição das ações humanas para o aumento da temperatura global, ocasionando mudanças climáticas, em todo o planeta. O IPCC lançou um relatório em 2018, no qual afirma a necessidade de aumento máximo da temperatura global em até 1,5ºC, em comparação com os níveis pré-industriais. O documento aponta que a temperatura global já subiu 1ºC em média. (IPCC, 2018).

Os relatórios do IPCC contribuem para reduzir as incertezas sobre as mudanças climáticas. Os estudos apontam cenários, dependentes das ações no presente, com medidas de mitigação de GEE. Os riscos climáticos estão associados com o futuro, um problema para as próximas gerações. Porém, as medidas devem ser tomadas no presente, para limitar os riscos (BARRET, 2007). As mudanças climáticas ainda são vistas como uma ameaça futura, postergando ações dos governos e da sociedade. A adoção de medidas no presente, que podem acarretar desconfortos no cotidiano, não é prioridade, pois o problema climático parece distante. Os perigos não são palpáveis e nem visíveis na atualidade, não em sua maneira extrema, o que adia ações de mitigação (GIDDENS, 2010; BARBI, 2016).

A mudança climática é um risco global, afeta e afetará os países de formas distintas, com menor ou maior intensidade, mas todos serão afetados. Os riscos advindos da mudança do clima são analisados e enfrentados de diferentes formas por cada Estado. O risco é a percepção sobre um determinado acontecimento, não um fato real, presente. Sendo assim, cabe a cada ator ter um entendimento do risco, o que impacta adoção de medidas para contê-lo. O Estado avalia a gravidade do risco, analisa a adoção de medidas, para preservar o bem-estar e segurança dos cidadãos (BECK, 2009).

As mudanças climáticas abrangem diversas áreas, não apenas a ambiental. Os campos econômicos,culturais, políticos, institucionais; estão inseridas no risco e na percepção do risco. A mudança climática é um tema multissetorial, permeia as fronteiras

dos Estados, exige ações locais e globais, de diversos setores e atores. O Estado não é o único, mas é o principal ator nas negociações globais, detém a legitimidade dos acordos internacionais, a capacidade de criação de instituições e adoção de políticas nacionais. As ações plano doméstico de cada Estado são essenciais, mas não suficientes, o tema demanda ações conjuntas dos países (BULKELEY, NEWEL, 2010; INOUE, 2016; FERREIRA,2017).

Segundo Victor (2016) a cooperação na área de mudanças climáticas depende do interesse de cada Estado. Uma primeira análise está no risco, como cada país sentirá,enfrentará e planeja lidar com a mudança do clima. No caso dos países desenvolvidos, a adaptação pode ser facilitada devido ao poder econômico. Os países em vias desenvolvimento podem investir em medidas de redução de emissão e conter o aquecimento, ou priorizar o desenvolvimento, para no futuro possuírem melhores condições de adaptação. Caso não exista cooperação internacional, o pior cenário afetará todos os países.

As negociações internacionais sobre mudanças climáticas integram dois níveis, o doméstico e internacional. Sendo necessária a combinação entre estratégias nas negociações internacionais e políticas domésticas. A formulação da política externa climática precisa considerar políticas e características internas. As condições e negociações exteriores, igualmente exercem importância no plano doméstico (GIDDENS, 2010; BULKELLEY, NEWEL, 2010; KEOHANE, OPPERNHEIMER, 2016; FERREIRA, 2017). Em negociações internacionais deve haver uma interação e um ponto de encontro entre os dois níveis. O entendimento da cooperação entre os Estados deve estar conectado com os interesses internos (PUTNAM, 1988; MILNER, 1992; MILNER, 1997).

A análise da política externa deve considerar a multiplicidade de atores envolvidos, suas demandas e diferentes interesses. A relação entre o doméstico e o internacional é difusa, mas é certa sua interação. O entendimento da política externa deve entender a complexidade dos atores domésticos, as suas relações com o plano internacional, as preferências e as capacidades, não adotando o Estado como uma caixa-preta fechada (SALOMON, PINHEIRO,

2013; PINHEIRO; MILANI ,2013). No que tange as mudanças climáticas, acordos internacionais requerem ações domésticas de mitigação. As metas acordadas no plano internacional devem levar em consideração as capacidades nacionais, a partir de uma conexão entre o doméstico e o internacional (BULKELLEY, NEWEL, 2010). Assim, o risco climático é global, a percepção do risco é avaliada por cada Estado, que adotará ações conforme o interesse e demandas, domésticas e internacionais (BARRET, 2007; HARRIS, 2007).

As políticas de Brasil e China sobre mudanças climáticas são o objeto de estudo deste artigo, não de forma comparada, mas em conexão. Ambos os países são grandes emissores de GEE, com políticas externa semelhantes, pautadas pela defesa do desenvolvimento, financiamento internacional, emissões históricas e soberania em assuntos domésticos. Busca-se trabalhar as dimensões nacionais e internacionais da questão climática, com análise de política externa e a percepção do risco, através da conversa entre sociologia ambiental e relações internacionais. Para tanto, é importante entender as ações de ambos nas negociações internacionais e também as políticas domésticas. A primeira parte do artigo trabalha com o ambiente externo, as negociações internacionais. A segunda parte aponta as políticas domésticas do Brasil, seguida pelas políticas chinesas, na terceira parte. A parte final é uma análise dos avanços e retrocessos de ambos os países, apontamentos e considerações finais.

O Brasil e a China nas negociações internacionais do clima (2009 – 2017).

As negociações climáticas mudaram ao longo dos anos. No início, em1992, quando a Convenção do Clima foi assinada durante a Conferência da ONU sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento (Rio 92), os países em desenvolvimento não estavam na lista dos maiores emissores. Atualmente estão entre os principais, a China já é o maior emissor de GEE, desde 2007. Com o aumento significativo das emissões desses países, cresceram o envolvimento

e suas responsabilidades. A redução dos riscos climáticos depende da cooperação de todos os Estados, com maiores esforços para os desenvolvidos (BARROS-PLATAIU, 2010; GOLDEMBERG, 2010).

Os anos recentes, sobretudo após a crise financeira de 2008, países como Brasil, China, Índia, Rússia, África do Sul, México e Turquia, ascenderam no cenário econômico e político internacional (VIOLA, 2014; STUENKEL, TAYLOR, 2015). A China era destaque, com um crescente no Produto Interno Bruto (PIB) de média elevada, ascendendo para a segunda economia global. O Brasil, a Índia e a Rússia também estavam com bons índices econômicos. Este grupo de países ficou reconhecido como BRIC (Brasil, Rússia, Índia e China), por um estudo de 2001 de Jim O'Neill, pesquisador do grupo financeiro Goldman Sachs. Segundo o estudo, China e Índia seriam líderes globais na distribuição de bens e serviços, enquanto Rússia e Brasil fornecedores de matéria-prima. No ano de 2011, com o convite da China, a África do Sul passou a integrar o grupo, na terceira Cúpula em Sanya, China. A entrada do país africano modificou a sigla para BRICS(STUENKEL, TAYLOR, 2015).

Os países dos BRICS, sem a participação russa[2], formam o grupo BASIC nas negociações climáticas globais. As equidades nos posicionamentos e interesses comuns serviram para o entendimento entre os países do BASIC. O alinhamento em grupo poderia fortalecer as negociações internacionais e auxiliar nas demandas domésticas. O ponto central para o BASIC está na maior responsabilidade dos países desenvolvidos, pelo histórico de emissões. Os países do BASIC adotam o princípio das "responsabilidades comuns, porém diferenciadas", entendendo a necessidade do desenvolvimento para os países do Sul. A equivalência em política externa climática, ainda que não completa, reverberou na criação do grupo (HADLLING, *et al*, 2013; FLAMES, SARAIVA, 2014; STUENKEL, TAYLOR, 2015; BUENO, PASCUAL 2016).

[2] A Rússia, devido a divisão dos países da União Soviética, não tem metas de reduções pelo Protocolo de Quioto, o qual faz parte, o que a diferencia de Brasil, China, Índia e África do Sul e não faz parte do Grupo G77+ China (HALLDING, *et al* ,2011).

O grupo recebeu destaque nas negociações da COP-15 em Copenhague, em 2009. O Protocolo de Quioto deveria ser revisado, já que seu prazo se encerraria em 2012. O BASIC sempre esteve alinhado com as decisões do G77 +China, mas nessa COP, devido ao protagonismo no cenário internacional e nas negociações climáticas, Brasil, China, Índia e África do Sul tomaram a liderança. O crescimento das emissões demandava desses países uma participação mais ativa na mitigação de GEE. Porém, ainda alinhados nas responsabilidades históricas, estes países negavam medidas obrigatórias, as relegando aos países desenvolvidos (ABRANCHES, 2010 HANDLLING, *et al*, 2011; ZHU,2015).

O entendimento de que ações eram necessárias, para diminuição das mudanças climáticas, fez com que os países do BASIC adotassem medidas voluntárias de reduções de emissões, a Ação de Mitigação Nacionalmente Apropriada.Os países demonstraram quais eram suas medidas, suas políticas nacionais para mitigação e indicaram os valores que poderiam reduzir de suas emissões até 2020. A adoção por parte desses países de metas voluntárias foi uma mudança em suas políticas exteriores, sempre contrárias a qualquer meta e medida de reduções de emissões (ABRANCHES, 2010; HOCHSTELER; MILKOREIT, 2015).

A responsabilidade histórica dos países desenvolvidos, junto a soberania e o direito ao desenvolvimento, pautaram a política externa defensiva do Brasil ao longo dos anos nas negociações climáticas, negando metas de redução de emissão. A apresentação das metas voluntárias é analisada como uma evolução na política externa climática, antes defensiva. Ao indicar sua colaboração, mesmo que de forma voluntária, o país mudou para um posicionamento moderado. As metas, a ativa participação em Copenhague e políticas internas, indicaram um novo tratamento sobre as mudanças climáticas (VIOLA, 2009, ESTEVO; 2012;FERREIRA, BARBI, 2016).

Na análise de Lima (2010, p.13):

> O que se nota nas negociações do clima é que a modificação da postura brasileira em 2009 foi resultado

> de um realinhamento das forças políticas domésticas, em função de maior protagonismo do presidente da República, frente aos setores contrários à adoção de compromissos, ao conscientizar seque o Brasil detém capacidades materiais para tornar-se líder na questão do meio ambiente (LIMA,2010).

A política externa chinesa se assemelha com a brasileira. A adoção de metas, mesmo que voluntárias, demonstra a evolução da política externa chinesa nas negociações, que desde o início foram contrárias a qualquer medida de mitigação por partes dos países em desenvolvimento. A divulgação em Copenhague foi o primeiro compromisso internacional chinês nas negociações do clima. As metas também apontam a preocupação e urgência que o tema tem levantado internamente na China. (ZHANG, 2013; FERREIRA, BARBI, 2016; BARBI, 2016). A participação chinesa em Copenhague apontou o desejo do país em ser ator central nas negociações climáticas, aspirando influenciar demais temas das relações internacionais (HE, 2010; CONRAD, 2012).

No ano de 2014, China e Estados Unidos entraram em um acordo com relação à redução de emissões de GEE. O acordo foi assinado pelos presidentes Barack Obama e Xi Jinping, indicando um avanço na política climática de ambos os países. Os EUA se comprometeram a reduzir até 2025 suas emissões entre 26 % e 28%. A China, pelo acordo, chegará ao pico de suas emissões até 2030, e após o período reduzirá os seus níveis de emissões. Para tanto, deverá ter uma matriz energética 20% por fontes renováveis, o que poderá ocorrer antes mesmo da data estipulada. Os dois países são os principais emissores, também investem nos últimos anos em energias renováveis (BASSO, VIOLA, 2016; ZHANG, 2016).

No mesmo ano ocorreu a 20ª COP, em Lima no Peru. Os países negociaram a substituição do Protocolo de Quioto, finalizando o debate para a COP-21, em Paris. Em Lima, as Partes concordaram em indicar suas contribuições, antes do início das negociações em Paris. As *Intended Nationally Determined Contributions (INDCs)* são indicações de contribuições de cada país, para combater o aquecimento global. Todos os países indicaram quais ações

internas podem ser realizadas, o quanto podem contribuir, mas não há obrigatoriedades (ZHANG, 2015; BODANSKY, 2016). O Acordo de Paris, firmado ao final da COP-21, marca um novo modelo de contribuição dos países, não mais com imposição de metas, *top down*, mas com contribuições voluntárias, *bottom up*, sendo que cada país indicou sua (INDC), com base em suas capacidades domésticas (VICTOR, 2016).

O acordo visa manter o aumento da temperatura média global abaixo de 2°C, tendo como base os níveis pré-industriais e maiores esforços para limitar o aumento da temperatura em 1,5°C, também acima dos níveis pré-industriais. O acordo demonstrou que eram necessárias modificações no processo de negociações, os grandes emissores rejeitaram metas obrigatórias. O novo acordo deveria abranger todos os países, não mais na divisão encontrada em Quioto, países do Norte e do Sul. Apesar da indicação da INDC de diversos países, as atuais reduções não são suficientes para alcançar a meta de não aumento da temperatura global (SELIN, 2015; GOLDEMBERG; GUARDABASSI, 2015).

A INDC deveria ser enviada para a UNFCCC um ano antes da conferencia, e a China foi um dos primeiros países a submeter sua contribuição, o que indicou a transição positiva em sua política externa climática, mais ativa. No acordo com os EUA, a China propõe uma matriz energética baseada em energia renováveis até 2030, e sua INDC também propôs reduções de emissões entre 60% até 65 % em relação ao ano de 2005(ZAHNG, 2015). O Brasil revelou sua INDC pouco antes da COP-21, um dos últimos países a fazê-lo, em 27 de setembro de 2015. O primeiro período de contribuição é 2025,com redução de 37% de GEE em comparação com os valores de 2005. O segundo em 2030, com redução 43% das emissões também com 2005 como ano base. A INDC indica a redução do desmatamento, a matriz energética por fontes renováveis e a utilização de biocombustivéis, como três itens de esforços nacionais, já em curso. O alcance das metas se dará por ações em todos os setores, máxime agricultura, energia e mudança do uso da terra (BRASIL, 2015).

Ao longo das negociações internacionais, Brasil e China adquiriam importância, máxime após a COP-15, com adoção de metas voluntárias. Os dois países partilham de políticas externas climáticas semelhantes, junto aos demais BASIC. As negociações exteriores estão conectadas com o plano doméstico, as medidas de mitigação acordadas nas COPs, estão associadas com capacidades nacionais. A política externa de ambos reconhece a importância do tema, as crescentes preocupações com as mudanças climáticas e seus riscos, os dois participam ativamente das negociações internacionais. O Brasil e a China mantêm em suas políticas externas climáticas algumas diretrizes: soberania para questões internas, o direito ao desenvolvimento e ações mais efetivas dos países desenvolvidos. O plano doméstico é essencial para o entendimento da formulação de política externa no âmbito climático.

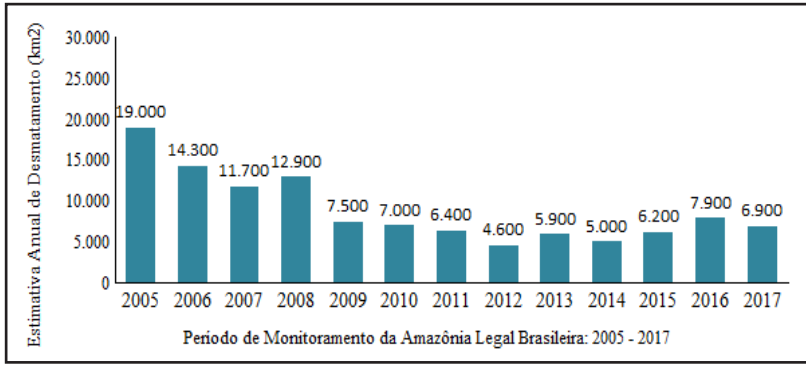
Política climática do Brasil

A temática das mudanças climáticas ganhou destaque nacional com a criação do Comitê Interministerial sobre Mudança do Clima (CIMC), em 2007. O Comitê tinha a função de elaboração da Política Nacional sobre Mudança do Clima e do Plano Nacional sobre Mudança do Clima, com a coordenação da Casa Civil. O Brasil estabeleceu, em dezembro de 2009, sua Política Nacional sobre Mudanças do Clima (PNMC), por meio da Lei Nacional n° 12.187/2009(BRASIL, 2010).

A PNMC trouxe as metas voluntárias de redução de emissão do Brasil, indicadas na COP-15. O Ministério da Ciência e Tecnologia (MCT), realizou estudos de projeções de emissões futuras, para 2020. Assim, os valores calculados no presente, com projeções para as emissões do ano de 2020 servem de parâmetro para as reduções. As metas de redução estão entre 36,1% e 38,9% de dióxido de carbono emitidos pelo Brasil até 2020. As reduções estão divididas em quatro áreas: uso da terra (24,7%), agropecuária (4,9% a 6,1%), energia (6,1% a 7,7%) e também na área de siderurgia (0,3% a0,4%).

O desmatamento é o principal responsável pelas emissões brasileiras, seguido pelos setores de energia e agropecuária. Uma ação efetiva na redução das emissões brasileiras, deve centrar-se no controle do desmatamento, em diferentes regiões, mas principalmente na Amazônia. No ano de 2003, o Ministério do Meio Ambiente (MMA), chefiado por Marina Silva, criou um grupo de trabalho com a finalidade de estabelecer ações para a redução do desmatamento na Amazônia Legal. No ano seguinte, foi entregue ao presidente Luiz Inácio Lula da Silva o Plano de Ação para Prevenção e Controle do Desmatamento na Amazônia Legal. As principais atribuições do plano eram a criação do DETER (Detecção do Desmatamento em Tempo Real), redução da impunidade para crimes de desmatamento, a criação de Unidades de Conservação. A Lei da Gestão sobre Florestas Públicas (Lei Nº 11284/2006), que visa valorizar a produção sustentável, contribuiu com o Plano e para redução do desmatamento (CARVALHO, 2010; BOUCHER *et al*, 2013).

Gráfico 1 - Taxa de Desmatamento Amazônia Legal (2005 – 2017).



Fonte: PROEDES, 2018, Adaptado autor.

No ano de 2005 ocorreram as reduções nos níveis de desmatamento, passando de 19Km², para 7,5 Km² em 2009**.** Os níveis de desmatamento reduziram até 2012, quando voltaram a

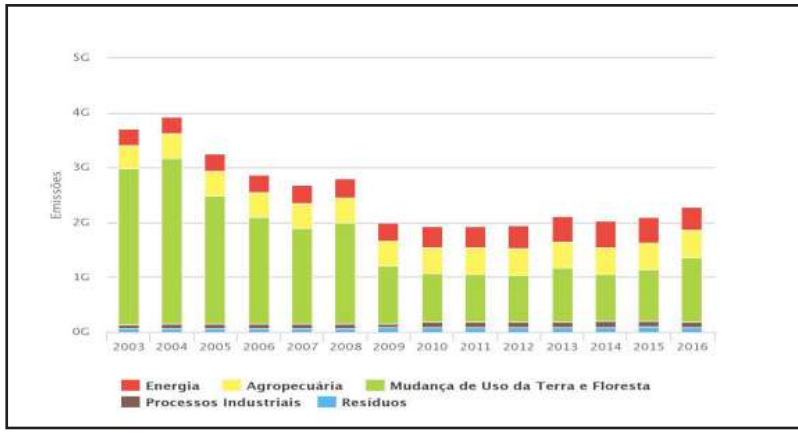
crescer nos anos seguintes. As políticas contra o desmatamento durante a gestão de Marina Silva no MMA, elevaram o Ministério para a centralidade das negociações climáticas nacionais. A ex-ministra precisou negociar a nova posição brasileira nas negociações internacionais com outros ministérios com grande dificuldade, pois o MCT e o Ministério das Relações Exteriores (MRE) eram contrários a adoção de metas no plano internacional. A redução do desmatamento auxiliou a redução das emissões nacionais, colocando o Brasil em destaque na COP-15 (KASA, 2013; HOCHSTELLER, 2017).

As reduções do desmatamento e de emissões contribuíram para o Brasil modificar sua política externa climática, antes defensiva em adotar medidas de mitigação. As políticas nacionais, para controlar o problema do desmatamento, entraram em acordo com o desejo do MMA, de que o Brasil fosse ator central nas negociações externas. Até 2009, a política externa era gerida a partir do posicionamento defensivo do MRE e MCT (VIOLA, 2009; CARVALHO, 2010;GOLDEMBERG, 2010;FERREIRA *et al*, 2016). Após a saída de Marina Silva, Lula indicou Carlos Minc, que manteve as políticas domésticas e participou ativamente na política externa climática, convencendo o presidente e demais envolvidos que o Brasil ficaria isolado, caso não adotasse as metas voluntárias (HOCHSTELLER; VIOLA, 2012; KASA, 2013).

A presidente Dilma indicou Izabella Teixeira, funcionária de carreira do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis(IBAMA), para substituição de Carlos Minc, em 2010. A nova Ministra era vista como tecnocrata, diferente do posicionamento dos ministros anteriores, não era associada com partidos políticos e organizações da sociedade civil (ABERS, OLIVEIRA, 2015; HOCKSTETLER, 2017). Durante o seu mandato, Dilma deu prioridade a questões econômicas e de desenvolvimento, em detrimento da proteção ambiental. A governabilidade dependia de acordos com os diversos partidos do congresso e uma ativa bancada ruralista, contrária à questão ambiental. Na questão de investimentos em energias renováveis, o país ainda dava prioridade a projetos de hidrelétricas, Belo Monte

o principal exemplo. Apesar do potencial para eólica e solar, mantiveram-se os investimentos nas tradicionais hidrelétricas e etanol (VIOLA, FRANCHINI, 2016; HOCKSTELER, 2017).

Gráfico 2: As emissões brasileiras por setor (2003 -2016).



Fonte: Observatório do Clima, 2018.

O gráfico 2 demonstra as reduções de emissões à partir de 2005, ano da redução do desmatamento. As ações iniciadas durante a gestão de Marina Silva, para combate ao desmatamento, são substanciais para o entendimento das emissões nacionais. No ano de 2009, o qual o Brasil apresentou suas metas voluntárias, existe uma nova queda no índice de emissões, que se mantém com índices similares, até 2016. As emissões nos setores de agropecuária e energia se mantêm crescentes, o que indica falta de políticas de mitigação. Os gráficos apresentados estão relacionados, pois o aumento do desmatamento influi no acréscimo das emissões. Os dados do gráfico acima também são importantes, já que para a INDC do Brasil, o ano base é 2005, no qual há alto índice de emissões.

O aumento significativo de emissões no setor de energia é, sobretudo, devido ao distanciamento do incentivo ao uso de etanol, à falta de estímulo ao transporte coletivo, à logística de

transporte rodoviário e ao aumento da utilização de termoelétricas na geração de energia (VIOLA, FRANCHINI, 2012). O segmento de transporte é o maior responsável pelas emissões no setor de energia, devido a dependência do modal rodoviário. A matriz hidráulica de geração de energia, auxilia na redução das emissões. Porém, os percentuais têm diminuído dentro da matriz energética nacional, o que indica o aumento constante das emissões nesse setor. As medidas de mitigação adotadas durante a PNMC, através de Planos Setoriais, não estão sendo efetivas (OBSERVATÓRIO DO CLIMA, 2018).

A gestão Dilma deu continuidade à política externa, alinhada ao BASIC, e defendendo as responsabilidades diferenciadas. O Brasil foi sede da Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (Rio+20), em 2012. O BASIC manteve reuniões ministeriais, para articulação do posicionamento dos quatro países nas negociações climáticas. O Brasil também fez acordos e declarações conjuntas com a China, EUA e Alemanha, sobre mudanças climáticas, o que indicava a preocupação internacional com o tema, mas redução do tema dentro do país (CARVALHO, AZEREDO, LUCENO, 2015). A participação na COP-21 foi uma das últimas atuações internacionais da presidente, pois se dedicou à manutenção do seu governo, na tentativa de não desqualificar o impeachment (SARAIVA, 2014).

Em maio de 2016 ocorreu o impeachment da presidente Dilma. O seu vice, Michel Temer, assumiu o cargo no executivo. A pasta ministerial das Relações Exteriores é indicada para o PSDB, partido aliado de Temer, na conjuntura do impeachment e do presidencialismo de coalizão. O chanceler buscou o realinhamento com os Estados Unidos e Europa, criticou os países apoiadores de Dilma, máxime a Venezuela. (CASARÕES, 2016; OLIVEIRA, *et al*, 2018). Para o cargo no MMA, foi indicado Sarney Filho, acordo com o Partido Verde, também aliado. Michel Temer ratificou o Acordo de Paris, tendo Serra como chanceler, que fora atuante sobre o tema quando candidato a presidendencia em 2009 (HOCHSTELLER; VIOLA, 2012. O tema foi pauta do primeiro discurso de Serra, reiterando a importância global da parte brasileira da Amazônia,

a matriz energética limpa e recursos internacionais para mitigação (MRE, 2016).

As denúncias de corrupção contra Temer fizeram prevalecer os acordos do presidente com partidos aliados, garantindo sua permanência no poder. Em um governo cercado de denúncias de corrupção, em meio à sua pior crise financeira em anos, as questões ambientais tinham interesse para bancada ruralista, progresso em detrimento da preservação. Os dois anos da gestão Temer foram contrários as questões ambientais, apesar de ter ratificado e defendido o Acordo de Paris. O presidente tentou a redução de duas áreas protegidas na Amazônia, interrompeu as demarcações de terras indígenas e compactou com a flexibilização ambiental, contrariando o ministro Sarney. Os interesses da bancada ruralista, apoiadora do presidente, estavam a frente das questões ambientais (AZEVEDO, ANGELO,2018). Em relação ao desmatamento, ocorreu uma redução em 2017, comemorada e indicada por Temer na ONU. Porém, o índice voltou a crescer em 2018, o que impactará as emissões nacionais.O plano internacional âmbito internacional não recebeu a atenção necessária, devido aos problemas domésticos. Em linhas gerais, o governo Temer manteve o alinhamento com o posicionamento do BASIC, das responsabilidades históricas e financiamento para adaptação e mitigação.

O Brasil adotou metas de reduções de emissões no plano internacional, com metas apresentadas em sua PNMC, através de estudos prévios do MCT. As metas adotadas na COP-15 são resultados das políticas públicas na redução do desmatamento, os quais também diminuíram as emissões nacionais. A redução não se sustentou, houve manutenção dos níveis, ainda com valores elevados de emissões. As medias elaboradas na PNMC não entraram em vigor, com o Brasil aumentando seus índices de emissões nos anos mais recentes, pela falta de políticas climáticas. O tema perdeu espaço dentro do governo federal, nos governos Dilma e Temer. No âmbito internacional, o país indicou sua NDC,continua sua aliança com o BASIC, pautada pelas responsabilidades históricas. O cumprimento das metas da COP-15 e Cop-21 dependem de ações domésticas.

Política climática da China

No início dos debates internacionais sobre o aquecimento global e as mudanças climáticas, a China tratava o tema como estritamente científico. Em 1987 foi criada a *State Science and Technology Commission Fund the Chinese National Climate Committee*, com o intuito de desenvolver pesquisas na área. Em 1990 o tema ganhou relevância, e, com a participação de setores importantes do governo central, foiestabelecido um novo órgão, o *National Climate Change Coordination Group* (NCCCG) (STENDAL, 2014*).*

Neste mesmo ano, as questões sobre mudanças climáticas ganharam aindamais importância dentro do governo chinês, o NCCCG foi renomeado para *National Leading Group to Address Climate Change* (NLGACC). A primeira ação contra oclima foi criada, o *National Climate Change Program*, programa que visa ações como a diminuição do consumo de energia, o acréscimo de energias renováveis na matriz energética e o aumento de áreas florestais no país. Diversas províncias iniciaram ações de eficiência energética e redução da poluição (STENDAL, 2014;BARBI, 2016). O documento demorou dois anos para sua elaboração, descrevendo os problemas das mudanças climáticas para o país, suas políticas domésticas e posicionamento internacional. Ele indicou as mudanças climáticas como um problema ambiental e de desenvolvimento, o que assinala a prioridade no crescimento econômico, em detrimento do meio ambiente (CHEN, 2008).

No ano de 1998 o NCCCG foi transferido para outro setor interno o *State Planning and Developing Commission*(SPDC), que depois se tornaria em 2003 o *National Developmentand Reform Commission* (NDRC). A mudança significou uma transição de relevância do tema, não visto apenas como cientifico, mas agora como necessário para o desenvolvimento do país. O Décimo Primeiro Plano Quinquenal indicou a preocupação comas mudanças climáticas, conectada ao seu setor energético. O plano propôs uma meta de redução de 20% da intensidade energética entre 2006 e 2010, considerando que o setor energético é o principal responsável pelas emissões chinesas. As empresas com

maiores consumos energéticos, 1008 no total, foram obrigadas a reduzir o consumo, o que foi realizado com sucesso ao final de 2010, com redução da intensidade energética em 19,1%. Junto a redução energética, soma-se a não emissão de GEE (BARBI 2017; VIEIRA, 2017). Em 2005 foi adotada a Lei de Energias Renováveis, com o intuito de diminuição do uso de carvão, causador da poluição nas grandes cidades. A lei visava a expansão de energia solar, hidrelétrica e eólica, mas não com o intuito de mitigação (STENDAL, 2014).

As decisões sobre política interna e externa no âmbito climático estão concentradas no governo central chinês, nos principais líderes do país. O NDRC é considerado o ator mais importante no âmbito interno, que analisa as mudanças climáticas sob a ótica energética e econômica. O NDRC tem como prioridade o crescimento econômico e a manutenção do setor energético. As decisões do NDRC influenciam as políticas interna e externa chinesas sobre o clima. Outro ator importante é o Ministério das Relações Exteriores (MRE), o qual sempre defendeu a soberania chinesa sobre as decisões do clima e o alinhamento com as posições do Grupo 77 + China (BJØRKUM, 2005).

A questão energética é fundamental para a China. O país é o maior consumidor e produtor global de energia, principalmente provenientes de fontes não renováveis. A China também é o país que mais investe e modifica sua matriz energética para fontes renováveis. Devido a questões econômicas e também ambientais, o país tem aplicado transformações, sobretudo em energia eólica e solar,assim como avanços significativos na eficiência energética. O país é o maior produtor mundial de carvão, 45 % do total, o maior produtor de eletricidade, e também o principal país em energia hidrelétrica, com cerca de 20% do total mundial. As áreas de indústria e transporte são os principais nas emissões no setor energético, conectados ao crescimento da população urbana. Os esforços chineses no combate às mudanças climáticas e poluição, devem se concentrar no setor energético (BASSO, VIOLA, 2014; FERREIRA, BARBI, OTAVIANNO, 2016; VIEIRA,2017).

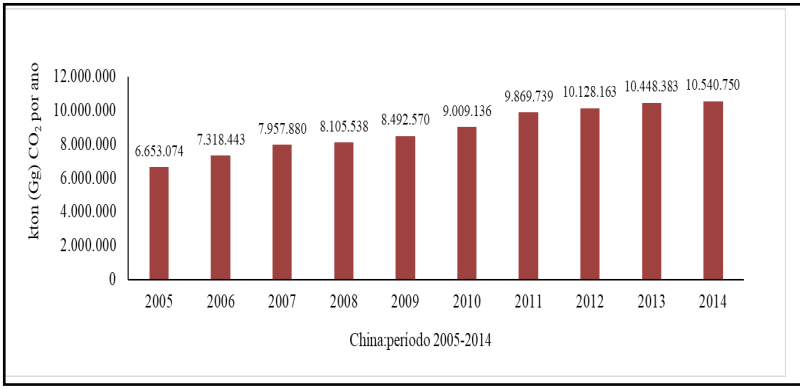
O Décimo Segundo Plano Quinquenal (2011) foi o primeiro a indicar medidas de redução de intensidade de carbono na economia, 17% até 2015, comparadas aos valores de 2010. O plano também visa a redução da intensidade energética em16% no mesmo período (ZHANG, 2016; BARBI, 2017). A preocupação com o controle da poluição das grandes cidades está conectada com as ações de mitigação de GEE chinesas. O investimento em energias renováveis se tornou um pilar estratégico na indústria do país. A economia chinesa, após a crise financeira de 2008, passou por um processo denominado "*New Normal*", revelando a preocupação com o setor energético e os problemas ambientais. Um novo modelo de crescimento era necessário, menor em valor, mas com melhor qualidade, destacando a redução da desigualdade, inovação tecnológica e preocupação ambiental (HILTON; KERR, 2016; LI, 2016; GREEN, STERN, 2017).

O 13° Plano Quinquenal mantém um espaço de discussão sobre o tema. O Plano indica que o país controlará as emissões em setores-chave, como energia, produção de aço, indústria química e demais setores de grandes emissões. O país também deverá investir em novas tecnologias para os setores de transporte, industrial e construção civil. O 13° Plano insere os anos de 2016-2020, que constam no Plano Climático (2014-2020), lançado em 2014. A orientação sobre o corte de emissões e investimento em energias renováveis é bastante presente no texto. A China inseriu, desde o 11° Plano, o tema das mudanças climáticas em sua política central.

O avanço da economia chinesa demandou investimentos rápidos em energia. A matriz energética baseada no carvão e petróleo, energias mais baratas, elevou os índices de poluição nas grandes cidades. O aumento significativo das emissões chinesas elevou o país ao primeiro lugar mundial em emissões de GEE. O tema das mudanças climáticas recebeu atenção, devido aos problemas ambientais internos e à pressão internacional. A solução para a redução nas emissões está na modificação da matriz energética, o qual o país tem investido nos anos recentes. As ações domésticas passaram de um ceticismo no início da década de 90,

para uma agenda ambiciosa no âmbito das mudanças climáticas, uma transição da política doméstica chinesa (CONRAD, 2012).

Gráfico 3: Emissões chinesas de CO^2 (2005 – 2014).



Fonte: (OLIVER, *et al*, 2016. Adaptado pelo autor).

O gráfico indica a moderação no crescimento das emissões nos últimos anos. As ações domésticas, com intuito de reduzir as emissões foram efetivas, o país está próximo de alcançar o pico de emissões, o qual indicou em suas metas voluntárias. Os valores ainda são elevados, a China é o principal emissor global, mas o gráfico aponta a diminuição da porcentagem de crescimento entre os anos.

A INDC chinesa assinala a preocupação com o ambiente do país, após anos de crescimento econômico. A transição para uma economia verde, com baixa intensidade de carbono é urgente, necessária para a redução das degradações de uma economia extensiva. A mudança climática é uma preocupação, o governo chinês em 2014 lançou o *Action Plan for Energy Conservationand Low Carbon Development*, com o intuito de reduzir as emissões do país. Neste mesmo ano, um plano sobre o tema climático foi apresentado, o *China'sNational Planon Climate Change for 2014-2020*, com o objetivo de estudar, mapear e direcionar as políticas sobre mudanças climáticas(CHINA, 2014).

Segundo a análise de Moreira (2015) a política sobre mudanças climáticas chinesa está dividida em dois níveis. O primeiro o nível interno, com a importância do desenvolvimento econômico, a preocupação com a vulnerabilidade advindas da mudança do clima e o setor energético. O segundo nível internacional, a soberania a defesa do princípio das responsabilidades diferenciadas e o reconhecimento da preocupação e ações do país frente às mudanças climáticas. As grandes cidades têm sofrido nos últimos anos com a poluição, devido utilização de combustíveis fósseis. As dificuldades para a população geraram diversas reclamações e solicitações de medidas contra a poluição junto ao governo. Conforme apresentado, a China tem tomado medidas de mitigação, com a diminuição de utilização do carvão e investimento em energias renováveis. O acordo firmado com os EUA foi uma medida importante sobre o uso de energia, foi um passo substancial para as negociações climáticas em Paris. A China acordou em elevar para 20% a utilização de energias renováveis (ZHANG, 2015).

No que tange a política externa chinesa, ocorreu uma transição entre os dois últimos governantes, Hu Jintao e Xi Jinping. Após a crise internacional de 2008, a China, junto com os países BRICS, despenhavam um papel de destaque no cenário global, ganhavam espaço e influencia em diferentes negociações internacionais(STUENKEL, TAYLOR,2015*)*.No período Hu Jintao, 2003 até 2013, houve crescimento da participação chinesa no cenário internacional, uma política externa assertiva, com o intuito de manter o crescimento econômico. A China assumiu a segunda colocação como economia, o que recolocou o país como importante potencia regional e global. O presidente Xi Jinping manteve uma política externa assertiva, mas elevando a importância das relações internacionais para o país. A China não apenas deveria participar das negociações internacionais, mas sim influenciar em temas de seu interesse, no mesmo patamar dos EUA (LIAO, 2016; FERDINAND,2016).

O significativo avanço das tecnologias renováveis, auxiliou na economia do país, através da redução do consumo de energia

e exportação de tecnologias, a China é um líder em inovação energética. A transição para uma economia sustentável, deve servir de exemplo para os demais, um exemplo de que é possível crescer economicamente e também preservar o meio ambiente. A gestão do presidente Xi Jipingtem a preocupação com o desenvolvimento sustentável, uma das demandas da população e constante crítica internacional (GREEN, STERN, 2015).

Nos anos recentes, a China tornou-se o principal ator no âmbito das mudanças climáticas. No plano internacional, pela pressão por metas de reduções e pela suas adoções em 2009. A questão climática emergiu para o centro do governo chinês, sendo tratado como prioridade. Os avanços domésticos, máxime as transformações na matriz energética, ajudaram no controle das emissões nacionais e um protagonismo nas recentes negociações internacionais climáticas. Segundo (Zhang, 2016), existia uma discrepância entre as ações domésticas e atuação externa do país. Isto se deve as negativas do país em assumir uma posição mais ativa nas negociações externas. Os últimos anos apontam um equilíbrio entre os dois níveis, com a China sendo ator central nas negociações, sobretudo com a saída dos EUA do Acordo de Paris.

Considerações finais: Os Riscos, Avanços e Retrocessos

As mudanças climáticas ainda são vistas como uma ameaça futura, postergando ações dos governos e da sociedade. A adoção de medidas no presente, que podem acarretar desconfortos no cotidiano, não é prioridade, pois o problema climático parece distante (GIDDENS, 2010). Os estudos sobre os cenários globais podem ajudar a entender o futuro climático, mas são apenas previsões, os cenários são múltiplos. O melhor entendimento sobre um risco, no caso as mudanças climáticas, indicando a gravidade do problema, contribui para adoção de medidas no presente. Os Estados devem a avaliar a urgência dos riscos e a importância para a segurança nacional. (BECK, 2009). Os estudos do IPCC têm alertado e demonstrado a urgência do tema, aumentando a percepção do risco climático.

O aquecimento global está em curso, comprovado pela ciência nas diversas regiões do planeta. As medidas de mitigação e adaptação precisam estar em curso o quanto antes. Brasil e China estão entre os países mais afetados, o que demanda ações no presente. A transformação da matriz energética é essencial para a China. No caso do Brasil devem-se atentar as emissões do Uso e Mudança da Terra, mas também o crescimento das emissões no setor energético.

O Brasil já experimente novos eventos climáticos extremos, não comuns, como tornados, secas severas e aumento de chuvas torrenciais. Um país agroexportador, dependente economicamente de seu clima, deve sofrer as consequências, precisando adaptar sua agroindústria. O desmatamento em sua parte amazônica acarretará mais mudanças no clima, em todo o planeta. Os baixos índices de crescimento, agravando o desemprego, dificultaram a população à adaptação aos eventos climáticos extremos Uma parte do nordeste brasileiro já sofre com as secas, o que poderá se agravar com a intensificação das mudanças no clima. O Brasil é um grande exportador de grãos, o setor agroexportador deverá se adaptar também as novas condições climáticas. O Brasil está vivendo as mudanças em seu clima, há um aumento das secas em diversas regiões, também alterações nos ciclos de chuvas e surgimento de eventos extremos (PINK, 2018, FERREIRA, 2017).

A China é um dos países mais vulneráveis às mudanças climáticas. O vasto território, diferentes climas e biodiversidade, serão afetados com o aumento da temperatura global, o que têm elevado a preocupação chinesa com o tema. As regiões com maior desenvolvimento econômico estão na área costeira, que sofrerão com o aumento no nível dos oceanos. A China é um país bastante dependente de seu setor agrícola, alterações climáticas afetarão as regiões agrícolas, o que causará falta na produção de alimentos. Eventos climáticos extremos também podem ocorrer,ocasionando falta de chuvas, causando dificuldades para as hidrelétricas do país e distribuição de água para as populações. Os conflitos internos também podem se acirrar, devido a escassez de recursos como água, alimentos e energia (LEWIS, 2009; HUNG, TSAI, 2012; PINK,2018).

A cooperação internacional é necessária para mitigar os efeitos da mudança do clima, os riscos não estão concentrados em apenas alguns países.A solução também nas será realizada por apenas um Estado, necessita uma cadeia de atores. As negociações não devem pautar apenas a mitigação dos GEE, mas pensar nos riscos e na adaptação das mudanças climáticas, já em curso (BARRET, 2007; BUCKELLEY, NEWELL, 2010). A cooperação entre os Estados pode ocorrer, mesmo em um sistema internacional anárquico. A anarquia no sistema internacional não obstruí possibilidade de cooperação entre os Estados. As instituições facilitam os acordos e convergências entre os Estados, que procuram interesses comuns e não apenas o interesse individual (KEOHANE, 1984; STEIN, 1990; LE PRESTE, 2000).

No caso das recentes negociações climáticas, as adoções das NDC indicam a mudança no modelo de negociações, levando mais em consideração o nível doméstico de cada país, suas capacidades de mitigação. O âmbito doméstico é fundamental para o entendimento da cooperação internacional. A variável doméstica é importante nas decisões durante as negociações no plano internacional. Em negociações internacionais, deve haver uma interação e um ponto de encontro entre os dois níveis (PUTNAM, 1988; MILNER, 1997). Os interesses, políticas internas, a diversidade de atores, demandas de diferentes grupos; influenciam nas decisões no âmbito externo. A tomada de decisão no plano exterior é também resultado do entendimento de diferentes atores nacionais, convergência de interesses e demandas, a análise do plano doméstico é essencial (MILNER, 1992; JERVIS, 1999).

Os esforços do Brasil devem se concentrar na redução do desmatamento, o que não exige novas tecnologias, mas políticas públicas de conservação, maior controle da atividade ilegal e alternativa para o desenvolvimento das regiões, sem ações ambientais degradantes. Diferente de China e Índia, que têm no setor de energia suas maiores emissões, o Brasil ainda possui uma matriz energética por fontes renováveis, principalmente hidrelétricas. Porém, o setor de energia vem sofrendo com o aumento das emissões (GIDDENS; 2010; LIMA, 2010; GAMBA, RIBEIRO, 2013).

A PNMC propôs os Planos Setoriais, no intuito do Brasil alcançar suas metas voluntárias. Os Planos estão atrasados em suas implementações e até mesmo em elaboração. As emissões nacionais caíram até 2010, depois sofreram com aumento, falta também maior monitoramento em todos os setores. A NDC deve seguir os avanços realizados nas metas voluntárias até 2020, facilitando a implementação de novas políticas de mitigação (ESPERANZA, *et al*, 2017). Segundo Relatório do Observatório do Clima (2018), o Brasil terá dificuldades de cumprir suas metas voluntárias indicadas na COP-15. Embora os valores indicados estejam superestimados, já que o PIB não obteve os valores estipulados, o país chegará até 2020 no limite de suas emissões. As emissões tanto na agropecuária quando no setor de energia mantêm a tendência de crescimento anual, falta de implementação dos Planos Setoriais, que têm intuito de alcançar as metas da PNMC.

A soberania e o desenvolvimento do país, somado ao princípio das responsabilidades históricas, baseiam o posicionamento chinês nas negociações climáticas. Apesar de metas voluntárias, investimento em energias renováveis, problemas ambientais internos, a política externa chinesa ainda é pautada na defesa de maior participação dos países desenvolvidos, transferência de tecnologia e financiamento internacional (HUNG, TSAI, 2012; STENDAL, 2014; YU, ZHU,2015; ZHANG, 2015). Assim como outros temas importantes, a mudança climática deve avaliar o plano doméstico e internacional, harmonia entre as políticas nacionais e internacionais, o que a China realiza nos últimos anos.

A preocupação ambiental se tornou assunto eminente para o governo chinês. O elevado crescimento econômico trouxe problemas ambientais graves, como a poluição nas grandes cidades. Os planos quinquenais têm indicado a harmonia entre crescimento econômico e proteção ambiental. O tema das mudanças climáticas está diretamente conectado nessa harmonização, com o país transformando sua matriz energética, para redução dos níveis de emissões. As políticas domésticas avançaram, existe a preocupação com os riscos climáticos, os quais serão prejudiciais ao país. A saída dos EUA do Acordo de Paris encaminha a China a liderar as negociações internacionais.

O Brasil e a China são membros do BASIC, atuam em conjunto nas negociações internacionais. O "princípio das responsabilidades comuns, porém diferenciadas", pautam suas políticas exteriores. Os dois países advogam maiores responsabilidades aos países desenvolvidos, também o direito ao desenvolvimento e autonomia sobre questões domésticas. O ano 2009 foi marcante, ambos indicaram metas voluntárias, um avanço no posicionamento internacional. A distancia entre ambos está nas políticas domésticas. No caso chinês, mudança do clima é tema sério para o governo, conectado com os planos qüinqüenais. O país tem implementado políticas de redução de emissão, como investimento em energias renováveis, reflorestamento, redução do consumo de energia e modernização da infra-estrutura. O Brasil, à partir do governo Dilma e com intensificação na gestão Temer, se afastou do tema. A questão ambiental não é prioridade, mudança do clima não é pauta nas disputas eleitorais e dentro dos governos. A tendência é de maior afastamento, devido ao ceticismo doa atual governo, sobretudo do chanceler de Jair Bolsonaro, Enersto Araújo.

Referências

ABERS, R; OLIVEIRA, M. Nomeações Políticas no Ministério do Meio Ambiente (2003–2013): Interconexões entre ONGs, Partidos e Governos. **Opinião Pública**. V. 21, n. 2, 2015. p. 1-29.

ABRANCHES, S. **Copenhague Antes e Depois**. São Paulo: Civilização Brasileira, 2010.

AZEVEDO, T, ANGELO, C. Emissões de GEE no Brasil e suas implicações para políticas públicas e a contribuição brasileira para o Acordo de Paris. **SEEG.** Brasília, 2018.

BARBI, F. Governing Climate Change in China and Brazil: Mitigation Strategies, **Journal of Chinese Political Science/** Association of Chinese Political Studies, 2016.

BARBI, F.O Desafio das mudanças climáticas: a internalizarão política das questões climáticas no Brasil e na China. In FERREIRA, L (org.). **O Desafio das Mudanças Climáticas: Os Casos Brasil e China**. Jundiaí, Paco Editorial: 2017.

BARRET, S.**Why Cooperate? : the incentive to supply global public goods.** Oxford: Oxford University Press, c2007.

BARROS-PLATIAU, A, F;VARELLA, M; SC HLEICHER, R. Meio ambiente e relações internacionais: perspectivas teóricas, respostas institucionais e novas dimensões de debate. Revista Brasileira de Política Internacional. Nº 47 (2), p. 100-130, 2004.

BARROS-PLATIAU, A, F. When emergent countries reform global governance of climate change: Brazil under Lula. Revista Brasileira de Política Internacional, 53 (special edition): 73-90, 2010.

BASSO, L; VIOLA, E. Chinese energy policy progress and challenges in thetransition to low carbon development, 2006–2013. **Revista Brasileira de Política Internacional**.57 (special edition): 174-192, 2014.

BODANSKY, D. (2016), The Legal Character of the Paris Agreement. **RECIEL**, 25:142–150, 2016.

BECK, U. **World at Risk.** Cambridge: Polity Press, 2009.

BRASIL. **Lei nº 12.187, de 29 de dezembro de 2009.** Institui a Política Nacional sobre Mudança do Clima – PNMC e dá outras providências. Brasília, 2010.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores – MRE**. Pretendida Contribuição Nacionalmente Determinada para Consecução do Objetivo da CQNUMC**. Brasília, 2015.

BRASIL, Ministério do Meio Ambiente – MMA. **Fundamentos para a elaboração da Pretendida Contribuição Nacionalmente Determinada (iNDC) do Brasil no contexto do Acordo de Paris sob a UNFCCC.** Brasília, 2016.

BJØRKUM, I. China in the international politics of climate change: a foreign policyanalysis.**FNI Report 12/2005**. The Fridtjof Nansen Institute, 82p.,2005.

BOUCHER, D.; ROQUEMORE, S.; FITZHUT, E. Brazil's success in reducing deforestation.**Tropical Conservation Science.**v. 6, n. 3, p.426-445, 2013.

BULKELEY, H; NEWELL, P. **Governing Climate Change** (Global Institutions). Abingdon and New York: Routledge. 142 pp, 2010.

CARVALHO, F. **A posição brasileira nas negociações internacionais sobre florestas e clima (1997-2010**): do veto à proposição. 2010. 218 f. Tese (Doutorado em Relações Internacionais)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CARVALHO,J; AZEREDO, R; LUCERO, E. A Diplomacia da Mudança do Clima: Interseção entre Ciência, Política e Desenvolvimento. **Cadernos de Política Exterior** / Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais. –v. 1, n. 2 (out. 2015). - [Brasília]: FUNAG, 2015.

CASARÕES, G. A Política Externa Interina e Os Riscos para à Integração. **Revista Conjuntura Austral.** Porto Alegre, v.7, n.37. p.81-93,ago /set. 2016.

CHEN, G. China's Diplomacy on Climate Change. **The Journal of East Asian Affairs**, Vol. 22, No. 1, pp. 145-174 Spring/Summer, 2008.

CHINA INDC. China's Policies and Actions on Climate Change (2014).**The National Development and Reform Commission.** November, 2014.

CONRAD, B. Reconciling the "Beijing Climate Revolution" and the "Copenhagen Climate Obstinacy. **The China Quarterly**, No. 210, pp. 435-455, June 2012.

ESTEVO, J, S. **A política externa do presidente Lula da Silva no âmbito das mudanças climáticas (2003-2009)** / São Paulo, 2012 Dissertação (mestrado) - UNESP/UNICAMP/PUC-SP, Programa San Tiago Dantas, 2012.

FERDINAND, P. Westward ho—the China dream and 'one belt, one road': Chinese foreign policy under Xi Jinping. PP. 941–957. **International Affairs** 92: 4, (2016).

FERREIRA, L; BARBI, F.; OTAVIANNO, M. Global Environmental Changes: environmental policies in China and Brasil**. Revista Tempo do Mundo**, v. 2, p. 99-122, 2016.

FERREIRA, L; BARBI, F. The Challenge of Global Environmental Change in the Anthropocene: An Analysis of Brazil and China. **Chinese Political Science Review**,v. 1, p. 1-13, 2016.

FERREIRA, L. C. O desafio das mudanças ambientais globais no Antropoceno. In: **O desafio das Mudanças Climáticas: Os Casos Brasil e China.** Jundiaí: Paco Editorial: 2017.

GAMBA, C; RIBEIRO, W. A encruzilhada brasileira na ordem ambiental internacional das mudanças climáticas. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 27, n. 78, p. 177-194, 2013.

GIDDENS, A. **A Política das Mudanças Climáticas**. Ed. UNESP. São Paulo, 2010.

GOLDEMBERG, J. Copenhague: um "post mortem". **Política Externa**, v.18, nº4Mar/Abr/Mai, 2010.

GOLDEMBERG, J GABASSI, P. Burden sharing in the implementation of the Climate Convention. **Energy Policy,** 8, 56–60, 2015.

GREEN,F; STERN,N. China's changing economy: implications for its carbon dioxide emissions. **Climate Policy**, 17:4, 2017.

INOUE, C. Governança global do clima: proposta de um marco analítico em construção. **Carta Internacional (USP),** v. 11, p. 91-117, 2016.

INSTITUTO NACIONAL DE PESQUISAS ESPACIAIS (INPE). Proedes.**Taxa de Desmatamento Anual na Amazônia Legal (1988 – 2017),2018. Disponível em:** http://www.obt.inpe.br/prodes/dashboard/prodes-rates.html .Acesso**: Jul, 2018.**

IPCC. Climate Change: **The IPCC 1990 and 1992 Assessments**. Intergovernmental Panel on Climate Change .Printed in Canada, 1992.

IPCC. Climate Change. **2014: Climate Change 2014: Synthesis the Fifth Assessment**. Report.of the Intergovernmental Panel on Climate Change,2014.

IPCC: **Global Warming of 1.5 ºC, Summary Report. 33 pp**, Republic of Korea, 6 October, 2018.

KASA, S.The Second-Image Reversed and Climate Policy: How International Influences Helped Changing Brazil's Positions on Climate Change. **Sustainability**.5,p. 1049-1066, 2013.

KEOHANE, R. O. **After Hegemony Cooperation and Discord in the World Political Economy.** Princeton University Press. Princeton, New Jersey, 1984.

KEOHANE, R.; OPPENHEIMER, M. Paris: Beyond the Climate Dead End throughPledge and Review? **Politics and Governance**.v. 4, issue 3, 2016.p. 142-151.

HALLDING, K., M. OLSSON, A. ATTERIDGE, A. VIHMA, M. CARSON and M. ROMÁN. Together Alone: BASIC countries and the climate change conundrum. **Together Alone: BASIC countries and the climate change conundrum.** Nordic Council of Ministers, Copenhagen. Tema Nord, 2011.

HARRIS,P. Collective Action on Climate Change: The Logic of Regime Failure, 47 **Natural Resources Journal**. 195 (2007).

HE, L. China's Climate Change Policy from Kyoto to Copenhagen: Domestic Needsand International aspirations. **Asian Perspective**, Vol. 34, No. 3, pp. 5-33, 2010.

HELD, D., ROGER, C. & NAG, E. **Climate Governance in the Developing World**. Cambridge: Polity Press, 2013.

HILTON,I; KERR, O. The Paris agreement: China's 'New Normal'role in international climate negotiations. **Climate Policy,** 17 (1), 48-58, 2016.

HOCHSTELLER, K. The G-77, BASIC, and global climate governance: a new era in multilateral environmental negotiations. **Revista Brasileira de Política Internacional**. Brasília, v. 55, n. spe, p. 53-69, 2011.

HOCHSTELLER, K; VIOLA, E. Brazil and the politics of climate change: beyond the global commons. **Environmental Politics**, 2012.

HOCHSTELLER, K. Tracking presidents and policies: environmental politics from Lula to Dilma. **Policy Studies.** v. 38, n. 3, p. 262-276, 2017.

HURRELL, A; SENGUPTA, S. Emerging powers, North-South relations and global climate politics. **International Affairs**, Oxford, v. 3, n. 88, p.463-484, 2012.

HUNG, M; TSAI, T. Dilemma of choice: China's response to climate change. **Revista Brasileira de Política Internacional.**Brasília, v. 55, n. spe, p. 104-124, 2012 .

Jervis, R. Realism, Neoliberalism, and Cooperation: Understanding the Debate. **International Security,** Vol. 24, No. 1, pp. 42-63, 1999.

LE PREST, P. **Ecopolítica Internacional**. São Paulo: Editora: Senac, (2000).

LEWIS, J. Climate change and security: examining China's challenges in a warmingworld. **International Affairs 85**: 6 1195–1213, 2009.

LI, A. Hopes of Limiting Global Warming? China and the Paris Agreement on Climate Change. **China Perspectives**, No. 1 (105), pp. 49-54, 2016.

LIAO,N. China's New Foreign Policy under Xi Jinping. **Article in Asian Security** 12(2):82-9, 2016.

LIMA, M, R. Tradição e Inovação na Política Externa Brasileira. **Plataforma Democrática**. Working Paper nº 3, Julio de 2010.

MILNER, H. Review: International Theories of Cooperation among Nations: Strengths and Weaknesses: Cooperation among Nations by Joseph Grieco. **World Politics.**v.44,n. 3,p. 466-496, 1992.

MILNER, H. V. **Interests, institutions, and information: Domestic politics and international relations.** Princeton: Princeton University Press, 1997.

MRE. (Ministro das Relações Exteriores José Serra 2016-2017). **Discurso do ministro Jose Serra por ocasião da cerimônia de transmissão do cargo de ministro de estado das Relações Exteriores**. Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/discursos-artigos-e-entrevistas-categoria/ministro-das-relacoes-exteriores-discursos/14038-discurso-do-ministro-jose-serra-por-ocasiao-da-cerimonia-de-transmissao-do-cargo-de-ministro-de-estado-das-relacoes-exteriores-brasilia-18-de-maio-de-2016>. Acesso em: 23 JUN,2019.

OLIVEIRA, F; PENNAFORTE,C; MARTINS, A. Da crise de governabilidade à crise de legitimidade: os impactos da crise política sobre a política externa brasileira. **Revista de Estudios Brasileños**, Vol. 5, Número 9, p.148-160, 2018.

OLIVIER, J.; MAENHAOUT, G.; MUNTEAN,M.; PETERS, J.**Trends in global CO2 emissions - 2016 Report**. The Hague: PBL Netherlands Environmental Assessment Agency; Ispra: European Commission, Joint Research Centre, 2016.

OBSERVATÓRIO DO CLIMA. As emissões brasileiras por setor (2003 -2016). **O Sistema de Estimativas de Emissões e Remoções de Gases de Efeito Estufa (SEEG), 2016.** Disponível em: http://seeg.eco.br/o-que-e-o-seeg/. Acesso: Jul, 2018.

OBSERVATÓRIO DO CLIMA. Emissões dos setores de energia, processos industriais e uso de produtos. **SEEG Documento de Análise**, 2018.

PINHEIRO, L.; MILANI, C.Política externa brasileira: os desafios de sua caracterização como política pública. **Contexto Internacional**. v. 35, p. 11-41, 2013.

PINK, R. **Climate Change Crisis Solutions and Adaption for a Planet in Peril.** Springer International Publishing, 2018.

PUTNAM, R. Diplomacy and Domestic Politics: The Logic of Two-Level Games **International Organization** Vol. 42, No. 3 pp. 427-460, (Summer, 1988).

SARAIVA,M.G. Balanço da política externa de Dilma Rousseff: perspectivas futuras? **Relações Internacionais** (Lisboa), v 44,p.25-35,2014.

SALOMÓN, M ;PINHEIRO, L . Análise de Política Externa e Política Externa Brasileira: trajetória, desafios e possibilidades de um campo de estudos. **Revista Brasileira de Política Internacional**. v. 56, p. 40-59, 2013.

SELIN, H. Diálogos sobre o clima na ONU em Paris: como chegamos aqui e o que esperar.**Revista Política Externa.**Vol. 24 No 1 e 2 Jul/de 2015.

SPERANZA,J; ROMEIRO,V; BETIOL,L; BIRDMAN, J. "Monitoramento da implementação da política climática brasileira: implicações para a Contribuição Nacionalmente Determinada". **Working Paper.** São Paulo, Brasil: WRI Brasil, 2017.

Stein, A. **Why Nation Cooperate**. Cornell University Press, 1990.

STENDAL,I. Chinese Climate Change Policy, 1988–2013: Moving On Up. **Asian Perspective** 38 111–135, 2014.

STUENKEL, O; TAYLOR, M. **Brazil on the Global Stage - Power, Ideas, and the Liberal International Order**. New York, USA. Palgrave, 2015.

MOREIRA, H. 2015. **A nova Geopolítica das Mudanças Climaticas: o papel de Estados Unidos e China.** Tese do Programa de Doutorado em Geografia: Universidade de São Paulo.

MOREIRA,H; RIBEIRO, W. A atuação da China no G77, Basic e Brics nas negociações internacionais do clima. In FERREIRA, L (org.). **O Desafio das Mudanças Climáticas: Os Casos Brasil e China**. Jundiaí, Paco Editorial: 2017.

VICTOR, D. What the Framework Convention on Climate Change Teaches Us About Cooperation on Climate Change. **Politics and Governance**.v. 4, issue 3, p. 133-141,2016.

VIERIA, L. A Internalizarão paradoxal dos critérios de sustentabilidade na formulação das estratégias de China e Brasil para o setor energético. In FERREIRA, L (org.). **O Desafio das Mudanças Climáticas: Os Casos Brasil e China**. Jundiaí, Paco Editorial:2017.

VIOLA, E. Impasses e Perspectivas da Negociação Climática Global e Mudanças na Posição Brasileira. **Relatório do CINDES.** Rio de Janeiro. Dezembro de 2009.

VIOLA, E ;FRANCHINI, M. Sistema internacional de hegemonia conservadora: OFracasso da Rio +20 na Governança dos Limites Planetários. **Ambiente & Sociedade** .São Paulo v. XV, n. 3, p. 1 -18 ,set., dez 2012.

VIOLA, E; FRANCHINI, M. Para além do mito: Condições para a construção de uma liderança realista do Brasil na arena global do desenvolvimento sustentável de baixo carbono. **Cadernos Adenauer.** N°4, 2016.

VIOLA, E;BASSO,L .Wandering decarbonization: the BRIC countries as conservative climate powers. **Revista Brasileira de Política Internacional**, 59(1): e 001, 2016.

YU, H.-Y., ZHU, S.-L, Toward Paris: China and climate change negotiations. **Advances in Climate Change Research,** 2015.

ZHANG, H. China and International Climate Change Negotiations, **Welt Trends Online- Dossier**. March 2013.

ZAHNG, Z**.** The forces behind China's climate change policy: interests, sovereignty ,and prestige. In HARRIS, P.(ORG). **Global Warming and East Asia.**Routledge,2003.

ZAHNG, Z. China's Role in Climate Change Negotiations, Perspectives for COP21.**Study- China's Role in Climate Change.** Friedrich-Ebert-Stiftung | Department for Asia and the Pacific, 2015.

ZAHNG, Z. Are China's climate commitments in a post-Paris agreement sufficiently ambitious.**CCEP Working Paper 1607, Sep 2016.**Crawford School of Public Policy,The Australian National University, 2016.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656195

As políticas climáticas e seus desafios em megacidades: padrões de governança em Pequim e São Paulo

Alberto Matenhauer Urbinatti[1]
Leila da Costa Ferreira[2]

Resumo: Grandes espaços urbanos, como são as megacidades, têm lidado com inúmeros problemas ambientais, que poderão ser acentuados ainda mais com o avanço da mudança no clima. Na década de 2000, Pequim e São Paulo aprovaram suas políticas climáticas em contextos bastante específicos. Isto é, o caminho até a aprovação e os avanços e barreiras posteriores reuniram diferentes motivações, ordens, focos e atores envolvidos. A aprovação de uma política climática é um momento específico de um longo processo. Desse modo, a capacidade de governança urbana para o enfrentamento das mudanças climáticas é uma das principais alternativas a serem negociadas em meio ao constante conflito de interesses. Este artigo visa abordar esses desafios para a efetividade, a partir de um aprofundamento nos padrões de governança dos dois casos, sugerindo algumas possibilidades e procurando responder à pergunta: o que garante a continuidade de uma política pública para o clima?

Palavra-chave: Mudanças Climáticas. Governança. Políticas climáticas. Brasil. China.

Climate policies and their challenges in megacities: patterns of governance in Beijing and São Paulo

[1] Doutorando em Saúde Pública, na Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo (FSP/USP).

[2] Professora titular do departamento de Sociologia da Universidade Estadual de Campinas (IFCH/UNICAMP).

Abstract: Large urban spaces, such as mega cities, have dealt with a set of environmental problems that could be accentuated by the advance of climate change. In the 2000s, Beijing and Sao Paulo approved their climate policies in very specific contexts. That is, the path to approval and the later advances and barriers brought together different motivations, orders, focuses and actors involved. The adoption of a climate policy is a specific moment in a long process. Thus, the capacity of urban governance to confront climate change is one of the main alternatives to be negotiated amid the constant conflict of interests. This article aims to address these challenges to effectiveness, from an approach of the governance patterns in both cases, suggesting some possibilities and trying to answer the question: what guarantees the continuity of a climate public policy?

Keywords: Climate change. Governance. Climate policies. Brazil. China.

Las políticas climáticas y sus desafíos en megaciudades: Patrones de gobernanza en Pekín y São Paulo

Resumen: Grandes espacios urbanos, como son las megaciudades, han tratado numerosos problemas ambientales, que podrían acentuarse aún más con el avance del cambio climático. En la década de 2000, Pekín y São Paulo aprobaron sus políticas climáticas en contextos bastante específicos. Es decir, el camino hacia la aprobación, los avances y barreras posteriores reunieron diferentes motivaciones, órdenes, focos y actores involucrados. La aprobación de una política climática es un momento específico de un largo proceso. De este modo, la capacidad de gobernanza urbana para el enfrentamiento del cambio climático es una de las principales alternativas a ser negociadas en medio a constantes conflictos de intereses. Este artículo tiene como objetivo abordar estos desafíos para la efectividad de las políticas climáticas, a partir de una profundización en los patrones de gobernanza de dos casos, sugiriendo algunas posibilidades y buscando responder a la pregunta: ¿qué garantiza la continuidad de una política pública para el clima?

Palabras clave: Cambios climáticos. Gobernanza. Políticas climáticas. Brasil. China.

Introdução

> Não seria exagero dizer que a corrida global pela sustentabilidade será ganha ou perdida nas nossas cidades. (GAZIBARA et al., 2010, p. 06 – tradução livre do autor).

Os espaços urbanos estão em constante mudança. Do ponto de vista demográfico, as cidades expandiram de forma acelerada no último século, principalmente na América Latina, África e Ásia. E continuaram nos últimos anos: os dados divulgados recentemente pela ONU[3] mostram que existem 33 megacidades no planeta, aquelas com população acima de 10 milhões de habitantes. A estimativa é de que esse número poderá chegar a 43 em 2030, com grande participação dos países menos industrializados, que provavelmente vão absorver quase todo o crescimento da população mundial (FRAGKIAS, 2006, p. 07).

As megacidades não se restringem apenas a uma definição numérica, pois normalmente costumam englobar pessoas que vivem fora das fronteiras determinadas (MOLINA e MOLINA, 2004, p. 644). Pode-se dizer, nesse sentido, que são complexos sistemas dinâmicos físicos, sociais e econômicos. Ou seja, são palco de interações intensas entre diversos processos não só demográficos, mas também sociais, políticos, econômicos e ecológicos (COMISSÃO NACIONAL DA UNESCO PORTUGAL, 2007, p. 03).

Do ponto de vista espacial, as cidades têm se transformado em relação às suas formas, estruturas e organização, indicando tendências globais cada vez mais presentes na definição dos ambientes (LEICHENKO e SOLECKI, 2006, p. 10). É a partir desse crescimento de cidades centrais além de seus limites originais, transformando-se em sistemas complexos e interdependentes de inúmeras questões que ocorrem processos de metropolização (KLINK, 2008, p. 77).

Os fatores demográficos e espaciais interagem com as mudanças climáticas em diferentes medidas. E, na maioria das vezes, eles estão juntos. Primeiro, o estilo de vida dessas populações urbanas, que é resultado de um processo histórico do próprio capitalismo, parece contribuir de maneira definitiva para a aceleração das mudanças climáticas em nosso planeta, na

[3] Disponível em: https://www.un.org/development/desa/publications/2018-revision-of-world-urbanization-prospects.html, acesso em 25/06/2018.

medida em que o consumo desenfreado e o desperdício constante tem contribuído para maiores emissões de gases de efeito estufa (GEE) (UN-HABITAT, 2011, p. 06; SALDIVA e COELHO, 2014, p. 77-78). Segundo, o crescimento populacional desordenado tem contribuído para um aumento da vulnerabilidade ambiental urbana, principalmente nos cinturões de pobreza com qualidade precária em serviços ambientais e de saúde para as populações (CAMPBELL-LENDRUM e CORVALÁN, 2007, p. 111); SALDIVA e COELHO, 2014, p. 77). Terceiro, o aumento dos chamados "refugiados climáticos", aqueles que têm migrado por conta dos efeitos relacionados às mudanças climáticas, tem reconfigurado os ambientes urbanos (HUNTER ET AL., 2015, p. 378). Quarto, o processo de degradação ambiental tem sido crucial para que inúmeros problemas surgissem nos últimos anos (FERREIRA, 2004, p 24), tais como: poluição hídrica e atmosférica, enchentes, deslizamentos, ilhas de calor, entre outros, que poderão se intensificar ainda mais com o aumento das temperaturas. Quinto, a escassez – ou má distribuição – da água, energia e alimentos para toda a população, tornando, muito provavelmente, as regiões menos centralizadas como as mais afetadas por essas questões.

Desse modo, os governos das megacidades precisarão encontrar formas realmente eficazes de enfrentar as questões climáticas. É importante considerar que há mais de duas décadas se estabeleceu um relativo consenso entre diferentes países, principalmente a partir dos acordos internacionais, de que as mudanças climáticas são governáveis nas cidades. Uma das principais complexidades presentes no tema é o fato de que há uma fronteira porosa entre diferentes níveis de ações para o clima. Como muitos governos nacionais demonstraram lentidão nas negociações e ações efetivas para o combate às mudanças no clima, as cidades parecem ter tomado, em muitos casos, as rédeas desse processo (MARTINS e FERREIRA, 2010, p. 233). No entanto, apesar dos avanços, ela ainda é objeto de bastante disputa e, na medida em que passa o tempo, novas complexidades têm surgido no processo, dificultando ainda mais as decisões com algum grau de implementação efetiva. Incluir questões climáticas em

políticas públicas urbanas é necessariamente estar disposto a lidar com mudanças, pois as ações necessárias vão de encontro com os padrões de crescimento que as cidades seguiram nas últimas décadas.

Este artigo visa abordar questões relacionadas com a efetividade das ações para o clima. Para isso, abordaremos primeiro alguns aspectos teóricos relacionados ao conceito de governança; depois, apresentaremos os padrões de governança das políticas climáticas nas cidades de Pequim e São Paulo; posteriormente, discutiremos os principais desafios encontrados nesse processo de governança urbana para o clima; e, finalmente, nas considerações finais, deixaremos algumas sugestões para possíveis avanços.

A metodologia está baseada em enfoques qualitativos e quantitativos, a partir de revisão bibliográfica e dados secundários referentes às duas megacidades. Buscou-se aproximar dois casos de estudo de maneira comparativa, respeitando as diferenças históricas e contextuais do Brasil e da China. Aproximar comparativamente esses dois países é relevante na medida em que os problemas e as políticas ambientais se mostram centrais no cenário internacional (FERREIRA e BARBI, 2016, p. 686). A importância dos estudos comparativos nas ciências sociais está relacionada à possibilidade não só de valorizar descrições e interpretações da realidade, mas também de ampliar o diagnóstico de problemas sociais, incentivando a criação de políticas públicas a partir de diferentes fontes de parâmetros e legitimidade (PIOVANI e KRAWCZYK, 2017, p. 822).

Por fim, este artigo é um desdobramento da dissertação de mestrado *Respostas aos desafios das mudanças climáticas em níveis locais: os casos de São Paulo e Pequim*, defendida em fevereiro de 2016 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, tendo sido financiada pela Fapesp por meio do processo 2013/25792-7 e vinculada ao projeto *Mudanças Ambientais Globais: As Políticas Ambientais na China com referência ao Brasil* (Processo 2013/19771-7).

Aspectos teóricos da governança urbana

O debate sobre a governança urbana não é novo, ele tem raízes nos primeiros estudos sobre as cidades. Tanto os estudos de Weber e Simmel no contexto europeu do início do século XX, quanto a Escola de Chicago no contexto norte-americano, foram cruciais para que diferentes áreas do conhecimento voltassem as atenções aos desafios que o desenvolvimento das cidades trazia para a vida dos seus moradores. Foi a partir disso que muitos estudos sobre identidade, sociabilidade e relações de poder nos ambientes urbanos começaram a ganhar força (MARQUES, 2016, p. 14).

Na metade do século XX, os estudos sobre o poder nas cidades se tornou ainda mais central. À época, as duas teorias que dialogaram sobre o tema foram: a teoria das elites de Mills (1956), que mostrava, por exemplo, que havia uma cúpula decisória das transformações nas cidades, da qual faziam parte as elites econômicas, políticas e militares; e o pluralismo de Dahl (1961), que procurou mostrar que não havia uma elite específica e sim grupos de interesse no processo de governança nas cidades. Alguns anos mais tarde, tanto a teoria da máquina de crescimento, desenvolvida por Molotch (1976), quanto a teoria da análise de regimes urbanos, a partir dos estudos de Elkin (1985), aprofundaram ainda mais o debate sobre o papel dos investimentos privados nas reformas urbanas.

Com um esforço de aproximação, o que esteve em pauta na maioria dessas correntes de pensamento foi a preocupação em compreender como os espaços urbanos se desenvolvem e são governados. Nesse contexto, o termo governança foi sendo cunhado a partir de diferentes hipóteses. A mais recorrente é a da diferenciação daquilo que poderia ser considerado como "governo" ou "Estado" ou "burocracia estatal" – principalmente para os cientistas políticos mais clássicos –, daquilo que seria a ideia de um sistema mais complexo de relação entre o público e o privado, muitas vezes funcionando simultaneamente.

Segundo Le Galès (2011, p. 748), ao pensarmos sobre "o governo" ou sobre "a governança" nos deparamos com a não linearidade de ambos, pois, se analisados como processos sempre serão incompletos pelo fato de as sociedades urbanas serem governadas de formas e períodos diferentes. É exatamente por isso que a definição dos limites entre os dois termos tem sido tarefa árdua para os estudiosos do tema. E pela própria dificuldade de definição, a palavra governança tem sido usada muitas vezes por certo modismo, significando um dispositivo de enquadramento, conceito fetiche, campo, abordagem, teoria, perspectiva, entre tantos outros (LEVI-FAUR, 2011, p. 02).

De fato, o termo governança é polissêmico. Marques (2013, p. 15-16) mostra que a literatura sobre ela tem criado sete tipos de ficções: (a) governança como alternativa para o governo; (b) governança como sendo necessariamente positiva; (c) governança fazendo desaparecer hierarquias; (d) governança significando necessariamente mais democracia; (e) governança como eficiência ou capacidade; (f) governança envolvendo dimensões prescritivas ou normativas; e (g) governança envolvendo a ideia de "melhores práticas". Nesse sentido, para ele, o uso do termo pode se tornar generalizado e, portanto, se tornaria importante a investigação do que ele chama de padrões de governança. Esses padrões seriam definidos pelas próprias burocracias e agências estatais do governo, pelos políticos e seus partidos, pelas companhias privadas que produzem em uma cidade e pelos movimentos sociais.

De forma semelhante, o termo governabilidade também ganhou espaço no debate. Segundo Lefèvre (2008, p. 137), uma sociedade é governável na medida em que há pouca diferença entre necessidades (problemas) e capacidades (soluções), sendo governabilidade essa capacidade de manter as disfunções sobre controle na condução de direções desejadas e, mais do que isso, sendo o estado de um território no qual podem ser produzidas políticas públicas e ações coletivas visando a resolução de problemas e o desenvolvimento do território. O uso de ambos os termos – *padrões de governança* e *governabilidade* – em última instância, tem como pano de fundo a seguinte questão: quem governa o quê e

como governa? (Le Galés, 2011, p. 750). Evidentemente, a resposta depende de uma série de investigações sobre as relações dos diversos atores nos arranjos definidores de políticas públicas.

Nesse panorama, governança urbana será entendida aqui no sentido próximo ao que Marques (2013, p. 16-17) definiu: "um conjunto de atores estatais e não-estatais interconectados por laços formais e informais operando dentro do processo de formulação de políticas e incorporados em contextos institucionais específicos". Acrescentaríamos aqui a ideia de uma rede necessária de atores ou setores para a implementação de determinadas ações, a partir de um determinado padrão.

Isto quer dizer que a aprovação de uma política climática é um momento específico de um longo processo. A pergunta que colocamos aqui é: o que garante a continuidade de uma política pública para o clima? Vamos tentar responde-la mais tarde, primeiro veremos parte do processo de formulação das políticas em Pequim e São Paulo.

Padrões de governança do clima em Pequim e São Paulo

A partir das décadas de 1970 e 1980, a China e o Brasil iniciaram de forma mais estruturada a internalização das questões ambientais. No caso chinês, ao mesmo tempo em que ocorriam as reformas de Deng Xiaoping em 1978, o país criou as primeiras leis e instituições com foco na proteção ambiental, a destacar a criação da Agência de Proteção Ambiental Nacional (NEPA, em inglês) em 1984. No caso brasileiro, em plena época de governos ditatoriais, foi criada a Secretaria Especial para o Meio Ambiente (SEMA) em 1973.

Foi no final dos anos 1990 e começo dos anos 2000 que a discussão climática ganhou mais peso na China com a elevação do NEPA a ministério, passando a se chamar Administração de Proteção Ambiental do Estado (SEPA) (FERREIRA e BARBI, 2012, p. 03) e, no Brasil, com a criação do Fórum Brasileiro de Mudanças Climáticas (VARGAS e FREITAS, 2009, p. 212; FERREIRA e BARBI,

2016, p. 689). Somente em 2007 e 2009 que as políticas climáticas foram formuladas nos dois países respectivamente, bem como nas megacidades de Pequim e de São Paulo.

Ao longo de sua história, a China sofreu com desastres ambientais provocados principalmente por eventos climáticos: inundações, secas, tempestades de neve, tempestades de areia, entre outros. Atualmente, a poluição hídrica e atmosférica são os dois problemas ambientais mais alarmantes. Pequim está entre as cidades mais poluídas do planeta (UNEP, 2009, p. 28). Por um lado, a população de quase 22 milhões de habitantes[4] tem enfrentado sérios problemas com a poluição das águas que abastecem a cidade. O fornecimento através de rios como o Amarelo e o Yangtze está menor devido aos desvios para a produção agrícola e para a geração de energia, além do desmatamento que interfere diretamente nesse processo (CHOW, 2007, p. 04). Cerca de 75% dos rios e lagos chineses estão poluídos, sendo que 90% das águas subterrâneas urbanas também estão e 28% dos rios estão em níveis tão tóxicos que são inutilizados para a agricultura. Além da poluição, os aquíferos subterrâneos estão chegando a níveis muito baixos, colocando em risco o abastecimento de Pequim (ZAGO, 2015, p. 01).

Por outro lado, a poluição atmosférica é com certeza o problema mais crítico de Pequim. Ela se intensificou muito pela estrutura energética baseada no uso do carvão, emitindo principalmente o dióxido de enxofre (SO_2) (PENG et al., 2002, p. 01). Mas não só por conta dele: a qualidade do ar é resultado de três fatores mais abrangentes, tais como a geografia da cidade – ela é cercada por montanhas que não permitem que os poluentes dispersem; do rápido crescimento populacional; e da expansão econômica (UNEP, 2009, p. 26). Em Pequim, os principais poluentes são o próprio dióxido de enxofre (SO_2), o monóxido de carbono (CO), o dióxido de nitrogênio (NO_2) e as chamados MP10 e MP2.5. Enquanto os primeiros tiveram quedas progressivas nos anos de

[4] http://worldpopulationreview.com/world-cities/beijing-population/, acesso em 25/07/2018.

2000 a 2007, as partículas MP10 e MP2.5 ainda continuam sendo o principal desafio para esta megacidade. São principalmente nos meses de verão que esses dois tipos de partícula se encontram em níveis alarmantes (STREETS et al., 2007, p. 480).

Os Jogos Olímpicos de 2008 motivaram o governo da cidade de Pequim a criar em 2007 medidas mais efetivas para conter a poluição que, indiretamente, estão de acordo com a discussão das mudanças climáticas. O governo municipal, em parceria com o governo nacional, investiu cerca de 12,2 bilhões de dólares em energias renováveis, procurando minimizar os riscos associados às suas intensas emissões de GEE e melhorar a qualidade do ar na cidade. É interessante observar que essas ações de melhoria da qualidade do ar já vinham sendo estruturadas desde 1998, dez anos antes dos jogos.

Neste mesmo ano de 2007, a China anunciou o Programa Nacional de Mudança Climática, criando o Grupo de Liderança Nacional sobre Mudança Climática (FERREIRA e BARBI, 2012, p. 06). Em Pequim foram criados o Conselho para a Promoção da Proteção Ambiental e Economia de Energia e a Equipe de Monitoramento de Economia de Energia, numa espécie de desdobramento municipal da política, com a intenção de ajudar as indústrias mais poluidoras a repensarem suas tecnologias e pouparem mais energia (ZHAO, 2011, p. 07).

Entre os principais avanços ligados à política climática de Pequim estão a melhoria da eficiência energética e a mudança em partes para o gás natural e algumas fontes renováveis, processos educativos e de sensibilização, definição de metas para emitir menos GEE. Apesar desses avanços no ano olímpico, nos anos seguintes o controle sobre o enfrentamento climático afrouxou em certa medida.

Pode-se dizer que a política climática de Pequim foi um reflexo direto daquela aprovada em nível nacional, com a ressalva de que muitas vezes foi o governo de Pequim que liderou o debate internamente e externamente, principalmente no caso dos esforços de redução do consumo energético na China como um todo. No entanto, a própria cidade ainda não havia apresentado ações

mais específicas (ZHAO, 2011, p. 16). O governo deu ênfase tanto nas medidas de mitigação quanto de adaptação. As mudanças conquistadas durante o ano de 2008 tiveram um caráter importante de mitigação, entretanto, com base no 12° Plano Quinquenal sobre economia de energia e planejamento para a mudança climática, que é um dos documentos oficiais que compõem a política climática, a palavra adaptação aparece 11 vezes, enquanto mitigação apenas uma.

Passando ao caso brasileiro, podemos notar que os cenários projetados para São Paulo indicaram que o principal problema que se associa com as mudanças climáticas é o aumento do número de dias com chuvas intensas, pois, eles sugerem que a temperatura se elevará de 2º C a 3º C entre 2070 e 2100. Este aumento poderá dobrar o número de dias com chuvas intensas (aquelas acima de 10 milímetros) em São Paulo, pois o ar mais quente contribui com mais dissolução de vapor d'água, criando nuvens mais poderosas (NOBRE et al, 2010, p. 11). Tanto o total de chuvas acima de 30 mm em um dia, mas principalmente aquele acima de 50 mm, apresentam potencial para causar enchentes e inundações drásticas para sua população de 12 milhões de habitantes – ou 21 milhões na região metropolitana. Ao mesmo tempo em que os cenários alertam para as chuvas intensas, nos últimos anos a megacidade tem sofrido com períodos extensos de estiagem, que tornaram o abastecimento de água um enorme desafio. Além de enfrentar problemas como a falta de planejamento a longo prazo dos governos, foram notados conflitos relacionados com os mananciais e sistemas que interligam as diversas bacias hidrográficas, numa escala meso-regional ou macropolitana (VARGAS e FREITAS, 2009, p. 220).

São Paulo foi pioneira na América Latina a aprovar uma política estruturada de enfretamento das mudanças climáticas, fazendo jus à frase na sua bandeira "não sou conduzido, conduzo". A Lei Municipal nº 14.933 foi aprovada no dia 05 de junho de 2009, se tornando a primeira iniciativa dentro do contexto nacional, antecedendo tanto a Política Estadual de Mudanças Climáticas de São Paulo (PEMC), quanto a Política Nacional sobre Mudança do Clima (PNMC). A política nacional priorizou o corte de emissões

de CO_2 a partir da redução do desmatamento, enquanto a política municipal teve como foco a sua maior fonte de emissão, a frota de veículos, de propondo a redução em 30% até o final de 2012 (SALDIVA e COELHO, 2014, p. 93). No entanto, não cumpriu.

O caminho até a chamada Lei do Clima foi lento, a partir de uma série de iniciativas que a antecederam, tais como o Inventário de Emissões de Gases de Efeito Estufa da Cidade de São Paulo, em 2005, feito pelo Centro Clima da UFRJ; e a adesão do então governo à campanha Cidades pela Proteção do Clima, do ICLEI (Governos Locais pela Sustentabilidade), também em 2005 (VARGAS e FREITAS, 2009, p. 216; SOBRINHO, 2014, p. 63). No mesmo ano de aprovação, foi criado o Comitê de Mudança do Clima e Economia, com a finalidade de acompanhar, fiscalizar e propor ações que viabilizem o cumprimento da Lei do Clima. Ele se estabeleceu como um importante, e talvez único, espaço de discussão interdisciplinar sobre o tema. Dentro do Comitê, o governo de São Paulo iniciou uma parceria com a Aliança Renault-Nissan para fomentar o uso de carros elétricos no município (SOBRINHO, 2014, p. 62).

É possível inferir que as iniciativas que foram colocadas como metas enfatizaram políticas de mitigação e, em menor medida, de adaptação. No documento da Lei do Clima, a palavra mitigação aparece 17 vezes, enquanto a palavra adaptação apenas nove vezes.

Colocando as duas políticas lado a lado, podemos inferir que a relação causal entre a aprovação em nível nacional e em nível municipal foi diferente nos dois casos. Isto parece ocorrer principalmente pelas diferenças de competências desses governos, indicando assimetrias. Enquanto em Pequim a lei foi aprovada primeiro no nível nacional e depois no nível municipal, em São Paulo a lei aprovada no município foi modelo e inspirou a lei nacional. Além disso, a motivação para a aprovação, o foco e atores envolvidos são bastante diferentes. A Tabela 1 mostra os dois casos de maneira resumida.

TABELA 1. Padrões de governança nas políticas climáticas em Pequim e São Paulo

	Ano	Motivação	Ordem	Foco	Principais atores
Pequim	2007	Melhoria da qualidade do ar visando os Jogos Olímpicos de 2008	Primeiro no nível nacional e no depois municipal	Execução (dependência do governo central) Adaptação	PCC*; CNDR*; CMDRP*; DMPAP*; CMCP*; CMCTP*; CPPPAEE*; EMEEP*; ACAP*; UT*; GCC*; WWF China; China Mobile; Suntech Power
São Paulo	2009	Melhoria na emissão advinda da frota de veículos	Primeiro no nível municipal e depois no nacional	Formulação (autonomia do município) Mitigação	SVMA*; UFRJ*; GVCes*; C40*; ICLEI; Aliança Renault-Nissan; Fabio Feldmann Consultores

*Partido Comunista Chinês; *Comissão Nacional de Desenvolvimento e Reforma (CNDR); *Comissão Municipal de Desenvolvimento e Reforma de Pequim

(CMDRP); Departamento Municipal de Proteção Ambiental de Pequim (DMPAP), Comitê Municipal de Construção de Pequim (CMCP); Comissão Municipal de Ciência e Tecnologia de Pequim (CMCTP); Conselho de Pequim para a Promoção da Proteção Ambiental e Economia de Energia (CPPPAEE); Equipe de Monitoramento de Economia de Energia de Pequim (EMEEP); Academia de Ciências Ambientais de Pequim (ACAP); *Universidade Tsinghua; *Grupo Climático da China; *Secretaria do Verde e Meio Ambiente de São Paulo; *Universidade Federal do Rio de Janeiro; *Centro de Estudos em Sustentabilidade da Fundação Getúlio Vargas (GVCes); *C40: Grupo de Liderança Climática.
Fonte: elaborado pelo autor a partir de ZHAO, 2011; CORTESE, 2013; BARBI, 2014; SALDIVA e COELHO, 2014.

Desafios para a governança urbana das mudanças climáticas nas duas megacidades

Nos casos de Pequim e São Paulo, as iniciativas para as mudanças climáticas encontraram diversas barreiras para se concretizarem de fato. Enquanto no caso de Pequim diversas ações tiveram um resultado importante durante o período dos Jogos Olímpicos e depois perderam força, no caso de São Paulo, apesar da existência de uma lei bem articulada, ainda não foram observados resultados animadores.

Em geral, alguns desafios que os governos municipais precisam lidar quando querem estruturar programas para o enfrentamento das mudanças climáticas são: a baixa compreensão dos impactos dessas mudanças por parte do próprio governo e da população; incertezas sobre o grau e a magnitude desses impactos, que dificultam a tomada de decisão; investimentos imediatistas ao invés de investimentos em longo prazo, bem como o déficit de planejamento de longo prazo por conta dos mandatos curtos; problemas de comunicação entre departamentos da administração pública e com outros níveis de governo; o descompasso entre conhecimento científico e as tomadas de decisões pelos gestores públicos locais, entre outros (MARTINS e FERREIRA, 2010, p. 235). Abordaremos a seguir alguns desses principais desafios no processo de governança urbana das mudanças climáticas nas duas megacidades.

A atualização tecnológica e realocação de indústrias em Pequim foram iniciadas em 1998 e intensificadas durante os Jogos Olímpicos de 2008, com o propósito de melhorar a qualidade do ar naquele ano. Entre 2000 e 2006, foram realocadas mais de 200 indústrias que estavam situadas no chamado 4º Ring Road, nos subúrbios do sudeste da cidade e no distrito de Shijingshan e 16 mil pequenas caldeiras de carvão foram transformadas em centrais de fornecimento de gás natural, aumentando quinze vezes o uso dessa fonte de energia (UNEP, 2009, p. 28). Muitas das principais indústrias foram fechadas, como, por exemplo, a unidade da Coca Cola em Pequim e a *Capital Iron and Steel Company*. No entanto, todas essas ações perderam força depois desse período. A reforma estrutural energética continua crescendo ano após ano, mas ainda é insuficiente frente a predominância das fontes de energia baseadas no carvão. Conclui-se que apesar do planejamento de médio prazo, as medidas tiveram eficácia imediatista.

As leis de caráter ambiental na China são muitas vezes ignoradas por razões econômicas e políticas, muitas vezes refletindo a corrupção e o clientelismo presente no próprio sistema (RYAN, 2014, p. 115). Nesse contexto, o primeiro desafio que a China costuma enfrentar na aplicação das leis ambientais é o de implementar de forma fiel no nível local as políticas do governo central. O abuso de poder e os privilégios desmedidos dos secretários locais e outros membros do Partido Comunista Chinês (PCC) é recorrente em Pequim. Por exemplo, o governo municipal tentou implementar um pedágio urbano no chamado Segundo Anel Viário para restringir a circulação de veículos no centro expandido, integrando-o com o mesmo cartão utilizado para o transporte público de Pequim; entretanto, a ideia não foi para a frente pelo fato de circularem ali muitos veículos oficiais e de membros ligados ao partido, que não concordariam com a perda de um privilégio (CREUTZIG e HE, 2009, p. 128). Desse modo, a necessidade de legitimidade das ações do partido frente à população parece constante e urgente (FEWSMITH, 2004, p. 01).

O PCC, apelidado de máquina vermelha por McGregor (2010), exerce o controle na China a partir de uma hierarquia

estrita, uma organização meticulosa e uma quantidade enorme de segredos. Em linhas gerais, ele teria um caráter híbrido, corrigindo erros de outros partidos comunistas e incorporando o que partidos mais liberais tem a oferecer (SHAMBAUGH, 2011, p. 6). Talvez essa hibridez seja um dos motivos a permitir que ele permeie todos os elementos do Estado, da sociedade e dos serviços. Assim, sem pormenores, ele tem um papel, na maioria das vezes, mais importante do que o próprio Estado. Ou seja, um secretário do partido no nível local pode ter um papel mais importante do que os próprios governantes. Ao que parece, por mais controverso que seja, quanto mais a economia da China se abre para o mercado, mais o sistema político dominado pelo PCC tem criado bases concretas de legitimidade, pois ele está continuamente se moldando. A corrupção desenfreada dentro do partido é o principal obstáculo à legitimidade, como alertado por Hu Jintao em 2011 no evento de 90 anos do PCC (MCGREGOR, 2012, p. 7-8).

O processo de transição de anos que a China tem vivido em relação a uma abertura democrática tem contribuído para decisões políticas que se situam entre o autoritarismo e a democracia, cercadas por fortes interesses econômicos. Não obstante, as dificuldades na efetivação de leis com caráter ambiental na China encontram obstáculos como a falta de cooperação por parte de funcionários do governo local, comumente mais interessados em aumentar a produção de suas próprias regiões (CHOW, 2007, p. 16). Este fato tem mostrado que a descentralização da fiscalização ambiental traz alguns prejuízos. Desse modo, enquanto o papel dos governos locais tem sido aparentemente fundamental em uma China marcada por decisões centralizadas, a efetividade pode estar justamente no inverso das aparências.

A política climática de Pequim está exposta ao desafio de lidar com questões de alta complexidade, mesmo o município tendo grande exposição nacional e internacional, pois é não só a capital administrativa do país, mas também considerado como província. O sistema *top-down* do processo de governança urbana na China pode ser um fator que prejudica o sucesso em longo prazo das iniciativas de mitigação e adaptação, além da competição pelos

recursos para lidar com as mudanças climáticas no nível local. Pequim se destacou à época da formulação da política por ter controlado as emissões de SO_2 (dióxido de enxofre), diferentemente, por exemplo, de Xangai (CHAN e YAO, 2008, p. 09). Ao mesmo tempo, a urgência de problemas como poluição da água e do solo pareciam ter prioridade em detrimento de ações mais estruturadas para a construção de uma agenda climática efetiva (ZHAO, 2011, p. 14). Nesse sentido, ao fim e ao cabo, o principal desafio é lidar com a centralidade do PCC, buscando processos mais participativos e transparentes, e maior protagonismo dos níveis locais.

Voltando o foco para a cidade de São Paulo, o dado inicial que nos chamou a atenção é o de que até 2013, quatro anos após a aprovação da PMMC, apenas 10,7% das medidas propostas na Lei do Clima tinham sido implementadas, 50% estavam em processo e 39,3% nem sequer haviam começado (CORTESE, 2013, p. 116). Curioso é que há falta de estudos mais recentes e estruturados que indiquem os avanços.

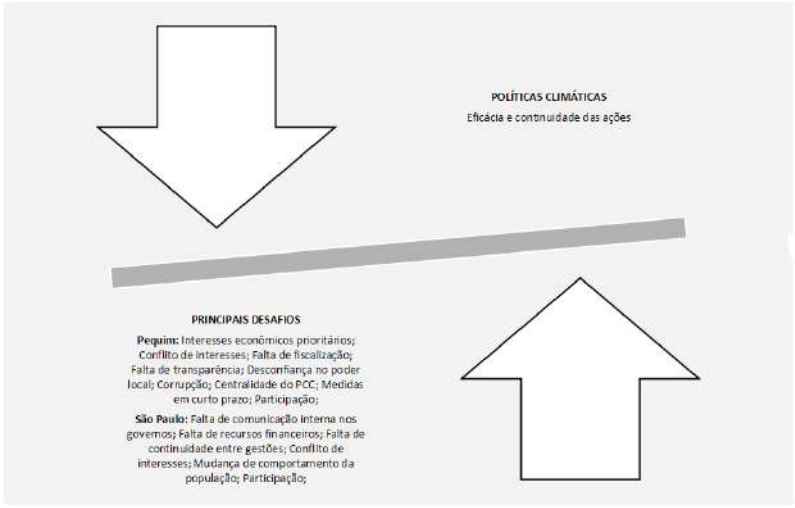
Sabe-se que a criação de vários parques municipais em um curto período de tempo foi um importante avanço ligado à Lei do Clima. Segundo o secretário municipal do Verde e do Meio Ambiente à época, Eduardo Jorge, os parques contribuem para a melhora do sistema de drenagem, prevenindo problemas relacionados às chuvas intensas, que, segundo ele, seriam as principais ameaças das mudanças climáticas à cidade São Paulo (SOBRINHO, 2014, p. 69). Além disso, principalmente no governo de Fernando Haddad a cidade criou novas ações que apontam na direção de uma mobilidade urbana mais sustentável e que visam contribuir com menos emissões de GEE. Entre elas, podemos destacar a ampliação das faixas de ônibus, a diminuição da velocidade em avenidas e nas marginais e o aumento expressivo da quilometragem de ciclovias, ciclorrotas e ciclofaixas.

Contudo, se a própria aprovação da lei já foi objeto de bastante disputa à época, dificultada por conflitos entre grupos sociais como, por exemplo, motoristas de fretados, ciclistas e motoristas de veículos automotores, as recentes transformações têm gerado debate entre setores mais conservadores que costumam

apoiar o uso de veículos individualizados. Com a mudança de governo, ao mesmo tempo em que o então secretário do Verde e Meio Ambiente, Gilberto Natalini, retomou algumas atividades da Lei do Clima, principalmente do Comitê Municipal de Mudanças Climáticas, o prefeito eleito João Doria deu declarações hostis a muitos dos avanços conquistados na gestão anterior.

Isto nos permite concluir que, apesar dos municípios brasileiros terem autonomia em suas decisões, no caso de São Paulo, devido à complexidade do processo de formulação da lei e da heterogeneidade dos grupos que participaram, a eficácia da Lei do Clima tem dois desafios principais: da continuidade entre as diferentes gestões e da mudança de comportamento da população. A Figura 1 ilustra os principais desafios para a governança nas duas megacidades.

FIGURA 1. Políticas climáticas e principais desafios em Pequim e São Paulo



Fonte: Elaborado pelo autor a partir das referências LI, 2004; MCGREGOR, 2010; MARTINS e FERREIRA, 2010; ZHAO, 2011.

Ao fim e ao cabo, as megacidades de Pequim e São Paulo contam com estruturas e estratégias importantes para enfrentar os problemas climáticos no presente e no futuro; porém, os variados obstáculos ainda são fatores que definem a eficácia de uma determinada medida e a ineficácia de outra dentro desses municípios. As iniciativas, muitas vezes, não foram propostas ou concluídas de acordo com um programa organizado em longo prazo, mas mobilizaram uma série de departamentos e atores desses governos, de forma transversal, a partir de diferentes estratégias.

Considerações finais

A capacidade de governança urbana para o enfrentamento das mudanças climáticas é uma das principais alternativas a serem negociadas em meio ao constante conflito de interesses. Não obstante, a lentidão da chamada governança do clima pode retardar ainda mais as inovações em potencial que poderiam contribuir para ambientes urbanos mais sustentáveis do ponto de vista econômico, ambiental e social.

Simultaneamente, existem oportunidades nesse impasse. A crescente urbanização da população mundial, especialmente no Sul do planeta, e o aumento da vulnerabilidade dos centros urbanos aos efeitos das mudanças do clima, têm contribuído para a abertura de novos campos de inquérito (PARNELL et al., 2007; p. 367). É importante que novos estudos sejam realizados, mas que eles não sejam exclusividade no debate sobre o clima. Espera-se que diferentes saberes, em diferentes contextos do Brasil e da China também sejam incorporados em processos de decisão.

Nesse sentido, deixaremos aqui duas sugestões que visam contribuir para o debate sobre o clima nas áreas urbanas. A primeira sugestão é a de que cada cidade precisa criar seu próprio modelo de governança para o clima. É uma afirmação que parece recorrente, mas ao aprofundarmos o foco nos ambientes de negociação entre atores nos processos de governança de um determinado tema, notamos complexas redes, ora de cooperação, ora de conflito, entre

unidades governamentais ligadas a diferentes níveis territoriais e também com organizações que estão fora do governo.

A segunda sugestão é a necessidade de uma garantia de oportunidades entre os diferentes setores em processos decisórios voltados às mudanças climáticas nas cidades. A garantia de uma responsabilidade compartilhada eficiente entre as diferentes partes em uma mesma arena é definida, na maioria das vezes, pelos próprios participantes, o que pode tornar o processo enviesado ou autorreferenciado e sem uma colaboração de fato. Muito embora a democracia deliberativa para questões ambientais e para o clima tenha avançado em alguns aspectos, dificilmente incorpora os grupos sociais que têm menos recursos econômicos, sociais e cognitivos nos processos decisórios (JACOBI, 2005, p. 128). A China, neste contexto, é um caso singular. A democracia ainda é muito restrita e a participação da população ainda é muito pequena nas decisões. Isso também afeta a transparência de dados no país e a produção e divulgação científica em relação às mudanças climáticas. No Brasil, apesar dos mecanismos existentes e da ciência bastante envolvida nas questões climáticas, ainda não temos participação simétrica entre diferentes grupos.

Nesse contexto, o argumento de que as cidades são o principal lugar para a governança do clima pode se tornar insuficiente, pois é como se criássemos uma valoração de que a governança é sempre positiva. O que pode ser positivo para um grupo, pode ser negativo para outro. Ou seja, é importante reconhecer que cada cidade terá suas próprias assimetrias e especificidades relacionadas ao processo de interação entre atores, que pode tornar a governança somente benéfica para alguns grupos de interesse – que muito provavelmente não serão aqueles mais vulneráveis.

Portanto, o que nos parece fundamental é garantir a continuidade das políticas climáticas nas megacidades em questão. Para isso, vemos como necessária a junção do reconhecimento do problema e dos próprios padrões de governança e contextos específicos com a garantia de espaço para as diferenças de formas mais simétricas e a mudança de comportamento de todos que participam da vida urbana. Este é o maior desafio para as megacidades.

Referências

BARBI, F. Governando as mudanças climáticas no nível local: riscos e respostas políticas. **Tese (doutorado)** - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 2014.

CAMPBELL-LENDRUM, D. and CORVALÁN, C. Climate Change and DevelopingCountry Cities: Implications For Environmental Health and Equity. **Journal of Urban Health: Bulletin of the New York Academy of Medicine**, Vol. 84, No. 1, 2007.

CHAN, C. K. e YAO, X. Air pollution in mega cities in China. **Atmospheric Environment**, 2008, p. 1-42

CHOW, G. China's Energy and Environmental Problems and Policies. **CEPS Working Paper** No. 152, Princeton University, 2007.

CORTESE, T.T.P. Mudanças climáticas na cidade de São Paulo: avaliação da política pública municipal. **Tese (doutorado)** Universidade de São Paulo, Faculdade de Saúde Pública, São Paulo. 2013.

CREUTZIG, F. e HE, D. Climate change mitigation and co-benefits of feasible transport demand policies in Beijing. **Transportation Research Part D: Transport and Environment**, Volume 14, Issue 2, March 2009, p. 120-131.

DAHL, R. **Who Governs? Democracy and power in an American city**. New Haven: Yale University Press, 1961.

ELKIN, S. Twentieth century urban regimes. **Journal of Urban Affairs**, Vol. 7 (2), 1985.

FERREIRA, L. C. Cidades, sustentabilidade e risco. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Editora UFPR, n. 9, jan./jun, 2004, p. 23-31.

FERREIRA, L. e BARBI, F. Questões ambientais e prioridades políticas na China. **ComCiência,** n.137, Campinas, abr. 2012.

FERREIRA, L. e BARBI, F. The Challenge of Global Environmental Change in the Anthropocene: An Analysis of Brazil and China. **Chin. Polit. Sci. Rev**, 1, 2016, p. 685-697

FEWSMITH, J. Pressures for Expanding Local-Level Democracy. **China Leadership Monitor**, No.12, 2004.

FRAGKIAS, M. Urban Modeling, Global Environmental Change, and Policymaking in Developing-World Cities in Urbanization and Global Environmental Change – An Exciting Research Challenge. **IHDP-Update**, 2006.

GAZIBARA,I; GOODMAN, J; MADDEN, P. Megacities on the move: your guide to the future of sustainable urban mobility in 2040. Forum For The Future, 2010.

COMISSÃO NACIONAL DA UNESCO PORTUGAL. **Megacidades: o nosso futuro global.**, International Year of Planet Earth, Outubro 2007.

JACOBI, P. Governança institucional de problemas ambientais. **Política e Sociedade**, N. 7, outubro de 2005.

KLINK, J. Recent Perspectives on Metropolitan Organization, Functions and Governance (Cap.3). ROJAS, E.; CUADRADO-ROURA, J. R.; GÜELL, J. M. F. (orgs). **Governing the metropolis: principles and cases**. Inter-American Development Bank, David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University. Washington DC: 2008, p. 76-134.

LEICHENKO, R. AND SOLECKI, W. Global Cities and Local Vulnerabilities in Urbanization and Global Environmental Change – An Exciting Research Challenge. **IHDP-Update**, 2006.

LE GALÉS, P. Urban policies in Europe: what is governed? In: BRIDGE, G. e WATSON, S. (org.), **The New Blackwell Companion to the City**. Oxford: Blackwell, 2011.

LEFÈVRE, C. Democratic Governability of Metropolitan Areas: International Experiences and Lessons for Latin American Cities (Cap.4), in ROJAS, E.; CUADRADO- ROURA, J. R.; GÜELL, J. M.

F. (orgs). **Governing the metropolis: principles and cases**. Inter-American Development Bank, David Rockefeller Center for Latin American Studies, Harvard University. Washington DC: 2008.

LEVI-FAUR, D. From big government to big governace? **Jerusalem Papers in Regulation & Governance**, Working Paper No. 35, July 2011.

LI, C. Social and political change and unequal access to education - Family background and institutional factors on the impact of educational attainment (1940 -2001). **Social Sciences in China**, 2003.

MARQUES, E. C. L. Government, Political Actors and Governance in Urban Policies in Brazil and São Paulo: Concepts for a Future Research Agenda. **Brazilian Political Science Review,** 7 (3), 2013.

MARQUES, E. C. L. Notas sobre a política e as políticas do urbano no Brasil. Centro de Estudos da Metrópole. S**érie textos para discussão**, 2016.

MARTINS, R. D'A e FERREIRA, L. C. Oportunidades e Barreiras para Políticas Locais e Subnacionais de Enfrentamento das Mudanças Climáticas em Áreas Urbanas: Evidências de Diferentes Contextos. **Ambiente & Sociedade**, Campinas v. XIII, n. 2, jul.-dez. 2010, p. 223-242.

MCGREGOR, R. **The Party: the secret world of China's communist rulers**. New York: Harper Collins, 2010.

MCGREGOR, J. **No acient wisdom, no followers: the challenges of chinese authoritarian capitalism**. Westport: Prospecta Press, 2012.

MILLS, C. **A elite do poder**. Rio e Janeiro: Zahar Ed, 1956.

MOLINA, M. J. & MOLINA, L. T. Megacities and Atmospheric Pollution, **Journal of the Air & Waste Management Association**, 54:6, 644-680, 2004, DOI:10.1080/10473289.2004.10470936

MOLOTCH, H. The City as a Growth Machine: Toward a Political Economy of Place. **The American Journal of Sociology**, Vol. 82, No. 2, 1976, pp. 309–332.

NOBRE, C. et al. **Vulnerabilidades das Megacidades Brasileiras às Mudanças Climáticas: Região Metropolitana de São Paulo**. Centro de Ciência do Sistema Terrestre do Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais (INPE), Núcleo de Estudos de População da Universidade de Campinas (UNICAMP). Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (USP), Instituto de Pesquisas Tecnológicas de São Paulo (IPT), Universidade Estadual Paulista (UNESP - Rio Claro), Junho de 2010.

PARNELL, S.; SIMON, D.; VOGEL, C. Global environmental change: conceptualising the growing challenge for cities in poor countries. **Journal compilation Royal Geographical Society** (with The Institute of British Geographers). Vol. 39 No. 3, 2007, p. 357–369.

PENG, C; XIAODONG, W; GORDON, L; TODD, J; JITENDRA, Shah; and SARATH, G. Urban air quality and health in China. **Urban Studies**, 2002, 39(12): 2283-2299.

PIOVANI, J. I; KRAWCZYK, N. Comparative Studies: historical, epistemological and methodological notes. **Educ. Real.**, Porto Alegre, v. 42, n. 3, p. 821-840, July 2017.

RYAN, E. The Elaborate Paper Tiger: Environmental Enforcement and the Rule of Law in China. **Selected Works**, january 2014.

SALDIVA, P. e COELHO, M. Aquecimento global e seus efeitos para a saúde na cidade de São Paulo (Cap. 4). In: PHILIPPI JR., A (coord.); CORTESE, T.T.P. e NATALINI, G. (orgs.) **Mudanças climáticas: do global ao local.** Barueri: Editora Manole, 2014, p. 77-94.

SHAMBAUGH, D. **Charting China's Future: Domestic and International. Challenges**, London, Routledge, 2011.

SOBRINHO, E. Mudança do clima em São Paulo: iniciativas de sucesso (Cap. 3). In: PHILIPPI JR., Arlindo (coord.); CORTESE, T.T.P. e NATALINI, G. (orgs.) **Mudanças climáticas: do global ao local.** Barueri: Editora Manole, 2014, p. 59-76.

STREETS, D G.; FU, J. S.; JANG, C J.; HAO, J; HE, K; TANG, X; ZHANG, Y; WANG, Z; LI, Z; ZHANG, Q; WANG, L WANG, B; YU, C. Air quality during the 2008 Beijing Olympic Games. **Atmospheric Environment** 41, 2007, p. 480–492.

UNITED NATIONS ENVIRONMENT PROGRAMME (UNEP). **Independent Environmental Assessment: Beijing 2008 Olympic Games**. February, 2009.

UN-HABITAT - UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMME. **Cities and climate change: global report on human settlements 2011.** Earthscan: London and Washington, DC, 2011.

VARGAS, M. C. e FREITAS, D. Regime internacional de mudanças climáticas e cooperação descentralizada: o papel das grandes cidades nas políticas de adaptação e mitigação. In: HOGAN, D. J. e MARANDOLA JR., E. (orgs) **População e mudança climática: dimensões humanas das mudanças ambientais globais.** Campinas: NEPO/UNICAMP; Brasília: UNFPA, 2009, p. 205-222.

ZAGO, L. Discussões sobre a questão ambiental na China: impactos e perspectivas**. Clima Com Cultura Científica - pesquisa, jornalismo e arte**, ANO 02 - NÚMERO 02, 2015.

ZHAO, J. Climate Change Mitigation in Beijing, China. **Cities and Climate Change: Global Report on Human Settlements**, 2011.

Agradecimentos

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), à Universidade Estadual de Campinas e ao Instituto Confúcio da Unicamp.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656198

Socialismo ou capitalismo: o que a China tem a nos dizer?

Gabrieli Nascimento Muchalak[1]
Lucia Moliani Braga[2]
Demian Castro[3]
Igor Zanoni C. C. Leão[4]

Resumo: Entre os autores que reconhecem a importância do Estado e sua capacidade de comando no processo de acumulação de capital na China, incluindo os que percebem seu caminho de desenvolvimento profundamente dissonante com as saídas liberais largamente praticadas por diversos países da América Latina, é possível realizar uma tipologia que abrange duas visões diferentes do processo de transformações que ocorre na China. Uma que aceita e endossa a narrativa dominante do PCCH e que se refere a um "socialismo de mercado com cara chinesa" e a outra, que entende a China atual como sendo um "capitalismo de Estado". O intuito deste artigo é explorar a possibilidade de que esta clivagem possa ficar aquém do que o processo de desenvolvimento chinês apresenta e propõe. Numa ousada reflexão, é possível imaginar a experiência chinesa como representando um "estágio superior" dos padrões de desenvolvimento conhecidos? Para responder a essa pergunta, propomos reflexões acerca do desenvolvimento do sistema de *welfare*, ponto central para a construção de uma "sociedade harmoniosa".

Palavras-chave: Desenvolvimento. Estado. Socialismo. Capitalismo. Welfare State.

---

[1] Bacharel em Ciências Econômicas pela UFPR, mestranda no programa de pós-graduação em desenvolvimento econômico do Instituto de Economia da Unicamp. E-mail: gabidotgabrieli@gmail.com

[2] Acadêmica do curso de Ciências Econômicas e do grupo PET economia da UFPR. E-mail: luciamoliani@gamil.com

[3] Doutor em Economia pelo Instituto de Economia da Unicamp com Pós-doutorado pelo mesmo Instituto, professor do curso de Ciências Econômicas da UFPR. E-mail: demian@ufpr.br

[4] Doutor em Economia pelo Instituto de Economia da Unicamp com pós-doutorado em Sociologia pela UFPR, professor no curso de Ciências Econômicas da UFPR. E-mail: igorzaleao@yahoo.com.br

Socialism or capitalism: what does China have to tell us?

Abstract: Among the authors who recognize the importance of the State and its ability to command the process of capital accumulation in China – including those who perceive its development as profoundly dissonant with the liberal policies widely practiced by Latin American countries – it is possible to outline two different views on the Chinese transformations. One accepts and endorses the dominant narrative of CCP and refers to a "market socialism with Chinese characteristics". The other understands present China in terms of a "State capitalism". This work aims to explore the possibility that this cleavage falls short of what the Chinese development process presents and proposes. In a bold reflection, is it possible to imagine the Chinese experience as a "higher stage" of the known development patterns? To answer this question, we propose reflections on the development of the welfare system, central point for the construction of a "harmonious society".

Keywords: Development. State. Socialism. Capitalism. Welfare State.

Socialismo o capitalismo: que es lo que China nos dice?

Resumen: Entre los autores que reconocen la importância del Estado y su capacidad de comandar el proceso de acumulación de capital en China, incluyendo aquellos que entienden que su camino de desarrollo es profundamente disonante con las salidas liberales practicadas a lo ancho de América Latina, se puede realizar una tipologia que abarca dos visiones diferentes del proceso de transformaciones que ocurre en China. Una que acepta y refuerza el discurso dominante del PCCH, que lo nombra como "socialismo de mercado con cara china" y, la otra, que entiende a la China actual como una variante de "capitalismo de Estado". El objetivo de este artículo es el de cuestionar si este campo no se torna insuficiente para entender lo que el desarrollo chino presenta y propone. Es posible pensar la experiência china como una etapa superior de los padrones de desarrollo conocidos? Para responder a esta pregunta proponemos reflexiones sobre el desarrollo del sistema de *welfare*, punto central de la construcción de una "sociedade armónica".

Palabras clave: Desarollo. Estado. Socialismo. Capitalismo. Welfare Satate.

Introdução

O confronto das experiências de países que passaram por revoluções socialistas e formaram um forte bloco com o conjunto de países que, sob diversas hegemonias, se agruparam no capitalismo, exterioriza visões sobre a capacidade de um ou outro campo produzirem trajetórias econômicas mais ou menos imunes a ciclos e crises, desenvolverem suas forças produtivas e produzirem graus de bem-estar social. A desintegração da União Soviética e de sua área de influência na Europa Oriental, em tempos de restauração capitalista e financeirização, pareceu abrir um caminho único e inescapável de desenvolvimento. Na América Latina, esse caminho foi apontado pela cartilha do Consenso de Washington, segundo a qual o progresso dependia da capacidade de restabelecer o *animal spirit* liberto do Estado. A praxe do pensamento único resultou em atraso produtivo, aprofundamento das desigualdades sociais, precarização laboral e desemprego.

A experiência chinesa de desenvolvimento socialista, desde 1949, reflete a existência de um tempo histórico paralelo, que o Ocidente reluta em entender. A vertiginosa ascensão deste país, a partir dos anos 1980, é vista como uma capitulação a um capitalismo de Estado. Em contraposição, os dirigentes da República Popular da China (RPC) referem-se a um "socialismo de mercado com cara chinesa". No âmbito das vantagens para o desenvolvimento das forças produtivas, a ideia de Deng Xiaoping de que "não importa a cor do gato contanto que ele cace o rato" – defendendo o capital e os mercados como molas propulsoras do desenvolvimento – também pode aplicar-se à lógica pragmática do capital estrangeiro que foi atraído pelas reformas e abertura da economia chinesa.

Para além do enorme progresso material e da profunda mudança estrutural da RPC, entende-se que o verdadeiro teste para que a experiência chinesa possa ser considerada socialista passa por sua capacidade de reduzir desigualdades e propiciar uma elevação do nível de vida de toda a população. Em última instância, a construção de um sistema de *welfare* que propicie ascensão social, não apenas assegurando um pacote de proteção mínimo.

A experiência chinesa dos últimos quarenta anos, guiada por um projeto de desenvolvimento nacional, contrasta com a brasileira que, com algumas honrosas exceções, teima em enveredar pelo desaparelhamento estatal e produtivo, requentando a máxima de "menos Estado" e *crowding out*.

Este artigo apresenta uma discussão sobre regime de acumulação, burocracia e bem-estar social na RPC, porém, de forma incipiente porque traduz linhas de pesquisa que os autores estão iniciando e, sobretudo, porque o objeto é um país marcado pela recente transição de regimes de produção e de formas de sociabilidade. Na primeira parte, discute-se o regime de acumulação chinês, o entendimento do Estado e o papel da burocracia. Na segunda parte, apresenta-se o desenvolvimento do *welfare* sob perspectiva histórica e exploram-se possibilidades de construção de um Estado de Bem-Estar na RPC. Na terceira parte, realiza-se um contraponto com a via de desenvolvimento brasileira e, apesar do balanço negativo, reconhece-se que as escolhas chinesas ainda poderão lançar grandes ensinamentos para os países em desenvolvimento. Nas considerações finais são recuperados os principais pontos levantados no artigo e reforça-se a ideia de uma era de transição de final aberto que exige dos países em desenvolvimento o fortalecimento estratégico das relações Sul-Sul.

1 – Regime de produção, Estado e Burocracia na RPC

Não há consenso sobre o regime de produção existente na China. Ruy Fausto, autor experiente no marxismo, define-a peremptoriamente como capitalista (FAUSTO, 2017, p.98 e ss), tendo o capitalismo se implantado com a liquidação do sistema opressivo das comunas populares. Houve uma reforma que liberou a propriedade rural, estimulando a atividade camponesa. Contudo, segundo o autor, a limitação de terras aráveis impedia o desenvolvimento através da agricultura e a indústria era subdesenvolvida, não se podendo falar em grande capital e mesmo em capital nessa fase. Afirma que, em um segundo momento, o

processo de industrialização se fez de modo feroz, por meio de grandes investimentos capitalistas e mediante competição brutal, mesmo sob intervenção do Estado. Como efeito, uma grande massa saiu de um estado de marginalização para outro de baixo rendimento e de superexploração do trabalho, entretanto, tendo sua sobrevivência assegurada. A industrialização, portanto, teria gerado muita pressão para as massas chinesas, e embora atualmente o poder tome algumas medidas de proteção, o capitalismo no país continuaria sendo um dos que mais produz desigualdade. Ainda segundo Ruy Fausto, é preciso lutar por um Estado de Bem-Estar na China, através do desenvolvimento de unidades cooperativas com direção democrática. Nesse processo de transição havia agentes intelectuais, os dissidentes, que eram adversários de uma economia burocrático-totalitária e queriam introduzir uma economia de mercado. O problema era saber que tipo de capitalismo seria instaurado, e o modelo selvagem venceu. Visão parecida pode ser encontrada em David Harvey, segundo o qual Deng Xiaoping foi tão liberal quanto Ronald Reagan e Margareth Thatcher: "A espetacular emergência da China como uma força econômica global pós-1980 foi uma consequência não intencional do rumo liberal no mundo capitalista avançado" (JABBOUR, 2012, p.77).

Num corte a-histórico, pode-se dizer que o regime de acumulação chinês apoia-se sobre um tripé constituído por um setor produtivo estatal, o capital nacional e o capital estrangeiro. Outros autores interpretam a experiência chinesa como um capitalismo de Estado e, sem desconhecer a validade do "tripé", entendem Estado e burocracia como uma entidade separada da sociedade, sugerindo a existência de um comando econômico e político autonomizado na cidade proibida em *Tiannamen Square*. Não consideram que o Estado, em suas relações com a sociedade, produz alterações nas formas de sociabilidade de mão cruzada, tanto pela "estatização" das relações sociais quanto pela "privatização" das suas conexões internas. Observe-se que o socialismo chinês longe está de ter abolido as relações de propriedade.

Numa linha convergente com a do regime, Jabbour, entre outros autores, defende que a China vive um "socialismo de mercado" ou um "socialismo com características chinesas". Isso porque o processo de construção socialista no país é caracterizado pela centralidade de uma superestrutura de poder que difere das existentes no centro e periferia do sistema capitalista por concentrar duas ferramentas essenciais para a superação da anarquia da produção: o planejamento e a propriedade dos setores estratégicos, com alto grau de monopólio da economia nacional. Essas características explicam a forma robusta e durável do crescimento chinês, independente e resistente às crises intrínsecas ao sistema capitalista, conforme os desdobramentos da crise financeira de 2008-2009. Atualmente, a China se encontra na etapa primária do socialismo, como afirmam os dirigentes do país. Vejamos o parágrafo:

> Se a máxima da política à frente da economia estiver correta, não é demais afirmar que o *socialismo com características chinesas* é expressão deste vertiginoso processo de desenvolvimento, que combina o planejamento da política geral, o controle, por parte do Estado, dos *instrumentos cruciais do processo de acumulação* e a ação microeconômica do mercado com incentivo às iniciativas comerciais locais que têm se tornado, com o passar do tempo, cada vez mais nacionais. Ou seja, a *opção política pelo desenvolvimento* – por meio do diagnóstico de que a China se encontra na *etapa primária do socialismo* e da consequente estratégia arquitetada a partir disso – é um motivo de primeira ordem do sucesso do processo em curso. Trata-se de algo com mais importância em relação a fatores objetivos, como preço de sua mão de obra e a abertura do mercado europeu e do norte-americano aos seus produtos. O processo é mais complexo do que se imagina (JABBOUR, 2012, p. 79).

Se é possível indagar sobre a existência do capitalismo ou do socialismo na China, vale perguntar também sobre a existência de

um sistema de dominação estatal-burocrático no país. Para Isaac Deutscher, a burocracia moderna possui uma força que deriva da fragilidade de uma sociedade dividida entre uma ampla maioria de trabalhadores manuais e uma pequena minoria especializada em trabalho intelectual (DEUTSCHER, 1991, p.280 e ss). Nenhuma nação se emancipou ainda da pobreza intelectual, que está na base da burocracia. Assim, ela existe no capitalismo, no capitalismo do *welfare* e sobrevive na sociedade pós-capitalista. Na verdade, a ascendência da burocracia como grupo social distinto e separado só acontece com o desenvolvimento do capitalismo e se deve a uma variedade de fatores econômicos e políticos, como a economia de mercado, a economia do dinheiro e a contínua divisão do trabalho. A formação da burocracia como grupo distinto foi possibilitada pela universalização da economia monetária, na qual todo empregado do Estado tinha seu salário pago em dinheiro, bem como pela destruição dos particularismos feudais e pela formação de um mercado em escala nacional.

Na tradição marxista sabe-se que, no socialismo, o Estado se torna supérfluo à medida que passa a representar a sociedade como um todo, abolindo as classes sociais: "Com o total desenvolvimento das forças produtivas modernas, com a abundância e a superabundância de bens, não haverá necessidade de manter os homens e o trabalho sob sujeição" (DEUTSCHER, 1991, p.294). Para Marx, há uma distinção entre a administração das coisas e a administração do homem. Em uma sociedade sem supremacia de classe, o papel da burocracia seria reduzido à administração das coisas, do propósito social e do processo produtivo. Não seriam eliminadas todas as funções administrativas, pois seria absurdo em uma sociedade industrial em desenvolvimento, mas elas seriam readequadas para evitar os constrangimentos de classe. Estas ideias encontram-se na análise que Marx e Engels fizeram da Comuna de Paris e foram revividas por Lenin em seus ensinamentos sobre o Estado, o socialismo e a burocracia. Na utopia leninista, a administração deveria ser tão simplificada que um cozinheiro seria capaz de gerenciar os assuntos do Estado. Percebe-se que os representantes maiores do marxismo

talvez tenham subestimado os problemas da burocratização e de um novo regime de dominação / controle /disciplinamento das forças do proletariado, uma vez que analisaram a revolução de forma abstrata e pensaram também abstratamente na sociedade socialista ou pós-capitalista. Mas, não se deve esquecer que Lenin recomendou a adoção do taylorismo para o desenvolvimento das forças produtivas. Os fundadores do marxismo, por outro lado, tomavam a abundância de bens como a pré-condição e a razão de ser da revolução socialista, mas, no correr do século XX, houve revoluções em países com uma produção insuficiente à existência material decente. Em contraponto, o marxismo clássico pensava que a destruição do sistema capitalista não poderia se dar sem a criação de uma máquina estatal própria que exercesse a ditadura do proletariado. Após este último ato independente, o Estado diluir-se-ia gradativamente.

Longe da diluição, o Estado pós-revolucionário originou uma burocracia onipotente e onipresente, que parece independente e acima da sociedade, mas na verdade dela provém e é parte constitutiva do partido comunista: "Longe de se desmanchar, o Estado alcança sua apoteose, que toma a forma de uma quase permanente orgia de violência burocrática contra todas as classes da sociedade" (DEUTSCHER, 1991, p.298). Esta constatação permite indagar sobre as duas fases do comunismo de que fala Marx: a primeira, onde prevalecem desigualdades e rendimentos individuais bastante diferenciados, e a segunda, onde uma economia de riqueza e abundância advinda do pleno desenvolvimento das forças produtivas superaria aquelas diferenças. De qualquer modo, a Rússia do passado não conseguiu dar mais que um primeiro passo na longa estrada da transição ao socialismo. Quanto à RPC, enveredou, segundo seus dirigentes, no rumo da segunda fase do socialismo (no âmbito do conceito científico de desenvolvimento), e hoje é um país pujante no que se refere à criação tecnológica, industrialização acelerada, altas taxas de crescimento do produto, desenvolvimento de um Estado de bem-estar social, entre outras características desejáveis. Entretanto, a RPC ainda é marcada pela enorme presença do Partido Comunista, que controla a maior parte

das atividades sociais e econômicas, inclusive com a participação, em seu seio, de empresários bilionários.

A mudança da base social do Partido, especialmente a partir dos anos 2000 com Jiang Zemin e as reformas das três representações (forças produtivas avançadas, cultura avançada e, o interesse da maioria do povo chinês) traduz o ingresso dos principais atores das "forças produtivas avançadas" , empresários, diretores de empresas multinacionais chinesas, banqueiros, grandes comerciantes, técnicos e intelectuais. Neste cenário, no Partido, se plasmam a esfera pública e a privada; porém, a nova doutrina aponta a necessidade de construir uma sociedade socialista harmoniosa, mediante uma cultura avançada, por sua vez dependente, do atendimento das necessidades da maioria do povo. Mais recentemente, o presidente Xijinping, tem reiterado a importância de reduzir as desigualdades e melhorar a proteção social. É possível visualizar uma linha de continuidade entre Deng, que entendeu que a sustentação da revolução requeria aumentar a riqueza disponível para os chineses e, as estratégias a partir dos anos 2000, ligadas às rápidas e profundas mudanças na estrutura social e o fenômeno da desigualdade. As transições socialistas em sua peculiar intensidade, vão colocando novos desafios, Liping Sun importante sociólogo chinês, menciona que os novos grupos de interesse tendem a beneficiar-se da permanência do atual estágio de desenvolvimento e a dificultar as reformas que impulsionam o socialismo.

Em outros termos, a RPC é um país exitoso em muitos aspectos materiais, mas com forte presença da burocracia estatal, partidária e ligada à gestão das forças produtivas, estabelecendo laços de "propriedade" com a riqueza e, frequentemente, acumulando funções empresariais capitalistas. Para refletir sobre o futuro vale citar um parágrafo de Deutscher:

> A velha perspectiva marxista da "diluição" do Estado pode nos parecer um tanto excêntrica. Mas não vamos brincar com velhas fórmulas que eram parte de um idioma com o qual não estamos acostumados.

> O que Marx queria de fato dizer é que o Estado deveria paulatinamente se despojar de suas funções políticas de opressão. Penso que esse despojamento só será possível numa sociedade baseada em meios de produção nacionalizados, livre de quedas e de crescimentos bruscos, livre de especulações e de especuladores, livre das forças incontroláveis do estapafúrdio mercado da economia privada. Numa sociedade em que todos os milagres da ciência e da tecnologia estejam voltados para o uso pacífico e produtivo; na qual a automatização da indústria não seja de um lado tolhida pelo medo de investir e, de outro, pelo medo da superabundância; na qual as horas de trabalho serão curtas e o lazer, civilizado (completamente diferente do estúpido entretenimento de massa comercializado!) e – por último, mas não menos importante – numa sociedade livre de cultos, dogmas e ortodoxias. Nessa sociedade, o antagonismo entre o trabalho mental e o trabalho manual desaparecerá aos poucos, assim como a divisão entre os organizadores e os organizados. Então, e só então, se verá que, se a burocracia foi um breve prelúdio à sociedade de classes, a burocracia há de marcar o epílogo violento, feroz, à sociedade de classes, nada mais que um epílogo (DEUTSCHER, 1991, p.303-304).

O futuro da China está em aberto e talvez seja o mais promissor na pós-modernidade e o que mais vai ensinar aos países em desenvolvimento, principalmente, a lição de que, onde quer que ocorra este fenômeno, ele é conduzido via de regra por Estados fortes em condições de sustentar estratégias ao longo do tempo.

2 – Desenvolvimento de um *welfare state* na RPC?

O aparato conceitual tradicional encontra também limitação para abordar a experiência chinesa de bem-estar social. Os principais desafios à análise dizem respeito ao centralismo democrático, às transformações demográficas rápidas e de grandes proporções, aos impactos da transição econômica, além dos elementos culturais

derivados do pensamento taoísta, confucionista e maoísta. Nesse contexto, aponta-se para a inadequação das tipologias clássicas, criadas para pensar a Europa, e para a necessidade de identificar um conceito de *welfare* "com características chinesas".

Nesse sentido, a pesquisa de Susanne Schmidt (2012) é reveladora. Por meio de revisão literária, identificou as variáveis explicativas para a constituição do WS na Europa com o intuito de verificar em que extensão podem ser aplicadas no estudo do aumento dos esforços de *welfare* na RPC, expresso pelos crescentes gastos em moradia, educação, saúde e seguridade social entre 1978 e 2009. Desvela algumas peculiaridades do desenvolvimento do *welfare* chinês. Diferentemente das experiências europeias, a elevação dos gastos estatais com bem-estar ocorreu em um cenário de queda da taxa de desemprego e de redução do número de empregados no setor público (SCHMIDT, 2012, p.20-21). Além disso, enquanto a globalização motivou cortes de gastos com bem-estar nos estados europeus, foi um fator de expansão na RPC (SCHMIDT, 2012, p.22). Outras variáveis presentes no cenário ocidental aplicam-se apenas parcialmente para o caso chinês. Apesar do malogro dos modelos analíticos tradicionais, a autora considera inegável que um sistema de *welfare* tem avançado no país (SCHMIDT, 2012, p.34).

De acordo com Stepan (2008, p.8), para explicar o surgimento e a evolução dos WS, duas abordagens científicas prevalecem: o funcionalismo e o institucionalismo. A primeira desenvolveu-se nas ciências sociais no século XX fortemente influenciada pelas ciências naturais e pelas teorias estruturais. Seus representantes dividiram-se em duas principais correntes. A "lógica do industrialismo" entendia o WS como uma resposta funcional aos problemas sociais gerados com as mudanças estruturais do industrialismo. A "lógica das economias de mercado", segundo Stepan, interpretava o WS como um meio de corrigir as falhas de mercado que ameaçavam a reprodução humana. Os funcionalistas foram criticados, principalmente, por desconsiderarem fatores políticos, históricos e culturais (STEPAN, 2008, p. 10). Além disso, a globalização, a partir da década de 1990, passou a dificultar a

coordenação de políticas econômicas e sociais, exercendo pressão determinante para a deterioração dos WS europeus. Mostrou-se necessário adicionar essa variável exógena à abordagem.

A segunda escola de pensamento citada por Stepan (2008, p. 11) teve grande influência sobre a comunidade científica nos anos 1880. O Novo Institucionalismo, através de diferentes vertentes, segundo o autor, levantou questões importantes para o estudo do WS, tais quais o papel da cultura e da religião na determinação das políticas sociais ou a influência sobre o presente de decisões de política tomadas no passado (os conceitos de "*path dependence*" e de inércia política). A despeito das críticas, referentes principalmente a questões metodológicas, o institucionalismo permanece dominante no estudo do tema. Seu representante mais citado, Gosta Sping-Andersen (1991) estabelece três matrizes ou padrões de WS, um liberal ou residual (EUA, Canadá e Austrália), outro conservador ou corporativista (Áustria, França, Alemanha e Itália) e, finalmente, os WS socialdemocratas (Escandinávia). Os fatores causantes dos WS e suas diferenças, segundo o autor, são a natureza da mobilização de classe, as estruturas de coalizão política de classe e o legado histórico da institucionalização do regime. Nas conclusões, enfatiza que a vigência ou durabilidade dos WS está vinculada à capacidade diferenciada de colar as classes médias aos trabalhadores menos qualificados (gerando "lealdades" por parte da classe média) sem poupar esforços para ofertar altos níveis de bem-estar. Não descarta a existência de WS em experiências socialistas, citando os países da antiga Europa Oriental. Embora seu foco seja os países capitalistas, reconhece que os fatores produtores desses padrões estatais são gerados numa difusa e complexa fronteira entre as forças capitalistas e socialistas.

A inclusão da perspectiva histórica foi outra contribuição do institucionalismo para o debate. Assim, um resgate histórico, ainda que breve, do desenvolvimento das políticas sociais pode libertar-nos da ótica eurocêntrica para interpretarmos a China com respeito à prática política de sua constituição milenar. Segundo Wong (2008, p.5), a percepção de que a fortuna política dos governantes depende de segurança material garantida à

população remonta ao pensamento político pré-imperial com respaldo na ideologia confucionista. Observa que no império Qing, no século XVIII, o Estado já contava com uma burocracia voltada ao serviço público instrumentalizada para uma estratégia de governo com gastos sociais. Eram gastos consideráveis que incluíam campanhas de combate à fome, educação para meninos pobres, suporte à viúvas indigentes e construção de orfanatos. Na China Imperial o *welfare* estava ligado à estabilidade política de um vasto império agrário, tanto na retórica quanto na prática (WONG, 2008, p.8; HAN & HUANG, 2019, p.392). A ideia confuciana do "bom governante", ainda que transfigurada, atravessa os tempos. A escritora americana Pearl S. Buck em "A China que eu vi", em 1970, afirma:

> O governo era sempre de preferência pelo "regulamento dos homens" e não pelo "regulamento das leis", no entanto, o povo dependia inteiramente da benevolência de seu governante. Não havia nenhuma Constituição além da que já foi mencionada aqui anteriormente, o código de ética Confuciana, e tampouco havia nenhuma restrição feita ao Imperador, a não ser a da opinião pública. Os Imperadores chineses eram humanos e conquanto cada uma das novas dinastias fosse bem iniciada com reformas firmes, eles se sucediam progressivamente, tornando-se menos enérgicos e incompetentes, até que o povo não suportasse mais essa situação e como resultado, a dinastia reinante era destituída. Confúcio disse: " Quando existem pessoas adequadas, prossegue-se uma dinastia adequada. Quando elas morrem, aquela termina". Um dos direitos inalienáveis do povo chinês era o da revolta e por meio desta arma ele podia controlar os governantes até certo ponto. A história chinesa poderia denominar-se a história das vinte e quatro rebeliões. (BUCK, 1970, pp.36 e 37).

Sander et al (2012, p.13) reconhecem três fases de desenvolvimento de política social na RPC. Nas três décadas

compreendidas entre a formação da República Popular, em 1949, até o princípio das reformas liberalizantes levadas a cabo por Deng-Xiaoping, em 1978, a lógica que guiou as políticas sociais chinesas foi a da "tigela de arroz de ferro" para as áreas urbanas, enquanto o bem-estar da população rural estava ligado à propriedade pública da terra e à dinâmica coletiva das comunas. Todos os cidadãos adultos e capazes de trabalhar eram organizados em unidades de trabalho chamadas "*danwei*", que compreendiam agências, departamentos e empresas estatais (RINGEN & NGOK, 2013, p.6). O emprego era vitalício e as *danwei* encarregavam-se de garantir saúde e pagamento de pensões a seus empregados, ativos e aposentados. O trabalho era, portanto, central para a provisão do bem-estar. Já as famílias rurais eram cobertas pelo Sistema Médico Cooperativo, financiado por fundos coletivos e subsídio governamental (XINGZHU & HUAIJIE, 1992, p.504). A cobertura, no meio rural e urbano, era quase universal. Para os grupos vulneráveis, como pessoas incapacitadas de trabalhar, sem renda ou suporte familiar, o governo fazia pagamentos em dinheiro se fossem urbanos (SANDER et al, 2012, p.16), e se fossem rurais, regulava e apoiava as comunas, ainda que de modo residual, no Sistema de Cinco Garantias, que provia alimentação, vestuário, transporte, serviço funeral e educação (HAN & HUANG, 2019, p.393). Nos anos 1950, foi introduzido o sistema de registro de moradia "*hukou*" que serviu como instrumento de controle migratório, mas acabou vinculando o acesso aos serviços públicos e ao sistema de *welfare* ao local de registro, o que tornou-se um problema à medida em que o desenvolvimento rural distanciava-se cada vez mais do urbano. A clivagem rural-urbana foi se tornando, progressivamente, o maior vão de desigualdade na RPC.

As reformas econômicas impactaram profundamente sobre a estrutura de *welfare* do período comunista e inauguraram a segunda fase das políticas sociais. Os hospitais, bem como as empresas estatais, passaram a seguir uma orientação mercadológica e, com a abertura para a iniciativa privada, os gastos do governo na área declinaram. Em 1991, o pagamento de pensões para empregados das empresas estatais passou a ser financiado por um esquema

tripartite, porém, os trabalhadores do setor privado ficaram desassistidos (SANDER et al, 2012, p.17-18). Os fundos coletivos rurais desapareceram com o colapso das comunas e o Sistema Médico Cooperativo desintegrou-se (XINGZHU & HUAIJIE, 1992, p. 505). A função da terra de sustentar o bem-estar social rural enfraqueceu-se, demandando um maior papel das famílias (HAN & HUANG, 2019, p.396). O cuidado filial, traço cultural visto como obrigação tácita pelo povo chinês, sempre teve papel importante na assistência da população idosa (HAN & HUANG, 219, P.392). Contudo, três fatores tornaram a estrutura familiar disfuncional nesse sentido: o aumento da expectativa de vida, a política do filho único adotada em 1979 (ambos contribuindo para o envelhecimento da população) e o êxodo da população rural jovem em busca de trabalho nos centros urbanos (SANDER et al, 2012, p.18). Quanto ao êxodo, os jovens que conseguiam a mudança de registro *hukou* obtinham acesso ao bens públicos e ao *welfare* oferecido nos grandes centros, contudo, aqueles que não conseguiam passavam a viver uma espécie de clandestinidade, sofrendo a desassistência. O desemprego começou a se tornar um problema após as reformas e o governo respondeu com a criação do seguro-desemprego, em 1986, e de um sistema de reemprego, em 1995, para os trabalhadores demitidos das estatais (SANDER et al, p.19). No entanto, ambas as medidas atendiam apenas aos trabalhadores do setor público. O presidente Deng Xiaoping teria declarado "deixemos que alguns enriqueçam primeiro", relegando a redistribuição da renda ao efeito "*trickle down*" da economia. Porquanto esse efeito não ocorreu, a preocupação com as desigualdades produzidas ou aprofundadas pelas reformas foi se tornando central na agenda de governos subsequentes.

Foi, portanto, em um cenário em que as desigualdades de renda e de acesso ao *welfare* passaram a ameaçar a estabilidade social que se deu a terceira fase de desenvolvimento de políticas sociais na RPC, com uma mudança estratégica que inicia nos anos 1990 mas fica explícita a partir de 2003 (SANDER et al, 2012, p.19). O foco no crescimento ampliou-se para abarcar questões de desenvolvimento sustentável e igualitário. Segundo os autores,

a partir de 1998, implementou-se um sistema de saúde urbana unificada com contribuição compulsória de trabalhadores e empregadores. Em 2007, um programa de seguro de saúde passou a abranger desempregados, pessoas em regime de trabalho flexível, trabalhadores migrantes e crianças pobres. Gradualmente, o sistema de pensão urbano foi se expandindo de um público restrito, ligado às empresas estatais, para uma abrangência universal. No meio rural, um fundo de saúde financiado parte pelo governo, parte pelos residentes foi estabelecido em 2002. Contudo, o campo permanece com um sistema de pensões fragmentado, altamente privatizado e de baixa cobertura. No que tange à assistência social, desde 1999, um esquema de Padrão Mínimo de Vida financiado pelo Estado e voltado à população urbana em vulnerabilidade tornou-se uma ferramenta importante de combate à pobreza. Em 2006, esse esquema foi estendido para o campo.

A Terceira Sessão Plenária do 16_0 Comitê Central, em outubro de 2003, lançou um documento que endossou as idéias de ""colocar as pessoas como ponto principal ao estabelecer um conceito de desenvolvimento abrangente, coordenado e sustentável e promover um desenvolvimento econômico, social e humano"" (tradução nossa, FEWSMITH, 2004, p.3). Tais ideias definem o que posteriormente foi chamado de "Conceito de Desenvolvimento Científico" e serviriam como meio de alcançar uma "sociedade harmoniosa", expressão anunciada pelo secretário-geral do PCC, Hu Jintao. Esse novo paradigma engloba questões relativas ao desenvolvimento rural, à mitigação das desigualdades regionais, à ciência e tecnologia e à ecologia (FEWSMITH, 2004, p.2), demonstrando uma superação da racionalidade da eficiência voltada ao mero crescimento econômico.

De acordo com o *China Labour Bulletin* (2016, p.2), a Lei de Seguridade Social, de 2011, determinou que empregados e empregadores contribuam, em diferentes taxas, para fundos de pensão, habitação, seguro-desemprego e seguro médico. Empregadores deveriam contribuir também para os fundos de acidentes do trabalho e de seguro-maternidade. Os benefícios de seguridade social deveriam ser acessados pelos trabalhadores ao

mudarem-se de local de residência, porém, segundo o boletim, dificuldades técnico-burocráticas impedem que isso aconteça e o grupo dos trabalhadores rurais migrantes permanece desamparado. O boletim ressalta que a lei, na prática, não tem sido cumprida pelos empregadores, o que tem provocado greves e protestos. Reporta que, em 2015, um novo plano de pensão buscou equalizar os sistemas público e privado, retirando vantagens garantidas por décadas a funcionários públicos e outros empregados do setor, como subsídios e a isenção de contribuição para professores. O boletim conclui que, depois das reformas liberalizantes, o governo chinês foi gradualmente relegando para o setor privado o financiamento dos fundos de seguridade social aos trabalhadores. No entanto, os governos dos municípios e províncias têm falhado ao fazer cumprir a lei, de modo que ""empregadores frequentemente ignoram suas obrigações legais e continuam seus negócios normalmente, geralmente com conivência oficial"" (tradução nossa, CHINA LABOUR BULLETIN, 2016, p. 13).

Uma explicação para este problema diz respeito à distribuição das responsabilidades entre governo central e unidades subnacionais. De acordo com Mok e Qian (2019, p.101-103), há um regionalismo na distribuição do bem-estar no país relacionado à vontade política e à capacidade fiscal e de implementação de políticas de cada município e província. Calculam que esses níveis administrativos arcam com 70% dos gastos totais do governo e, assim, acabam adaptando suas políticas para atender a objetivos próprios de crescimento econômico e alocação de recursos fiscais para propósitos produtivos. Desse modo, ainda que o governo central anuncie uma mudança paradigmática em busca da "sociedade harmoniosa" e aumente seus gastos nesse sentido, o sistema de bem-estar chinês permanece produtivista, moldado pelas prioridades dos governos subnacionais. Os autores demonstram que os gastos com educação e saúde são maiores quanto melhor for a condição econômica e maior for o setor formal de cada local (MOK & QIAN, 2019, p.111). Em outras palavras, os governos locais, como principais atores na provisão de bem-estar social, seguem a lógica da segunda fase do desenvolvimento

das políticas sociais na China, que premiava os setores e locais mais produtivos, indo na contramão dos objetivos redistributivos anunciados pelo governo central.

Para superar essas dificuldades e trilhar o caminho para o *Welfare State*, inscrito no conceito de Desenvolvimento Científico, a RPC deverá reafirmar sua autoridade e responsabilidade sobre as relações de trabalho. Oficialmente anunciado, o "Sonho Chinês" é de tornar-se uma das nações mais desenvolvidas do mundo até 2049, ano de comemoração do centenário da República Popular. Neste sentido, a experiência superior (enquanto uma formação econômica e social historicamente inédita) de socialismo na RPC poderá apresentar um padrão de WS novo caso consiga produzir políticas que venham a eliminar as contradições geradas pela acentuada diferenciação ocupacional e salarial inerentes à revolução das forças produtivas. A possibilidade de que a RPC apresente ao mundo uma via de desenvolvimento de bem-estar superior depende da superação dos problemas gerados no mundo do trabalho pelos novos padrões industriais.

3 – O que a RPC tem a nos dizer?

Nesta seção, apontamos algumas lições que países em desenvolvimento podem retirar da experiência chinesa. Sua trajetória econômica e social ascendente, em contraste com os países da América Latina, apresenta fortes traços de permanência durante pelo menos quatro décadas. Os fundamentos desse desempenho notável incluem o planejamento e a condução estatal da estratégia de crescimento e transformação mediante financiamento estatal robusto, participação estatal nos ramos mais dinâmicos da indústria e forte investimento estatal em infraestrutura, sem perder de vista que são os chineses os principais destinatários dos resultados econômicos. Nesse sentido, a RPC é a síntese, estágio superior, das experiências asiáticas de desenvolvimento em virtude da profundidade das condições de acumulação de capital decorrentes de sua imensa população e de seu grande e instigante território. Fique claro que seu caráter "sintético" se deve ao fato de que sob

as condições de comando estatal a RPC possui uma dinâmica interna muito profunda que, em última instância, determina o comportamento dos grandes componentes da renda nacional. Sob o socialismo a RPC realizou uma reforma agrária que permitiu a sobrevivência e desenvolvimento digno da população rural e contribuiu para regular a pressão demográfica em direção aos centros urbanos. Ainda hoje a população rural chinesa é superior à população total da América Latina.

Qualquer que seja o veredito para o desenvolvimento chinês, se socialista ou capitalista, diverge dramaticamente da trajetória brasileira, que seguiu à risca os mandamentos do Consenso de Washington e não compreendeu as conexões entre projeto de desenvolvimento nacional, indústria e competição. O Brasil abdicou de agregar valor à riqueza que produz, como ilustram os processos de desindustrialização e reprimarização da economia e, ainda, achou que privatizar e internacionalizar o colocaria num mundo de mercados perfeitos movidos pela mão invisível.

Enquanto a RPC vem incluindo em seus Planos Quinquenais o compromisso com a redução das desigualdades, principalmente através do desenvolvimento de seu sistema de *welfare*, no Brasil vigora desde 2017 a Emenda Constitucional que limita os gastos públicos por vinte anos. Além do retrocesso em políticas sociais e do avanço da precarização do trabalho, as políticas econômicas justificadas por um discurso de necessidade de ajuste fiscal têm ido na contramão da criação de emprego e de renda. À crise econômica brasileira soma-se uma crise política que coloca em cheque a democracia representativa e evidencia a fragilidade das instituições.

Embora a RPC seja criticada por não se configurar como uma democracia, pelo menos no sentido que essa palavra tem no Ocidente, o Exército do Povo e o Partido Comunista Chinês têm moral junto à sociedade devido a uma história de lutas ao lado dos camponeses e do povo, ajudando na identificação de problemas e agindo na sua solução. Não se trata de associar mecanicamente o exercício do poder à corrupção -como gostam de afirmar os liberais ocidentais- mas, pelo contrário, focalizar como se

produzem as conexões entre os dirigentes e a sociedade e entender suas metamorfoses ao longo do tempo. Entende-se, portanto, que a longevidade do regime está relacionada à capacidade de reinventar essas relações conforme avançam o desenvolvimento das forças produtivas e as necessidades sociais.

Ao pensar o Brasil, novamente nos assaltam os contrastes. A falta de condução de um projeto nacional coabita com um corpo estatal patrimonialista, fragmentado em grupos de interesse e parentesco, deixando as massas trabalhadoras à mercê da desigualdade e da injustiça produzidas por um regime capitalista rentista e internacionalmente submisso. Atualmente, isto se constata no realinhamento com os Estados Unidos do "nacionalista" Trump e, simultaneamente, numa política de afastamento do campo inovador de negociação e cooperação Sul-Sul, no âmbito do BRICS. Seguido por outros países da América do Sul, o Brasil parece desconhecer as possibilidades que se abrem através do que se convenciona chamar de "mundo pós ocidental", com potencias emergentes e novas iniciativas diplomáticas, descontinuando assim, o que parecia ser um caminho, na década passada, com grande impacto regional, em que o Brasil parecia alcançar protagonismo internacional.

Enquanto isso, a RPC avança em projetos supranacionais e intenso ativismo diplomático, tendo anunciado, em 2017, um extenso plano de investimentos que envolve 65 países. O *One Belt One Road* compreende um conjunto de obras a ser implementado nos próximos 40 anos, de portos e ferrovias, a gasodutos e centros de distribuição. Se concretizado, contribuirá para reduzir as desigualdades regionais internas e ampliar a integração do território, além de impulsionar as exportações e internacionalizar o *renmimbi*. Independente da efetivação futura dos planos anunciados nos discursos e endossados na redação dos Planos Quinquenais, a RPC deve ser tomada como modelo para o Brasil no sentido da recentralização do Estado como planejador, condutor e financiador do desenvolvimento econômico, seguindo um projeto genuíno e não mera repetição ou cópia do que vem de fora.

Considerações finais

Sem a pretensão de esgotar a análise dos temas propostos, este artigo vislumbrou o regime de produção, a burocracia, o sistema de bem-estar e o planejamento econômico na RPC. Para além das insuficiências, é preciso dizer que, para os autores, a República Popular da China hoje atualiza o que parecia enterrado quando da queda do muro de Berlim. O socialismo enquanto alternativa civilizatória renasce, numa era em que as guerras militares e comerciais indicam a decadência das instituições supranacionais do pós guerra e sua diplomacia, em que o limbo e condenação dos imigrantes vindos de regiões e países da periferia mundializada à força tensiona sistemas de proteção social já abalados por mudanças tecnológicas, em que o desemprego, a informalidade e a submissão financeira perpassam as relações capitalistas.

Ao mesmo tempo, o desenvolvimento das forças produtivas e a espetacular urbanização, como em outras experiências de desenvolvimento, desatou uma espiral de desigualdade na RPC. Os dirigentes chineses sabem que o aprofundamento destas tendências pode debilitar a longevidade do regime e, se isto ocorrer, de nada terá servido a forte ascendência estatal na acumulação de capital, os planos de crédito, o sistema *hukou* e outras especificidades da "cara chinesa". No âmbito de uma trajetória socialista (em sua fase primária), nos últimos quarenta anos a RPC enveredou pela construção de uma impressionante sociedade salarial. Esta dimensão, talvez superando a harmonia confucionista e a centralidade da instituição familiar, coloca para o Estado a tarefa de articular os ciclos de vida dos indivíduos da sociedade na construção de um sistema chinês de seguridade social. Sob a ótica do socialismo enquanto um modo de produção superior, a RPC não poderá se contentar com a oferta de um pacote mínimo ou corporativo de proteção social, terá que induzir ativamente a ascensão social e, assim, solidarizar os vários mundos do trabalho. São desafios relativos à superação das artimanhas do capital e, não menos importante, a tornar menos importantes os controles políticos e burocráticos sobre a sociedade: está em jogo (sempre) o reino da liberdade.

Não é consensual o que o Brasil aprendeu da experiência histórica da humanidade, menos ainda do novo parceiro chinês. Mas a esperança de que, em algum momento, o país ingresse num ponto de inflexão, e passe a acreditar num projeto de desenvolvimento com "cara brasileira", não deve capitular diante dos oportunistas do pensamento único.

Referências

CHINA LABOUR BULLETIN (Hong Kong) (Org.). **China's social security system.** 2016. Disponível em: <http://www.clb.org.hk>. Acesso em: 8 mar. 2018.

DEUTSCHER, I. **Marxismo, guerras e revoluções**: ensaios de quatro décadas. São Paulo: Editora Ática, 1991.

ESPING-ANDERSEN, G. **As Três Economias Políticas do Welfare State**. São Paulo: Lua Nova n. 29, Setembro 1991.

ESPING-ANDERSEN, G. Publico, Privado, Solidaridades Intermédias. In: PENNACCHI, L. **Las Razones de la Equidad**. Buenos Aires: Editorial Losada, 1999.

FAUSTO, R. **Caminhos da Esquerda**: elementos para uma reconstrução. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

FEWSMITH, J. Promoting the Scientific Development Concept. **China Leadership Monitor**, Standford, v. 11, p.1-10, 30 jul.

JABBOUR, E. **China Hoje**: projeto nacional, desenvolvimento e socialismo de mercado. São Paulo: Anita Garibaldi: Fundação Maurício Grabois; Paraíba: EDUEPB, 2012.

LIPING SUN. **Hacia donde v ala sociologia china?** Diálogo Global 2.4 Newsletter. Asociación Internacional de Sociología. ISA. Volúmen 2 Número 4. Mayo 2012.

NOGUEIRA, I. **Estado e Capital em uma China com Classes**. Texto para discussão 029 IE – UFRJ, RJ, 2017.

RINALDI, A. Tempos, Servicios y Redistribución de las Oportunidades. In: PENNACCHI, L. **Las Razones de la Equidad**. Editorial Losada, Buenos Aires, 1999.

SCHMIDT, S. **China - A Welfare State?:** The Development of the Welfare Effort in a multi-dimensional Context. 2012. 47 f. TCC (Graduação) – Curso de Public Administration – European Studies, Faculty Of Management And Governance, University Of Twente, Enschede, 2012.

STEPAN, M. **The development of the Chinese Welfare State and the prospects of EU Policy Diffusion.** 2007. 102 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de International Public Management And Public Policy, Department Of Public Administration, Erasmus University Rotterdam, Rotterdam, 2008.

WONG, R.. Historical Lessons About Contemporary Social Welfare: Chinese Puzzles and Global Challenges. **Brooks World Poverty Institute Working Paper**, University Of Manchester, v. 58, p.1-17, nov. 2008.

MOK, Ka Ho; QIAN, Jiwei. A new welfare regime in the making? Paternalistic welfare pragmatism in China. **Journal Of European Social Policy**, [s.l.], v. 29, n. 1, p.100-114, 26 abr. 2018. SAGE Publications. http://dx.doi.org/10.1177/0958928718767603.

HAN, Yangdi; HUANG, Jin. Evolution of social welfare in rural China: A developmental approach. **International Social Work**, [s.l.], v. 62, n. 1, p.390-404, 13 set. 2017. SAGE Publications. http://dx.doi.org/10.1177/0020872817731140.

RINGEN, Stein; NGOK, Kinglun. What Kind of Welfare State is Emerging in China? [Working Paper No 2]. **United Nations Research Institute for Social Development**, Geneva, Suíça.

SANDER, Anne; SCHMITT, Christopher; KUHNLE, Stein. Towards A Chinese Welfare State? Tagging The Concept Of Social Security In China. **The Perspective Of The World Review**, [s.l.], v. 4, n. 2, p.9-35, ago. 2012.

XINGZHU, Liu; HUAIJIE, Cao. China's Cooperative Medical System: Its Historical Transformations and the Trend of Development. **Journal Of Public Health Policy**, [s.l.], v. 13, n. 4, p.501-511, jun. 1992.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656200

Luta pelo ambiente: ONGs ambientalistas e protestos na China contemporânea

Mariana Delgado Barbieri[1]

Resumo: As transformações sociais, econômicas e políticas, na década de 1980 na China, geraram a intensificação da degradação ambiental. Nesse contexto, a consolidação da sociedade civil e das organizações sociais permitiram o surgimento das ONGs ambientalistas, responsáveis por mobilizar a população em prol da questão ambiental. A fraca atuação das ONGs nos anos 90 é sucedida por importantes alterações no movimento a partir dos anos 2000, com aumento no número de protestos, com novas características, exercendo maior pressão nas decisões governamentais. A nova revisão da legislação ambiental de 2015 indica a incorporação dos novos atores sociais nas políticas governamentais, propiciando uma governança ambiental mais efetiva. O artigo faz uso da revisão de literatura para compreender a problemática acerca da luta pelo ambiente na China Contemporânea, reconhecendo os principais elementos das diversas fases que se desenvolveram a partir dos anos 1990.

Palavras-chave: China. Movimento ambientalista. Protestos ambientais. Política ambiental.

Fighting for the environment: Environmental NGOs and protests in contemporary China

Abstract: The social, economic, and political transformations in the 1980s in China have led to the intensification of environmental degradation. In this context, the consolidation of civil society and social organizations allowed the emergence of environmental NGOs, responsible for mobilizing the population in favor of environmental issues. The poor performance of NGOs in the 1990s was followed by

[1] Doutoranda em Ambiente e Sociedade (NEPAM/UNICAMP). Pesquisadora do LABGEC (Laboratory of Social Dimensions of the Global Environmental Changes in the Global South (NEPAM/UNICAMP), do Grupo de Estudos Brasil - China (Reitoria/UNICAMP) e membro da RBCHINA (Rede brasileira de estudos sobre a China). E-mail: marianabarb@yahoo.com

major changes in the movement since the 2000s, with an increase in the number of protests, with new characteristics, putting greater pressure on government decisions. The new revision of the environmental law, in 2015, indicates the incorporation of new social actors in the government policies, propitiating a more effective environmental governance. The article use literature review to understand the problematic about the struggle for the environment in Contemporary China, recognizing the main elements of the various phases that have developed since the 1990s.

Keywords: China. Environmental movement. Environmental protest. Enviromental policy.

Lucha por el médio ambiente: ONGs ambientalistas y protestas em la China contemporánea

Resumen: Las transformaciones sociales, económicas y políticas en la década de 1980 en China han llevado a la intensificación de la degradación ambiental. En este contexto, la consolidación de la sociedad civil y las organizaciones sociales permitió el surgimiento de ONG ambientales, responsables de movilizar a la población en favor de los problemas ambientales. El pobre desempeño de las ONG en la década de 1990 fue seguido por importantes cambios en el movimiento desde la década de 2000, con un aumento en el número de protestas, con nuevas características, que ejercen una mayor presión sobre las decisiones gubernamentales. La nueva revisión de la legislación ambiental de 2015 indica la incorporación de los nuevos actores sociales en las políticas gubernamentales, lo que propicia una gobernanza ambiental más efectiva. El artículo hace uso de la revisión de la literatura para comprender la problemática de la lucha por el medio ambiente en la China contemporánea, reconociendo los elementos principales de las diversas fases que se han desarrollado desde la década de 1990.

Palabras clave: China. Movimiento ambientalista. Protestas ambientales. Política ambiental.

Introdução

A década de 1980 é responsável por propiciar o cenário em que surgem inúmeras transformações fundamentais na sociedade chinesa: urbanização, intensa industrialização, privatizações, crescimento econômico, abertura do país ao exterior, mas também protestos diversos, consolidação da sociedade civil, novas desigualdades, influência de valores e culturas ocidentais, aumento exponencial da degradação ambiental, ligada diretamente à

intensa poluição do ar, do solo, dos recursos hídricos, assim como desmatamento, erosão e perda de solos agricultáveis. Tal conjunto de fatores leva ao surgimento das primeiras organizações não-governamentais (ONGs) ambientalistas, em 1994, acompanhando as mobilizações da sociedade civil contra o aumento da poluição do ar, desmatamento e contaminação da água.

Esse artigo propõe identificar o desenvolvimento histórico das ONGs ambientalistas e dos protestos ambientais, a partir da reconstrução baseada em fontes primárias e secundárias. Para tanto, acessamos legislações, relatórios governamentais, mas também artigos científicos e estudos de caso, principalmente produzidos por chineses, além de material divulgado pelas ONGs e notícias de jornais[2].

O artigo busca compreender e apresentar os diversos momentos importantes na consolidação da luta pelo ambiente, conduzida a partir da expansão da sociedade civil chinesa e do crescimento do movimento ambientalista, fatos ocorridos nos últimos 30 anos, que propiciaram uma governança ambiental[3] mais efetiva, isto é, com aprimoramento das instituições e atores envolvidos no processo de governança, buscando viabilizar a participação dos atores e responder às demandas e problemas ambientais com maior eficiência.

---

[2] Esse artigo é resultado parcial da pesquisa de doutorado em Ambiente e Sociedade, conduzida no IFCH/NEPAM/UNICAMP, "Sociedade Civil, Estado e questão ambiental na China contemporânea" (Bolsa CAPES).

[3] "A governança ambiental se refere ao conjunto de processos regulatórios, mecanismos e organizações através dos quais os atores políticos influenciam as ações e resultados ambientais envolvendo múltiplos seguimentos da sociedade como as instituições governamentais, comunidades, empresas e a sociedade civil organizada. O tema de governança ambiental tem surgido, com frequência, nas discussões acadêmicas, como 'uma categoria-chave' no campo semântico que recobre a discussão sobre desenvolvimento sustentável, alinhada a outras como negociação, participação, parceria, sociedade civil organizada, etc'" (Silva; Fraxe, 2012, p. 270).

Transformações sociais e novas formas de organização

A China contemporânea é resultado direto do chamado Plano das Quatro Modernizações, implementado a partir de 1978, que abrangia a agricultura, indústria, ciência & tecnologia e defesa nacional. Foi aprovado pela Constituição do Partido e pela Constituição do Estado, visando tornar a China um Estado moderno até 2020. A ideia central era modernizar a sociedade chinesa em suas várias vertentes, sem alteração do comando político (HSÜ, 2000).

Como consequência de sua implementação a China vivencia ao longo da década de 1980 uma ampla gama de transformações, responsáveis por modelar a China contemporânea. A liberalização e modernização da economia foi estimulada a partir de mudanças na agricultura, que deixou de ser comunal e passou a ser um empreendimento individual ou de pequena coletividade, com a implementação do sistema de responsabilidade familiar (LULL, 1992). Tal alteração impacta diretamente na organização social do meio rural: o fim da década de 1970 marca o aumento da iniciativa local e da responsabilidade dos trabalhadores. Permite a venda da produção no mercado aberto, a preços não controlados pelo governo. Com liberdade para venda há o estímulo à maior produção, surgindo um mercado que emprega mão-de-obra, e essa mão-de-obra assalariada deseja consumir os novos produtos que começaram a surgir no mercado (SPENCER, 1995).

Ao mesmo tempo a China vivenciava alterações em suas indústrias, que deixavam de ser indústria pesada, expandindo a produção de bens de consumo (LULL, 1992). A privatização também avançou significativamente desde 1978, influenciada diretamente pela industrialização e modernização, em oposição à tendência estatizante que predominou a partir dos anos de 1950, após a Revolução de 1949, alterando a configuração industrial até então estatal, com baixos salários (PINHEIRO-MACHADO, 2013).

As cidades passam a se organizar de novas maneiras, alcançando níveis de vida similares aos dos países industrializados

(Europa e Estados Unidos), com possibilidades de consumo, maior nível de instrução, mais oportunidades de emprego (SANJUAN, 2009). O rápido crescimento econômico elevou a renda de toda a população, entretanto em velocidade e intensidade diferente, ampliando a desigualdade social. Conforme afirma Dunford: "A reforma chinesa traz prosperidade sem criar perdedores, embora os proveitos sejam muito desiguais" (DUNFORD, 2015, p. 227).

A modernização atinge então as diversas esferas da vida social chinesa, a partir da liberalização da economia e da inserção da China nos fluxos da globalização. Com isso os chineses começaram a ousar pensar em mudanças políticas, influenciado diretamente pela atmosfera liberal da economia e da cultura (LULL, 1992). O avanço dos direitos individuais, representados pela liberdade de consumo e de escolhas de vida passam a formar a base para protestos e resistências, assim como objeto de luta política (YANG, 2002). "Pode-se ver nas mutações atuais uma simples modernização e, por maioria de razão, uma mera ocidentalização da sociedade" (SANJUAN, 2009, p. 14), entretanto apesar das mutações há continuidades que sobrevivem, como o primado da família, base do confucionismo que molda a China há séculos.

A modernização afeta as instituições, que procuram se adequar aos novos padrões sociais. "Surgiram formas de democratização local em algumas zonas rurais, bem como em alguns bairros urbanos" (SANJUAN, 2009, p. 14). Observou-se uma retração do poder estatal sobre a economia, a mobilidade social, e outras áreas de proteção social dos indivíduos, com redução do controle ideológico, com o surgimento das eleições nos níveis locais, com distribuição de poder entre outras esferas, principalmente no nível local, que conquistou maior autonomia. Houve também a formação de associações, a consolidação de um sistema legal, a entrada da China em acordos e organismos internacionais. Todas essas transformações claramente sinalizam a adaptação e o esforço em modernizar a economia, a esfera social e cultural (YU, 2007).

É nesse contexto que a sociedade civil chinesa vai se consolidar. A concepção chinesa de sociedade civil apresenta

algumas diferenças em relação às noções ocidentais comumente utilizadas, em virtude de particularidades históricas, políticas e sociais. O termo mais utilizado é *minjian shehui*, que poderia ser traduzido como espaço social autônomo, e identifica a existência de organizações populares ou não-governamentais, que atuam a partir da mobilização e participação popular em uma esfera pública, onde os indivíduos podem opinar e debater sobre questão públicas, livres do controle direto do Estado. Entretanto, alguns autores utilizam o termo *shimin shehui,* algo próximo de "sociedade de cidadãos" ou sociedade urbana, e está diretamente ligada aos processos de urbanização e comercialização que promoveram uma modernização da China, além da noção de direitos civis vinculada ao termo cidadão. Mais recentemente, em 2005, a Universidade de Beijing passou a empregar *gongmin shehui*, o termo mais próximo de sociedade civil, no qual se enfatiza a consciência pública e cívica, a partir de uma cultura participativa que permite a construção de uma cidadania chinesa (Chan, 2009; Yu, 2007; Tai, 2006). Tal alteração na nomenclatura acompanha um processo de aceitação e lapidação da noção de sociedade civil enquanto categoria apta a ser utilizada na compreensão das transformações da China.

Nesse contexto histórico e social, houve um grande crescimento econômico, acompanhado do adensamento populacional e da intensificação do consumo energético, gerou um aumento vertiginoso da poluição e na emissão de gases de efeito estufa (GEE), atuando diretamente nas atuais mudanças climáticas sentidas em todo mundo. Dados de 2008 mostram que a China já era responsável por 23% da emissão mundial de GEE, com crescimento de 5% ao ano, sendo então considerada uma *potência climática,* que juntamente com EUA e Rússia contribuem com 60% das emissões de GEE (Viola, 2010). O aumento da queima de carvão, principal fonte de energia na China, relaciona-se diretamente com o aumento da poluição e eleva os índices de gases tóxicos e material particulado, afetando localmente a saúde da população e contribuindo globalmente com as mudanças ambientais (IPCC, 2007; IPCC, 2013).

Tal volume de emissões impacta diretamente na qualidade de vida da população chinesa, tornando-se um grave problema de saúde pública. Estima-se que mais de 366.000 pessoas por ano morrem em virtude dos índices de poluição, e esse número pode chegar 1,3 milhão de mortes em 2030, se os índices não abaixarem (SHUXIAO, 2016). Outras instâncias da vida social também são diretamente afetadas, com suspensão de atividades escolares e fabris, proibição da circulação de veículos, paradas no funcionamento das usinas de carvão, tudo em decorrência dos altos índices de poluição.

Ativismo e questão ambiental

O ativismo ambiental e o surgimento das organizações não-governamentais (ONGs) ambientais emergem nessa conjuntura de intensas transformações econômicas, políticas e sociais, no início da década de 1990.

Com as fortes inundações ocorridas no verão de 1991 e centenas de vidas perdidas o governo chinês percebe que necessita de ajuda internacional para recuperar as perdas calculadas em mais de US$ 7 bilhões. Assim, permite a instalação no país de diversas ONGs internacionais que objetivavam a reconstrução das áreas destruídas. Esse episódio marca formalmente o início de um novo período, em que paulatinamente o governo da China se abre para a atuação não governamental, permitindo que diversos movimentos sociais passassem a atuar no interior da sociedade, fortalecendo a sociedade civil e intermediando a relação desta com o Estado (HOWELL, 1995).

As ONGs ambientalistas, como a *Friends of Nature, Global Village of Beijing, Chongqing Green Volunteers*, entre outras, se aproveitam desse novo momento, no qual o Estado permite paulatinamente a ação de ativistas, depois de um período de intensa repressão por ocasião das manifestações de Tian'anmen em 1989, quando a sociedade chinesa foi silenciada e intelectuais, ativistas, diferentes atores sociais proibidos de incitar a população a demonstrar seus anseios e interesses, numa forte contenção das

ideias contrárias ao governo ou que suscitassem qualquer tipo de mobilização popular (WU, 2009).

O surgimento das primeiras ONGs ambientais coincide com novos planos do Estado chinês frente à problemática ambiental. Após a Rio 92 (Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e Desenvolvimento), o governo central chinês passou a idealizar uma política econômica e ambiental que demonstrasse preocupação com o bem-estar humano, proteção do meio ambiente, buscando elaborar formas de obter um desenvolvimento econômico que permitisse o equilíbrio ambiental, pensando nas gerações futuras. Nesse sentido, a China se antecipou às pressões do movimento ambientalista, e antes que esse se consolidasse o aparato governamental já demonstrava preocupação com a agenda climática e ambiental (FERREIRA; BARBI, 2012). Alguns analistas defendem a ideia de que esse fato pode ter evitado, posteriormente, um enfrentamento direto entre as ONGs e a política governamental, afinal o governo ao tomar a dianteira se mostra preocupado com a questão ambiental (ainda que apenas no plano teórico e legislativo) e se posiciona de maneira defensiva frente às reivindicações e questionamentos das ONGs (HO, 2001; KUEN, 2008).

Nesse contexto se estabelece a primeira ONG ambientalista, a FoN (Friends of Nature), responsável pela divulgação da questão ambiental enquanto um problema primordial a ser enfrentado pelo Estado. Com forte apoio de ativistas internacionais, diversos debates são promovidos, e pouco a pouco há um fortalecimento do movimento ambientalista (WU, 2009). Seguindo os passos dessa organização, na segunda metade da década de 1990 outras organizações são constituídas, alcançando o número de 18 organizações formais atuando em Pequim até o ano de 1996 (XIE, 2011).

Durante toda década de 1990 e início da década de 2000, as ONGs se concentram principalmente em Beijing e Shanghai, mas com difusão restrita no restante do país. Ademais, há uma fragmentação no movimento e a ausência de constituição de uma articulação capaz de agir nacionalmente e representar interesses da sociedade chinesa como um todo (WU, 2009; XIE, 2011).

Analisando a atuação ambientalista nos anos de 1990 podemos inferir que naquele momento vivia-se sob um *ambientalismo autoritário*, no qual o Estado formulava a política ambiental de maneira *top-down*[4], reprimia os protestos e não incorporava as reivindicações da população. Sem poder atuar livremente, o movimento ambientalista acaba se moldando ao *ambientalismo autoritário*, evitando uma atuação política direta, que seria reprimida, buscando brechas na legislação que permitissem a consolidação do movimento (GILLEY, 2012). Com isso, o movimento ambientalista não questiona as políticas estatais, evitando o confronto político direto. Peter Ho (2001) defende, então, que o que temos na China é um ambientalismo dotado de delicadeza e suavidade, já que foge dos conflitos políticos e é praticado à distância das direções políticas. Dessa forma, o movimento ambientalista empenha-se em orientar o público em vez de culpa-lo, e tenta ajudar o governo em vez de reclamar sobre ele, evitando métodos extremistas, na tentativa de cortejar o governo e conseguir aprovação para suas ações, que visam influenciar a formulação de políticas.

Avanços e oportunidades

Após uma década de fraca atuação e articulação política, as ONGs ambientalistas, a partir do apoio das ONGs internacionais e também das mídias sociais (fortalecidas a partir da expansão da internet e da televisão), iniciam os anos 2000 com conquistas importantes. Se na década de 1990 a ideia central era de que a política é mais importante para a proteção ambiental do que a participação, os anos 2000 trarão a reflexão acerca de como tornar a participação mais efetiva a partir do apoio político (HONG, 2010).

[4] O modelo *top-down* preconiza que a implementação de políticas públicas se inicia com uma decisão do governo central, que determina atividades-meio para alcançar objetivos estabelecidos previamente. A implementação é competência de burocratas, a partir de comandos centralizados e hierárquicos (Rua & Romanini, 2013).

O aumento nas emissões de GEE da China ao longo dos anos 1990 levou a um aumento na responsabilidade histórica e social e fez com que o governo central chinês alterasse suas posturas nos acordos internacionais e nos planos nacionais, incorporando a dimensão ambiental como uma das bases fundamentais para o desenvolvimento futuro do país. Com isso, "as mudanças climáticas são tratadas na China como assunto tanto relacionado a uma estratégia nacional para o desenvolvimento sustentável quanto de colaboração internacional" (MOREIRA; RIBEIRO, 2017, p. 61).

É possível reconhecermos 3 fases no desenvolvimento das políticas ambientais na China: (1) o primeiro momento refere-se à criação de um sistema de comando inicial, com o estabelecimento do *Environmental Protection Bureau* (EPB) em 1974, incorporado ao *Ministry of urban and rural construction.* (2) O segundo momento, marcado pela adoção de políticas ambientais e instrumentos de governança ambiental, com criação da *National Environment Protection Agency* (NEPA) em 1990, que se torna uma *State Environment Protection Agency* em 2003. Nesse momento, a partir de 2002 há o reconhecimento da importância da participação de diversos atores sociais, como é o caso das ONGs, que participam da Rio+10, em Joanesburgo, como entidades autônomas. (3) O terceiro momento é marcado pela incorporação das abordagens científicas para a proteção e desenvolvimento ambiental, com definição de agenda voltada para a governança ambiental, com incentivo e permissão para divulgação de informação pelo governo, além de marcar uma importante mudança na condução da política nacional: desenvolvimento econômico e proteção ambiental devem ser privilegiados igualmente, e para isso deve-se buscar um modelo que integre Estado, mercado e sociedade civil na condução das políticas nacionais (RAMAN, 2016; BARBI, 2015).

Promulgada em 2003 a Lei de Avaliação de Impacto Ambiental (*Environment Impact Assessment Law – EIA)* determinava que houvesse consulta pública na formulação de políticas e nos projetos e construções com prováveis impactos ambientais. Paulatinamente tornou-se necessário maior transparência e

responsabilidade na condução desses projetos, ainda que a estrutura burocrática e governamental encontrasse meios para dificultar a divulgação dos novos projetos e leis (XIE, 2009).

Diversas outras leis, aprovadas ou revistas na década de 2000, reafirmavam e reconheciam a participação pública como componente essencial, ao mesmo tempo em que academicamente avançaram as reflexões sobre sociedade civil, sobre os diversos atores essenciais à condução da política ambiental, que ganham cada vez mais relevância nas esferas governamentais. Apesar da preocupação com a participação, "o relatório do índice de proteção ambiental chinês mostrou que mais de 40% do público não sabe como participar efetivamente das atividades de proteção ambiental" (HONG, 2010, p. 5213).

Com possibilidade de maior participação nas arenas decisórias, as ONGs ambientais sofrem grande expansão na década de 2000. As organizações populares (*grassroots*) são características dessa época e muitas vezes atuavam na ilegalidade, não se sujeitando à toda burocracia para conseguir o registro de organização. Além delas, as GONGOS (*government organized non government organization)* também se expandiram, funcionando legalmente, com apoio do governo (WU, 2009; GAO, 2013; SCHWARTZ, 2004).

As GONGOs são organizações mediadas pelo governo, seja a partir de financiamento direto ou presença de quadros do Partido em sua administração. As GONGOs são um modelo paradoxal de organização que congrega autonomia e dependência, liberdade e controle. Elas desempenham importante papel por serem privilegiadas pela presença de membros do Partido e pela íntima relação que possui com o Estado, e para isso elas se amparam na estrutura política existente (SCHWARTZ, 2004). Elas conseguem maiores verbas e boa implementação de seus projetos, auxiliando outras ONGs populares nas conquistas de seus interesses. Principalmente em áreas rurais e distantes dos grandes centros, as GONGOs conquistam maior legitimidade perante a população e às autoridades, estabelecendo relações de cooperação com as ONGs locais, possibilitando um maior sucesso

frente aos objetivos dessas organizações (XIE, 2009; SCHWARTZ, 2004). A presença desse modelo contraditório (organização não governamental organizada pelo governo) é fundamental para a ideia de *ambientalismo autoritário*, visto que na ausência de uma democracia, o governo dispõe de mecanismos de controle social e político associados à aparente liberdade de participação popular que as GONGOs possibilitam.

Dados indicam que até 2008 havia, formalmente registrados pelo Ministério de assuntos locais, 3.539 grupos ambientalistas, excluindo nessa soma as organizações formadas na internet ou as registradas como organizações econômicas. Estima-se que naquele momento mais de 2.000 organizações funcionavam de maneira ilegal, sem registro (XIE, 2011; FERREIRA; BARBI, 2012).

De maneira geral as ONGs ambientais concentram-se nas grandes áreas urbanas. Tal ocorrência está diretamente ligada ao fato de seus membros serem, em sua maioria, membros das elites políticas, intelectuais e econômicas, ou membros da nova classe média. Esses estratos sociais estão em constante circulação global, o que confere um caráter moderno e cosmopolita, além de ligá-los às ONGs internacionais e facilitar o contato com literatura e experiências estrangeiras. Tais grupos sociais reconhecem mais facilmente as ONGs enquanto representação de direitos civis contemporâneos, além de possuírem amplo acesso à informação, à internet e aos outros meios de comunicação (XIE, 2011).

A intensificação dos problemas ambientais, o aumento da poluição, a construção de usinas nucleares, a contaminação industrial, somados à fraca aplicação da legislação ambiental, motivaram o incremento no número de protestos ambientais a partir do início da década de 2000 (XUE; SHEN; ZHAO, 2018). A globalização, o fortalecimento da sociedade civil, o desenvolvimento das ONGs ambientais, além da proliferação das mídias sociais, são elementos essenciais para o aumento no número de protestos, além de componentes específicos da sociedade chinesa, como a tradição confuciana de clamar às altas autoridades para que promovam a reparação de erros (SHAPIRO, 2013).

> (...) desde 1999, a taxa média de crescimento anual dos protestos ambientais na China foi de 29%, um aumento que colocou novos desafios ao governo e à governança. De fato, os protestos ambientais compreendem a maioria das ações coletivas em larga escala na China, representando 50% dessas ações com pelo menos 10.000 manifestantes (XUE; SHEN; ZHAO, 2018, p. 190).

O incremento no número de protestos pode ser compreendido a partir da microperspectiva, focada na ação individual, e da macroperspectiva, focada na ação coletiva. A microperspectiva reconhece alguns fatores como fundamentais para compreender o engajamento ambiental: informação disponível, percepção dos riscos ambientais, reconhecimento da responsabilidade individual, interesses individuais, conhecimento prévio sobre a problemática ambiental. Já a macroperspectiva busca compreender os protestos ambientais a partir da legislação ambiental existente, traços culturais, fatores econômicos e políticos (XUE; SHEN; ZHAO, 2018). É importante destacar que os protestos ambientais raramente têm participação de ONGs. Eles ocorrem a partir da mobilização da população local, que se comunica por meio de redes sociais, marcando dia e horário do protesto. As ONGs não participam desses protestos pois entendem que tais ações podem prejudicar as conquistas obtidas junto ao governo, obstruindo os canais de comunicação criados, arriscando as licenças de funcionamento das ONGs, que caso se envolvam com atividades consideradas ilegais, podem ser cassadas.

Os protestos ambientais, entendidos como uma ação coletiva[5], são essencialmente de dois tipos: reativos ou preventivos.

[5] Na China, os protestos ambientais são entendidos como uma ação coletiva pois geralmente envolvem mais de uma pessoa. São classificados como *incidentes de massa*, pois raramente possuem autorização legal emitida por agências do governo, já que ações coletivas são vistas como incentivadoras da desordem social (Xue; Shen; Zhao, 2018). O uso da terminologia não faz referência direta a teóricos como Charles Tilly, Mancur Olson, visto que seria

São reativos quando os protestos são induzidos por uma poluição ocorrida ou um dano ambiental, isto é, eles respondem a algo que já aconteceu e solicitam reparações ou punições. Já os protestos preventivos acontecem antes do efetivo dano ambiental, eles se antecipam ao problema, e requerem uma atuação governamental de forma a evitar o dano previsto (ROOJI et al, 2016; XUE; SHEN; ZHAO, 2018). Entre os protestos preventivos destaca-se o chamado *NIMBY (not-in-my-backyard)*, que se tornou comum após protestos em Xian, em 2007, contra projetos de instalação de indústrias que fazem uso do paraxileno, um componente utilizado na produção de plástico, mas que traz alto risco à saúde humana, além de contaminação do ambiente. Os protestos preventivos se direcionam às autoridades governamentais, às empresas passíveis de causar dano ambiental, mas também visam conseguir apoio popular a partir da divulgação dos protestos nas mídias sociais.

Exemplo de protestos reativos são os protestos contra as indústrias de incineração de Wuxi, na província de Jiangsu, onde os moradores locais foram diretamente afetados pelas altas emissões de poluentes, com significativo aumento nos casos de enfisema pulmonar, câncer e mortalidade infantil (XUE; SHEN; ZHAO, 2018). Tais protestos se direcionam à empresa responsável e ao governo local, cobrando medidas imediatas para atendimento da população atingida, mas também solicitando o fechamento da empresa e mudança para local afastado das áreas residenciais.

Os protestos ambientais frequentemente encontram resistências: o governo central, na ânsia pelo constante crescimento econômico, muitas vezes tolera as indústrias poluentes, não oferecendo resistência à construção de novas plantas industriais e não fiscalizando as empresas poluentes. Ademais, muitas empresas poluidoras são empresas estatais, dificultando ainda mais a situação, visto que se o próprio governo é o responsável pela empresa, quem poderia fiscalizar e punir?

---

preciso uma análise minuciosa para compreender se seria possível utilizar as noções desenvolvidas por esses teóricos no contexto específico da China, que é tão diferente do contexto europeu e norte-americano.

Muitos protestos acabam de forma violenta, com repressão pelas autoridades locais. Xue, Shen & Zhao, (2018) sugerem que elementos como o reconhecimento dos riscos pelos moradores locais, a ausência de respostas do governo a longo prazo, métodos impróprios de lidar com os protestos, falta de clareza nas tomadas de decisões governamentais, são elementos fundamentais para desencadear um protesto violento. Nesses casos, ainda bem comuns na China, diversos manifestantes são presos e pessoas ficam feridas. Um outro fato intensifica o problema: a imprensa e as mídias sociais sofrem constante censura e não podem divulgar tais protestos e seus desfechos.

Alguns termos, como *protesto ambiental*, se utilizados para busca no site *Baidu tieba* (maior plataforma de comunicação chinesa) receberão o seguinte aviso: *Desculpe, de acordo com as leis, regulamentos e políticas relevantes, esta pesquisa está temporariamente indisponível* (抱歉，根据相关法律法规和政策，本吧暂不开放). Outra forma de censura muito utilizada é a proibição de compartilhamento de fotos a partir de regiões próximas aos protestos ocorridos. As autoridades solicitam um bloqueio no ip da região, proibindo a divulgação de imagens. Por fim, em aplicativos como o Wechat (semelhante ao Whatsapp) algumas palavras também sofrem censura, de forma a evitar a divulgação de informações sobre fatos.

Apesar da censura e do desfecho violento de alguns protestos ambientais é significativo reconhecer que na década de 2000 houve avanços nas conquistas obtidas por meio dos protestos e da participação popular. O exemplo mais conhecido é dos protestos contra a construção da hidrelétrica no Rio Nu, em contraposição à experiência dos protestos contra a construção da hidrelétrica das Três Gargantas, no início da década de 1990.

No caso da Hidrelétrica das Três Gargantas, o projeto de construção foi aprovado em 1992, apesar dos inúmeros danos ambientais e sociais vinculados ao projeto. Mais de 2 milhões de pessoas tiveram que se deslocar da área, 1300 vilarejos foram inundados, alterando completamente o ecossistema da região, não indenizando a população local, intensificando os riscos

geológicos da região (em função do peso do reservatório de mais de 40 bilhões de metros cúbicos) (LIANG, 2010; MAHER, 2010). Diversos protestos foram organizados na época de aprovação do projeto, entretanto o processo decisório "foi marcado por autoritarismo e repressão, onde contradições intragovernamentais não foram tornadas visíveis ao público e a sociedade civil contrária à usina sofreu repressão e não tinha canais para manifestação e participação no processo decisório" (FONSECA, 2013, p. 10). Em um único protesto contra o reassentamento forçado da população foram presos 179 participantes (LIN, 2007).

Apesar das manifestações contrárias, a construção da hidrelétrica foi realizada, com enormes danos ao ambiente, alterando profundamente a vida das pessoas que moravam na região, e impactando toda a região ao longo dos 600 km de extensão do reservatório da hidrelétrica.

O projeto de construção das barragens no Rio Nu foi anunciado em 2003. Naquele momento a Lei de Proteção do Impacto Ambiental havia acabado de ser aprovada, e determinava que houvesse a participação pública nas decisões desses projetos. O engajamento público, somado com as alterações na própria legislação, permitiu frear a construção das barragens:

> Já o caso do Nu River Project, reflete um momento no qual a legislação ambiental chinesa contempla um processo de licenciamento ambiental, conflitos intragovernamentais são visibilizados e a sociedade civil encontra formas de manifestação e influência no processo decisório, permitidas por um governo que cada vez mais se preocupa com sua legitimidade e adere a pactos globais para a sustentabilidade ambiental. A mobilização contrária ao Nu River Project teve sucesso em frear – pelo menos por um breve período – a construção do complexo de hidrelétricas (FONSECA, 2013, p. 10)

O exemplo das construções das hidrelétricas deixa claro alterações fundamentais entre a década de 1990 e 2000.

Se inicialmente a participação pública era impossível, ela paulatinamente conquista espaço. Disso implica a possibilidade de compreender um processo inicial de transição de um *ambientalismo autoritário* para um *ambientalismo democrático* (GILLEY, 2012). Outros exemplos de participação pública podem ser encontrados na história recente da China, entretanto um novo marco histórico surge em 2015, com a Nova Revisão da Legislação Ambiental Chinesa.

Tal atualização na legislação busca aumentar a aplicabilidade da legislação e fortalecer o controle ambiental. Dentre as principais alterações destacam-se cinco pontos fundamentais: (I) maior responsabilização dos poluidores; (II) aumento da responsabilidade dos órgãos oficiais; (III) maior divulgação de informações sobre monitoramento ambiental, qualidade ambiental, taxas de poluentes; (IV) ações judiciais de interesse público, impetradas por organizações não governamentais; (V) proteção ao denunciante (FALK; WEE, 2015).

Alteração fundamental da nova lei passa a ser a legalização e incentivo às denúncias e aberturas de processos ambientais pelas organizações não governamentais. Tal mudança é um grande avanço na legislação chinesa, afinal, até então era praticamente impossível a denúncia de crimes ambientais pela população ou mesmo pelas organizações, pois não havia nada na legislação que expusesse tal possibilidade. O artigo 58[6] da legislação revisada

[6] Artigo 58 da Lei de Proteção Ambiental de 2015: "Podem abrir um processo no tribunal do povo contra as organizações que poluem o meio ambiente, destroem a ecologia, ou prejudicam o interesse público, as organizações sociais que atendem às seguintes condições: (1) Inscrever-se no departamento de assuntos civis do governo popular no nível municipal ou acima, de acordo com a lei; (2) especializando-se em atividades de bem-estar público de proteção ambiental por mais de cinco anos consecutivos sem qualquer registro ilegal. Uma organização social que atenda ao disposto no parágrafo anterior deverá mover uma ação judicial no tribunal do povo, e o tribunal do povo a aceitará de acordo com a lei. As organizações sociais que entram em ações judiciais não podem obter benefícios econômicos por meio de litígios" (CHINA, 2014, tradução livre).

tenta amenizar essa dificuldade, ao possibilitar que ONGs deem entrada em processos e denúncias de poluição ou de conduta ambientalmente irregular (CHUN, 2015).

A legislação estabelece que para ter direito à abertura do processo a ONG precisa estar devidamente registrada nos órgãos oficiais e deve ter uma atuação ambiental há mais de cinco anos. Calcula-se que em torno de 300 ONGs atendam a essas determinações (KING & WOOD, 2014). Esse já é um limite à atuação das ONGs, afinal, num país com dimensões continentais e com população de mais de 1,4 bilhão de pessoas, 300 ONGs é um número ainda muito baixo, visto que existem mais de 7800 ONGs ambientais em todo território, logo menos de 5% das ONGs cumprem todos os requisitos para poderem fazer uso desse novo direito (FEI, 2015). Outros desafios são grandes: falta maior clareza, tanto para as autoridades quanto para as ONGs, dos caminhos a serem percorridos para se fazer valer esse direito; os custos com os processos são altíssimos; é preciso maior conscientização (na esfera da sociedade civil e nos órgãos oficias) do papel que essas organizações têm no controle da poluição.

A revisão da legislação ambiental chinesa expressa os esforços governamentais para lidar com a questão. Com o reconhecimento da necessidade de se conjugar as preocupações ambientais com o crescimento econômico, tal revisão supre lacunas importantes que se encontravam deficitárias quando da promulgação da legislação ambiental em 1989.

Os impactos para o país devem ser analisados com o decorrer dos anos, mas análises objetivas da legislação indicam que o principal deve ser alcançado: um fortalecimento da posição do Estado, com punições mais rígidas, preocupação com a restauração do meio ambiente degradado, conscientização da população a partir de divulgação de dados e análises, além da parceria firmada com as ONGs, que devem possibilitar uma maior fiscalização e maior número de denúncias.

A legislação inova ao incorporar as ONGs como aliadas nessa mudança de postura que o país necessita, e demonstra que a revisão na legislação não foi mero esforço retórico. As consequências serão

analisadas com o decorrer dos anos, com as decisões judiciais, as fiscalizações rigorosas, que deverão corroborar para um futuro com forte apelo ambiental, em que a preservação e o correto uso dos recursos naturais estejam incorporados na dinâmica social, política e econômica.

Um ator social sai fortalecido: as ONGs assumem um lugar importante na dinâmica governamental e devem conseguir cada vez mais espaço para expressar suas reivindicações e preocupações, atuando numa esfera intermediária entre sociedade civil e Estado. Efetivamente a China avança rumo a governança multiatores, na qual atores públicos e privados se engajam conjuntamente na resolução dos problemas sociais.

Considerações finais

A nova revisão da legislação ambiental de 2015, que incorpora ativamente as ONGs ambientais nos processos de implementação, fiscalização e denúncias contra danos ambientais, permite-nos dizer que a estratégia de um *ambientalismo dotado de suavidade* alcançou seus objetivos e hoje já se encontra em um novo patamar de atuação e mobilização popular.

O reconhecimento governamental da importância da atuação popular e da sociedade civil enquanto um ator fundamental perante a governança ambiental é indicativo de uma transformação rumo a um *ambientalismo democrático,* em oposição ao ambientalismo autoritário da década de 1990.

O autoritarismo, a censura, os frágeis espaços para participação população ainda permanecem, mas a mobilização e fortalecimento da sociedade civil podem transformar os espaços sociais e conquistar avanços significativos.

O esforço em conjunto precisa trazer resultados expressivos para conseguir conter os desastres ambientais que assola a China. É evidente que manter o crescimento econômico com a degradação da natureza, conforme visto na década de 1990, é um modelo impróprio e perigoso, pois afeta diretamente a população.

Caso o Estado não consiga responder adequadamente às pressões populares por um ambiente menos poluído, com água potável para todos, com melhoria na saúde da população, o Estado chinês poderá enfrentar cada vez mais protestos e atenção da mídia internacional, o que pode levar à um enfraquecimento da legitimidade do governo central. Politicamente isso deve ser evitado e o Estado e Partido já estão conscientes disso, mobilizando esforços para atender às reivindicações, melhorando as condições ambientais, numa guerra declarada contra a poluição e contaminação ambiental.

Referências

BARBI, F. Governing Climate Change in China and Brazil: Mitigation Strategies. **Journal of Chinese Political Science**, v. 20, n. 4, December, 2015. Disponível em < https://link.springer.com/article/10.1007/s11366-016-9418-y>, acesso em 31 de maio de 2018.

CHUN, Z. **NGOs Win China's First Public Interest Environmental Lawsuit.** The Diplomat. November 14, 2015. Disponível em <https://thediplomat.com/2015/11/ngos-win-chinas-first-public-interest-environmental-lawsuit/>, acesso em 31 de maio de 2018.

CHINA.中华人民共和国环境保护法（主席令第九号）(Lei de Proteção Ambiental da República Popular da China). 2014. Disponível em < http://www.gov.cn/zhengce/2014-04/25/content_2666434.htm>, acesso em 10 de julho de 2019.

DUNFORD, M. A reemergência da China. In: SOUZA, Pedro. **Brasil, sociedade em movimento.** São Paulo: Terra e Paz, 2015.

FALK, R; WEE, J. China's New Environmental Protection Law. **Morrison & Foester LLP**, September 30, 2014. Disponível em <http://www.mondaq.com/china/x/345932/Environmental+Law/Chinas+New+Environmental+Protection+Law>, acesso em 31 de maio de 2018.

FEI, S. Environmental non-government organisations in China since the 1970s. **International Review of Environmental History**, v. 1, 2015.

FERREIRA, L. C. e BARBI, F. Questões ambientais e prioridades políticas na China. **ComCiência**. Volume. 137, p. 01-05, 2012. Disponível em < http://comciencia.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-76542012000300008&lng=pt&nrm=iso>, acesso em 31 de maio de 2018.

Fonseca, I, F da. Licenciamento ambiental, conflitos socioambientais e coordenação intragovernamental: os casos da usina hidrelétricas de Belo Monte, no Brasil; do completo hidrelétrico do Rio Nu, na China; e da barragem de Sardar Sarovar, na Índia. **IV Colóquio Internacional de Doutorandos/as do CES**, 6-7 de dezembro, 2013. Disponível em < http://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/1.1.1_Igor_Ferraz_da_Fonseca.pdf>, acesso em 31 de maio 2018.

GAO, R. Rise of Environmental NGOs in China: Official Ambivalence and Contested Messages. **Journal of Political Risk**, v. 1, n. 8, 2013. Disponível em < http://www.jpolrisk.com/rise-of-environmental-ngos-in-china-official-ambivalence-and-contested-messages/>, acesso em 31 de maio de 2018.

GILLEY, B. Authoritarian enviromentalism and China's response to climate change. **Environmental Politics**, v. 21, n. 2, March 2012. Disponível em < https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/09644016.2012.651904>, acesso em 31 de maio de 2018.

HO, P. Greening without conflict? Environmentalism, NGOs and Civil Society in China. **Development and Change.** Oxford: Blackwell Publishers, vol 32, 2001. Disponível em < https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-7660.00231>, acesso em 31 de maio de 2018.

HONG, W. On the Public Participation in Environmental Management in China. **2010 International Conference on E-Business-and E-Government,** 2010.

HOWELL, J. Prospects for NGOs in China. **Development in Practice**, vol. 5, n. 1, 1995.Disponível em < https://policy-practice.oxfam.org.uk/publications/prospects-for-ngos-in-china-130171>, acesso em 31 de maio de 2018.

HSÜ, Immanuel Chung-yueh. **The rise of modern China.** New York: Oxford University Press, 2000.

IPCC - INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. Climate Change 2007: Impacts, Adaptation and Vulnerability. Contribution of Working Group II to the Fourth Assessment Report of the International Panel on Climate Change'. Cambridge, Cambridge University Press. 2007. Disponível em <https://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/wg2/ar4_wg2_full_report.pdf>, acesso em 31 de maio de 2018.

IPCC – INTERGOVERNMENTAL PANEL ON CLIMATE CHANGE. Working Group I Contribution to the IPCC Fifth Assessment Report. Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Summary for Policymakers. 2013. Disponível em < http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg1/>, acesso em 31 de maio de 2018.

KING & WOOD MALLESONS COMPLIANCE GROUP. **Environmental Protection Law: Big Changes in 2014.** Disponível em < https://www.chinalawinsight.com/>, acesso em 31 de maio de 2018.

KUEN, S. La Participation du public em droit environnemental chinois. In: EBERHARD, C. **Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques.** Bruxelles: Bruyland, 2008.

LIANG, J. The impact of China's Three Gorges Project: an Evaluation of its effect on energy substitution and carbono dioxide reduction. **The Public Purpose**, v. 8, 2010. Disponível em < https://www.american.edu/spa/publicpurpose/upload/The-Impact-of-China-s-3-gorges.pdf>, acesso em 31 de maio de 2018.

LIN, T. Environmental NGOs and the Anti-Dam Movements in China: A Social Movement with Chinese Characteristics. **Issues & Studies**, n. 4, 2007.

LULL, J. **A China ligada: televisão, reforma e resistência.** Rio de Janeiro: Rio Fundo ed, 1992.

Maher, R. Three Gorges Dam, Yangtze River, China. **ENGR 125CS**, 2010. Disponível em < http://www.pbs.org/itvs/greatwall/dam.html>, acesso em 31 de maio de 2018.

MOREIRA, H, M; RIBEIRO; COSTA, W. A atuação da China no G77, Basic e Brics nas negociações internacionais do clima. In: FERREIRA, L. C. **O Desafio das Mudanças Climáticas: Os Casos Brasil e China**. Jundiaí: Paco editorial. 2017.

PINHEIRO-MACHADO, R. **China, passado e presente: um guia para compreender a sociedade chinesa.** Porto Alegre: Artes e Ofício, 2013.

Raman, G. V. Environmental Governance in China. **Theoretical Economics Letters,** 6, 583-595, 2016. Disponível em <https://www.scirp.org/Journal/PaperInformation.aspx?PaperID=67560>, acesso em 31 de maio de 2018.

ROOJI, B. *et al*. The authoritarian logic of regulatory pluralismo: understanding china's new environmental actors. **Regulation & Governance,** v.10, n. 1, 2016. Disponível em < https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/rego.12074>, acesso em 31 de maio de 2018.

RUA, M, das G; ROMANINI, R. **Para aprender políticas públicas.** Ebook. IGEPP, 2013.

SANJUAN, T (org.) **China contemporânea.** São Paulo: Edições 70, 2009.

SCHWARTZ, J. Environmental NGOs in China: Roles and limits. **Pacific Affairs**, vol. 77, n. 1, spring 2004. Disponível em < https://www.jstor.org/stable/40022273?seq=1#page_scan_tab_contents>, acesso em 31 de maio de 2018.

SHAPIRO, J. The Evolving Tactics of China's Green Movement. **Current History**, September, 2013. Disponível em < http://www.currenthistory.com/Article.php?ID=1074>, acesso em 31 de maio de 2018.

SHUXIAO, W. New Study: Air pollution from coal a major source of health burden in China. **Health Effects Institute**, august, 2016. Disponível em < https://www.healtheffects.org/system/files/HEI-GBD-MAPS-China-Press-Release.pdf>, acesso em 31 de maio de 2018.

SILVA, C; M, M da; FRAXE, T de J, P. Governança ambiental: conceitos e perspectivas de estudo para as localidades de Mocambo e Caburi, no município de Parintins/AM. **Anais do II Seminário Internacional de Ciências do Ambiente e Sustentabilidade na Amazônia,** Manaus: EDUA, 2012.

SPENCER, J. **Em busca da China moderna: quatro séculos de história.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIOLA, E. A dinâmica das potências mundiais e o acordo de Copenhague. **Boletim da Sociedade Brasileira de Economia Ecológica,** n. 23, 2010.

WU, F. **Environmental Activism in China: 15 years in review**, 1994-2008. Paper prepared for Harvard-Yenching Institute Working Paper Series, 2009.

XIE, L. **Environmental Activism in China**. Oxon: Routledge, 2009.

XIE, L. China's Environmental Activism in the Age of Globalization. **Asian Politics & Policy,** v. 3, n. 2, 2011. Disponível em < https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/j.1943-0787.2011.01256.x>, acesso em 31 de maio de 2018.

XUE, M; SHEN, H; ZHAO, J. Risk fator influencing environmental protest severity in China. **International Journal of Conflict Management,** 2018.

YANG, G. Civil Society in China: A Dynamic field of Study. **China Review International**, vol.9, n. 1, 2002. Disponível em < https://www.jstor.org/stable/23729527?seq=1#page_scan_tab_contents>, acesso em 31 de maio de 2018.

YU, Y. The role and future of civil society in a transitional China. **Political Perspectives,** vol 1, 2007. Disponível em < http://www.politicalperspectives.org.uk/wp-content/uploads/2010/08/CIP-2007-01-06.pdf>, acesso em 31 de maio de 2018.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656201

O papel dos BRICS nas relações diplomáticas entre Brasil e China

Elisiane Dondé Dal Molin[1]
Yasmin Lenz Piccoli Castelli[2]
Emanuelle De Nadal[3]

Resumo: Em 1974 China e Brasil iniciaram a construção de um diálogo que consolidou, desde então, importante parceria para os dois países, sobretudo nas áreas de comércio, infraestrutura, finanças, tecnologia, energia e alimentação. Tal conexão se tornou mais próxima após a inclusão do Brasil como membro dos BRICS, entidade formada por Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul. Mas, seria possível afirmar que as relações se intensificaram a partir desta inclusão? Diante da questão, o objetivo do trabalho apresentado é identificar de que maneira a criação dos BRICS influenciou no relacionamento entre China e Brasil, por meio da realização de uma pesquisa teórica e exploratória. Dadas as constatações geradas, entende-se que essas trocas diplomáticas entre os dois Estados se intensificaram devido a interação no bloco dos BRICS, contudo, alguns sinais de alerta são percebidos, dada a possível dependência do Brasil aos rumos políticos e econômicos chineses.

Palavras-chave: Brasil. China. Relações diplomáticas. BRICS.

BRICS' role in the diplomatic relations between Brazil and China

[1] Professora da Universidade do Vale do Itajaí (Santa Catarina) curso de Relações Internacionais. E-mail: elisianed@univali.br

[2] Graduanda do 7° período de Relações Internacionais da Universidade do Vale do Itajaí. E-mail: yasminlenzp@gmail.com

[3] Graduanda do 7° período de Relações Internacionais da Universidade do Vale do Itajaí. E-mail: manuh_denadal@hotmail.com

Abstract: In 1974 China and Brazil began the building of a dialogue that consolidated, ever since, an important partnership for both countries, especially in areas of trade, infrastructure, finance, technology, energy and food. Such connection became closer after Brazil's inclusion as a member of BRICS, an entity formed by Brazil, Russia, India, China and South Africa. However, could it be said that relations were intensified from this inclusion? Giving the question, the purpose of this paper is to identify how the creation of the BRICS influenced in the relationship between China and Brazil, using a theoretical and exploratory research. Given the findings, it is understood that these diplomatic exchanges between the two states have been intensified due to interaction in the BRICS bloc, however, some warning signs are perceived about a Brazil's dependency on Chinese political and economic directions.

Keywords: Brazil. China. Diplomatic relations. BRICS.

El papel de los BRICS en las relaciones diplomáticas entre Brasil y China

Resumen: En 1974 China y Brasil iniciaron la construcción de un diálogo que consolidó desde entonces en importante asociación para los dos países, sobre todo en las áreas de comercio, infraestructura, finanzas, tecnología, energía y alimentación. Esta relación se volvió más cercana después de la inclusión de Brasil como miembro de los BRICS, entidad formada por Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica. Pero, ¿es posible afirmar que tales relaciones se intensificaron a partir de esto? Ante a la pregunta, el objetivo del trabajo presentado es identificar cómo la creación de los BRICS influenció en la relación entre China y Brasil, por medio de una investigación teórica y exploratoria. Por cuenta de las constataciones generadas, se entiende que estos cambios diplomáticos de los dos Estados se intensificaron por la interacción en el bloque de BRICS, pero, alguns sinales de alerta son percebidos por la posibilidad de dependencia de Brasil a los rumbos políticos y económicos chinos.

Palabras llave: Brasil. China. Relaciones diplomáticas. BRICS.

Introdução

O BRICS, grupo formado por Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul, consiste em uma entidade político-diplomática que, desde o início, carregava consigo a previsão de reunir economias em franco crescimento, somadas a grandes faixas territoriais. Neste alinhamento demonstrado por tais países, um relacionamento se destaca: as ligações entre China e Brasil, iniciadas ainda em 1974 e que, desde então, frutificaram em inúmeros acordos e reuniões

bilaterais, demonstrações estas de interesses econômicos e políticos mútuos, rumo à cooperação.

Todavia, a partir da conexão existente entre China e Brasil, seria possível afirmar que suas relações diplomáticas foram intensificadas devido à interação destes Estados no bloco dos BRICS? Dada a problemática apresentada, o objetivo do presente trabalho é identificar de que forma a criação dos BRICS influenciou a conexão entre Brasil e China, por meio do histórico das relações diplomáticas destes países no período 1974-2009; da identificação de tais relações na perspectiva dos BRICS (desde a entrada do Brasil até o ano de 2014, na reunião da 6° Cúpula, que institucionalizou a entidade); e do exame dos acordos estratégicos firmados entre Brasil e China pós-2008.

Esta pesquisa é de caráter teórico-empírico e monográfico, decorrente da observância dos fatores que influenciam o tema proposto, analisados em diferentes aspectos, tendo como referenciais informações históricas, dados atuais (primários e secundários) representativos da produção acadêmica sobre o tema e documentos oficiais, publicados pelo governo brasileiro.

Para o alcance do objetivo exposto, o artigo compõe-se de três seções: a primeira contém um resgate histórico das tratativas iniciais firmadas entre os dois países em 1974 até 2008, quando o Brasil passou a integrar o BRICS; na sequência, demonstrar-se-ão as relações bilaterais sino-brasileiras nas reuniões do grupo, com o intuito de compreender os resultados da integração entre os dois países perante as agendas do bloco e; finalmente, a identificação dos alvitres dessa aproximação, cultivada até os dias atuais.

1 - As relações diplomáticas Brasil-China (1974-2008)

No ano de 1974, as relações diplomáticas entre o Brasil e a República Popular da China foram estabelecidas pelo reconhecimento do Partido Comunista Chinês (PCCh) como governo legítimo da China. O episódio ocorreu em um contexto particular à política brasileira: o início do mandato presidencial do militar Ernesto Geisel e de seu projeto de "liberalização cuidadosamente controlada", no desígnio de retornar o Brasil ao

Estado democrático com controle político. O cenário da política internacional era de instabilidade, causada pelo atrito entre Estados Unidos e União Soviética e pelo deslocamento do centro gravitacional do sistema internacional: de Leste-Oeste para Norte-Sul, encetado na Conferência de Bandung e completado com a descolonização africana e a formação do Grupo dos 77, composto por países não alinhados aos interesses das superpotências (GONÇALVES; MIYAMOTO, 1993).

Devido aos novos direcionamentos da cena internacional, a política externa brasileira adotou uma linha de abertura chamada "pragmatismo responsável" (RICUPERO, 2017). Enquanto isso, a reaproximação de Estados Unidos e China na década de 1970, mostrou a importância chinesa como polo de poder mundial. Para o Brasil, reconhecer a República Popular da China e construir laços diplomáticos seria a abertura ao novo contexto internacional, rompendo as barreiras ideológicas da Guerra Fria na busca de alianças estratégicas (RICUPERO, 2017).

Assim como o Brasil, a China passava por transformações. Em 1976 Mao Tsé-tung, líder chinês que protagonizou a Revolução Chinesa de 1949 e proclamou a República Popular da China (HOBSBAWM, 1994), veio a falecer. As condutas de Mao Tsé-tung deixaram marcas: ao mesmo tempo em que é uma personalidade cultuada na China por seus feitos de libertação do "período de humilhações", em seu governo a população chinesa sofreu com ações políticas autoritárias, representadas pela Revolução Cultural, o radicalismo do Estado e pela campanha de ódio aos valores do passado, levando o governo chinês a uma grande crise (BARBIERI JUNIOR, 2015).

Em 1978 Deng Xiaoping, antigo companheiro de lutas de Mao, foi nomeado Secretário Geral e líder do Partido Comunista Chinês, incumbido da missão de conciliar divergências entre pró-socialismo e pró-capitalismo, pertencentes a uma sociedade empobrecida, sufocada pelo dogmatismo (BARBIERI JUNIOR, 2015). A partir do Programa "Quatro Modernizações" (desenvolvimento da agricultura, indústria, ciência e tecnologia); da inserção da China internacionalmente como Estado-membro

do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas (ONU); e da entrada de capital estrangeiro por intermédio dos ultramarinos chineses, a China começou a trilhar o caminho de recuperação da grandeza perdida.

Nos anos de 1980, Brasil e China alinharam suas políticas externas em busca do protagonismo regional e do aumento da independência no cenário internacional, tendo a modernização como prioridade, tanto que, entre 1984 e 1985, metade das trocas comerciais chinesas ocorreram com a América Latina. Essa postura foi importante à condução de uma política externa de caráter universal, condizente com as pretensões chinesas, somadas a visitas diplomáticas mútuas de líderes chineses e brasileiros, motivadoras inclusive de um acordo de cooperação nuclear (BECARD, 2008).

A década de 1990 inaugurou uma nova discussão nas relações sino-brasileiras. Em 1993, durante "[...] visita ao Brasil do vice-primeiro-ministro Zhu Rongji seria cunhada a expressão 'Parceria Estratégica' às relações bilaterais", como demonstração da importância do diálogo sino-brasileiro à evolução das políticas internas e externas dos países (HOLANDA, 2016, p. 51).

A evolução das conversas para este patamar era primordial à política externa chinesa, considerando que o governo brasileiro de Itamar Franco "[...] procurou desdramatizar as relações com os Estados Unidos evitando tanto alianças incondicionais quanto enfrentamentos" (SARAIVA, 2007, p. 46). Portanto, o governo chinês, ao caracterizar a relação bilateral sino-brasileira como estratégica, direcionava a política externa brasileira ao diálogo com os países em desenvolvimento (BECARD, 2008).

Concomitante ao contexto traçado, o fim da Guerra Fria exigiu dos Estados visões de políticas externas adaptadas à nova ordem mundial. O governo de Itamar Franco focou nesse ponto (LIMA, 2007) e a diplomacia inaugurada possibilitou a cooperação Sul-Sul e o modelo *system-affecting*, originário da definição de Keohane "*system-affecting state*", no qual Estados como África do Sul, Índia, China e Rússia, detentores de recursos e de atuação ativa, fossem capazes de afetar o andamento de certos temas da política internacional (SARAIVA, 2007).

A definição de parceria estratégica, a partir disso, caracterizou o relacionamento sino-brasileiro por três vertentes de cooperação: econômica/ social, política e científica/ tecnológica (FUJITA, 2003 *apud* DICK, 2006). No entanto, dados os acordos existentes, nota-se ênfase somente na cooperação científica/ tecnológica, com o desenvolvimento de satélites de sensoriamento remoto (OLIVEIRA, 2004).

Cunhada a parceria estratégica sino-brasileira, as relações entre os Estados se aprofundaram no governo de Fernando Henrique Cardoso (FHC), pelo avanço das políticas de cooperação com o presidente chinês Jiang Zemin. FHC, em seus dois mandatos (1995-1998 e 1999-2002), sinalizou uma política externa orientada à "autonomia pela participação e integração" (RICUPERO, 2017). O contexto global pós-Guerra Fria trouxe uma particularidade à essa política externa brasileira, caracterizada até então com a lógica da autonomia pela distância: a agenda internacional do Brasil foi reformulada na busca da autonomia pela integração e participação internacional (RICUPERO, 2017).

Devido às mudanças estruturais, a política externa brasileira de FHC foi marcada por diretrizes que visavam "[...] o pacifismo, a defesa dos princípios de autodeterminação e não intervenção e o pragmatismo como instrumento necessário e eficaz à defesa dos interesses do país" (VIGEVANI; OLIVEIRA; CINTRA, 2003, p. 31). Tal política pretendia reintroduzir o Brasil no modelo neoliberal incorporado pelos processos de globalização, trabalhando os conceitos de universalismo, a busca pelo multilateralismo no perfil de *global trader* e a diplomacia presidencial. O multilateralismo presente nas estratégias de política externa possibilitou relações com países de crescente desenvolvimento, como China, Índia e Rússia (um esboço do que seria o BRICS anos à frente), pela cooperação nuclear, aeroespacial e a estruturação de um sistema multipolar, em contraponto à unilateralidade estadunidense (VIZENTINI, 2005).

Em continuidade à parceria, Fernando Henrique Cardoso fez sua primeira visita oficial à China em 1995, oportunidade na qual ressaltou a importância das relações bilaterais sino-

brasileiras e os interesses econômicos do Brasil em integrar as empresas brasileiras aos projetos chineses de modernização de infraestruturas (formação das Gigantes nacionais chinesas); aumentar a troca comercial (sobretudo nos setores agrícolas) e; melhorar a balança comercial entre os países. A visita resultou no avanço do Programa Satélite Sino-Brasileiro de Recursos Terrestres (CBERS), pela assinatura do "Acordo sobre Segurança Técnica de Desenvolvimento do CBERS" e da "Ata de Entendimento sobre o Fortalecimento e a Expansão da Cooperação Tecnológica Espacial Brasil-China" (BIATO, 2010).

Tal cooperação entre os dois países obteve relativo avanço na administração de FHC, com prospecções a uma cooperação política dentro das instituições internacionais, levando em consideração as dimensões econômicas e políticas da China na posição de único Estado em desenvolvimento a ocupar um assento permanente no Conselho de Segurança da ONU (VALENTE; ALBUQUERQUE, 2015).

Apesar dos esforços da administração FHC, os últimos anos de 1990 apresentaram diminuição nos fluxos comerciais sino-brasileiras, atingindo em 1999 o ponto mais baixo desde 1994. O recuo chinês foi uma consequência da crise financeira asiática de 1997, que causou desvalorização cambial. No caso do Brasil, o país foi assolado por uma crise financeira em 1998, agravada pela depreciação da moeda brasileira e a redução da demanda nacional por produtos chineses (BIATO, 2010).

Na década de 2000 a China reforçou novamente os laços bilaterais com o Brasil consolidados pelo BRICS e estendidos para outras áreas de cooperação. Os números exemplificam esse fato: na economia, "[...] de 2000 a 2004, houve aumento, em 351,8%, das compras chinesas no Brasil, e em 106%, das compras brasileiras na China, o que levou este país a transformar-se no quarto principal parceiro comercial do Brasil" (BECARD, 2011, p. 36). A correlação também foi fortalecida globalmente, por meio de votações uniformes nos fóruns internacionais. Em 2003, por exemplo, junto à Índia, os dois países foram contrários ao protecionismo de Estados Unidos, Canadá e União Europeia (VÉRAS, 2015).

O vínculo construído nos anos anteriores atingiu a maturidade a partir do governo Lula (2003-2010), dado o fortalecimento do regionalismo na cooperação Sul-Sul e da meta de ascensão do Brasil como liderança regional. Em paralelo, o governo investiu na cooperação Sul-Sul *system-affecting*, pela abertura do Fórum de Diálogo IBAS entre Índia, Brasil e África do Sul, para fortalecer a inserção internacional dos membros em diálogos multilaterais (SARAIVA, 2007). A China, por sua vez, ganhou destaque pela posição proativa exercida no cenário internacional.

Tais elementos foram cruciais e estreitaram as conexões sino-brasileiras, tanto que o então presidente brasileiro Luiz Inácio "Lula" da Silva visitou oficialmente a China em 2004 e 2009, e o Presidente Hu Jintao veio ao Brasil em 2004 e 2010. A primeira ida de Lula foi acompanhada por nove ministros, seis governadores e 400 empresários – uma das mais relevantes da gestão (BECARD, 2011). Nessa incursão, Lula destacou que os dois países procuravam integrar-se às correntes internacionais de comércio e investimento, respeitando a autonomia dos processos decisórios, na modificação das regras (consideradas por ele injustas) que conduzem o comércio internacional (SILVA, 2004, p. 1 *apud* DICK, 2006). Ressalta-se a criação da Comissão Sino-Brasileira de Alto Nível de Concertação e Cooperação (COSBAN), para a promoção de políticas de desenvolvimento nos planos econômico, comercial, financeiro, científico, técnico, acadêmico e cultural (VÉRAS, 2015).

Durante a segunda visita oficial de Lula à China em 2009 (no aniversário de 35 anos das relações sino-brasileiras), as conquistas bilaterais efetivadas até então foram elencadas em um comunicado conjunto. O documento listou a criação da Agenda China na área comercial, a COSBAN, o Diálogo Estratégico (2007) e o Diálogo Financeiro Brasil-China (2008) (BECARD, 2011). Além destes, emergiu o BRICS, bloco em que ambos passaram a cooperar a partir do ano de 2008 (SENADO FEDERAL, 2018). Tal adesão reafirmou a convergência de interesses existente entre Brasil e China, que logrou importantes resultados, descrito na próxima seção.

2 - O papel dos BRICS nas relações diplomáticas e na cooperação Brasil-China

A sigla BRICs[4] foi criada por Jim O'Neill, chefe de pesquisas econômicas da *Goldman Sachs*, ao ser citada no relatório *Building Better Global Economic BRICs*, publicado em 2001. Os aspectos geradores da categoria BRICs foram econômicos, ao abranger países em rápido desenvolvimento e com altos indicadores, tais como Produto Interno Bruto (PIB) e renda *per capita*. Desta forma, a sigla incluía Brasil, Rússia, Índia e China, países classificados pelo estudo com maior propensão a desenvolverem-se na economia mundial (STUENKEL, 2017).

Concomitante às proposições de O'Neill, os países do BRICS (incluindo a África do Sul) são parte do *system-affecting*. Estados com este caráter tendem a interagir em fóruns multilaterais e nas iniciativas bilaterais com outros países em desenvolvimento, como as relações bilaterais sino-brasileiras citadas na abordagem anterior. A cooperação entre Índia, Brasil e África do Sul existe desde o início da década de 2000, a partir do Fórum de Diálogo do IBAS (SARAIVA, 2007).

Em paralelo, houve a formação do RIC, bloco de cooperação da Ásia, entre Rússia, Índia e China. Em maio de 2008, ocorreu a "[..] primeira reunião formal entre os ministros das Relações Exteriores do grupo dos BRICs" (STUENKEL, p.31, 2017). A partir do ano de 2009, os líderes das potências do RIC passaram a se encontrar anualmente com o Brasil, formando o BRIC de maneira efetiva. No ano de 2011, a África do Sul foi inclusa ao grupo, concretizando a formação dos BRICS, bloco de cooperação Sul-Sul como iniciativa à reorganização do sistema internacional e uma alternativa à ordem de poder Norte-Sul (BRASIL, 2019).

[4] O termo BRICs, com a letra "S" em minúsculo, sinaliza o bloco formado por Brasil, Rússia, Índia e China, válido até o ano de 2010. Em 2011, transformou-se em BRICS, com S maiúsculo, pela inclusão da África do Sul (BRASIL, 2019, não paginado).

Stuenkel (2017, p. 21) destaca a importância da criação dos BRICs para uma nova configuração da ordem global, símbolo da narrativa que nos anos 1990 parecia distante, mas na década de 2000 ganhava sentido: transferência de poder dos Estados Unidos e da Europa, para potências emergentes como China, Índia e Brasil, "[...] deixando o mundo menos ocidentalizado e mais ideologicamente diversificado. A sigla BRICs ao mesmo tempo capturava e ampliava essa mudança de distribuição de poder na ordem global".

Portanto, a partir de 2009, o BRIC toma corpo como um bloco, quando "[...] os Chefes de Estado e de governo do agrupamento passam a se encontram anualmente" (BRASIL, 2019), fator este que fortaleceu a cooperação Sul-Sul entre as potências emergentes, moldando as relações internacionais em uma nova visão de integração e multilateralismo. "O cimento dos BRICS vem de um desejo compartilhado de reequilibrar as relações do poder político global e as instituições, da mesma maneira como as forças do mercado global reequilibraram o poder econômico" (KAHN, 2015, p. 194).

Em consequência, os laços diplomáticos entre Brasil e China se fortaleceram e os países assinaram um acordo comercial sobre transações financeiras (STUENKEL, 2017), no desvelar dos primeiros efeitos bilaterais gerados pela integração do BRICs. Ressalta-se que, pelo fato de a estratégia chinesa ser de ascensão pacífica e construtiva, o BRICS é visto como uma força internacional progressiva e cooperativa, não coletiva ou de competitividade, pensamento este que favorece a cooperação (NIU, 2013).

A partir do início da cooperação do BRIC, as trocas não só comerciais, como tecnológicas e diplomáticas entre o Brasil e a República Popular da China foram fortalecidas (STUENKEL, 2017). É interessante analisar a afirmação feita por Niu (2013) ao destacar, no âmbito do poder econômico, China e Brasil posicionados até 2013, respectivamente, como a segunda e a sexta maiores economias do mundo, tendo na relação bilateral sino-brasileira um forte peso à economia mundial e aos investimentos regionais, por ambos deterem *status* de potências regionais e incentivarem a cooperação Sul-Sul.

A 2° Cúpula Oficial dos BRICs ocorreu por iniciativa do governo Lula, na cidade de Brasília. O então presidente convidou os líderes a realizarem um diálogo de institucionalização do bloco como ente político. O bom relacionamento sino-brasileiro foi peça chave à confiabilidade do governo chinês e no aceite dos líderes chineses ao convite de participação na cúpula (STUENKEL, 2017).

A reunião em Brasília tornou-se crucial nas conexões intra-BRICs, uma vez que a 2° Cúpula fomentou temas abrangentes, tais como desenvolvimento agrícola, finanças e bancos centrais, intercâmbio de magistrados e juízes, e conferências de institutos de pesquisa (STUENKEL, 2017). As discussões abarcaram igualmente setores estratégicos (bancos, finanças e tecnologia), explorados posteriormente na relação bilateral Brasil-China pela evolução de uma "Parceria Estratégica Global" em 2012 (BRASIL, 2018), fundamental aos investimentos econômicos entre os Estados e ao fortalecimento dos projetos científico-tecnológicos realizados via COSBAN.

Outro evento, sediado em 2014 na cidade de Fortaleza aproximou Brasil e China: a 6° Cúpula dos BRICS (BRICs mais África do Sul), tendo a concepção do Novo Banco de Desenvolvimento e do Arranjo Contingente de Reservas (ACR) como objetivos principais. Tal diálogo estreitou conexões bilaterais sino-brasileiras nos setores bancário e de financiamentos, tanto que o Brasil possui em território nacional uma sede do Banco Asiático de Investimentos em Infraestrutura (BAII), participando como membro fundador em conjunto com a China (HOLANDA, 2016).

No mesmo ano, o presidente chinês Xi Jinping marcou uma reunião com o Brasil, na qual foram celebrados 56 atos, os quais atestam a extensão das conquistas nos 40 anos de relações sino-brasileiras. Seus efeitos não só acompanharam, mas anteciparam mudanças na realidade doméstica dos dois países e em sua inserção internacional (LIMA J., 2016).

A cronologia destes acontecimentos prova que as relações entre Brasil e China majoraram gradativamente, de forma que, em 2009, quando o Brasil adentrou no bloco dos BRICs, a China tornou-se importante parceiro comercial brasileiro. E, ao sopesar

essas conexões, identifica-se a viabilização de acordos e reuniões ministeriais envolvendo temas como o fomento intra-BRICS, saúde e educação, agricultura, bancos de desenvolvimento, transações comerciais e financeiras, incentivo de setores estratégicos como ciência, tecnologia e informação.

A consolidação dos laços construídos entre Brasil e China desde 1974 se amplificou após a incursão brasileira no BRICS, consolidando ainda mais a diplomacia entre os dois países. Entretanto, além destes encontros, acordos e reuniões, quais são as resultantes dessas relações bilaterais para ambos os países? Na sequência, constará uma tentativa de resposta a tal questionamento.

3 - Relação bilateral Brasil-China pós-2008: acordos estratégicos e reuniões

No ano de 2008 iniciaram as reuniões entre os líderes de Brasil, Rússia, Índia e China, coincidentes à hospitalidade entre representantes do PCCh e do presidente Lula como iniciativa de aproximação diplomática. Apesar de a relação existir antes da formação, o fato de os Estados participarem dos fóruns multilaterais dos BRICS fortaleceu diálogos no decorrer das cúpulas para a organização de reuniões bilaterais e o fomento de interesses estratégicos. No entanto, é possível afirmar que os acordos entre Brasil e China se avivaram pela participação dos Estados no bloco?

A inclusão do Brasil no BRICs, concomitante às visitas, explicita o novo direcionamento da Política Externa Brasileira, ao estabelecer diálogos bilaterais com "[...] o novo polo de poder mundial, a China" (HOLANDA, 2016, p.45). Tal destaque ao bom relacionamento sino-brasileiro faz parte do histórico diplomático entre os Estados, fortalecido pela cooperação Sul-Sul e o caráter de potência regional. Para a China, é estratégico manter laços bilaterais com o maior Estado da América do Sul, enquanto ao Brasil, torna-se importante internacionalmente se relacionar com a potência asiática ascendente.

Em 2010 e 2011, 8 reuniões diplomáticas foram realizadas sobre temas como: ligações intra-BRICS, questões de segurança

internacional, cooperação empresarial Brasil-China, mudanças climáticas, ciência, tecnologia e inovação. Muitos diálogos ocorreram simultâneos às reuniões, comprovando o fortalecimento das trocas bilaterais sino-brasileiras, "facilitadas" pelo diálogo intra bloco. Estes encontros ocasionaram as assinaturas de dois acordos, o Plano de Ação Conjunta Brasil-China 2010-2014 e o Plano de Ação Conjunta Brasil-China em Saúde 2011-214 (BRASIL, 2018).

Sem muitas mudanças em 2012, as reuniões continuaram a ocorrer tanto no Brasil como na China, ao todo 9 encontros (BRASIL, 2018). Em prosseguimento às negociações, adveio a II Reunião da COSBAN e, apesar de seu caráter bilateral, os assuntos abordados foram de cunho multilateral: representantes brasileiros e chineses assinalaram a importância da integração regional para o desenvolvimento da cooperação multilateral entre os Estados, e classificaram como ineficaz o modelo organizacional das Nações Unidas no enfrentamento dos "desafios globais atuais" (MOREIRA, 2016). As conversas mantidas na Segunda Plenária resultaram na "[...] elevação das relações ao nível de Parceria Estratégica Global e criação do Diálogo Estratégico Global entre Chanceleres" (BRASIL, 2018, não paginado).

Naquele momento, a junção Brasil-China foi promovida à parceria estratégica e, dois anos mais tarde, ocorreu a 1° Reunião do Diálogo Estratégico Global. O restante do período marca a assinatura da Declaração Conjunta Brasil-China, inúmeras visitas de representantes e o lançamento do satélite CBERS 4, em sequência às cooperações tecnológicas sino-brasileiras (BRASIL, 2018).

O ano de 2013 foi marcado por uma reunião bilateral realizada "[...] à margem da Cúpula dos BRICS, em Durban, África do Sul" (BRASIL, 2018, não paginado), reforçando a ideia dos BRICS como facilitador para as conexões diplomáticas entre Brasil e China. Além deste encontro entre os presidentes dos países, somaram-se mais 8 reuniões, em sua maioria de cunho bilateral, com o destaque para temas migratórios, consulares, e o lançamento do CBERS (BRASIL, 2018), fruto das cooperações em tecnologias e dos investimentos financeiros no setor realizadas via COSBAN.

Em 2015 mantiveram-se os encontros costumeiros, alguns envolvendo debates multilaterais, tais como a reunião dos Ministros das Relações Exteriores do BRICS, com ênfase à continuidade da cooperação sino-brasileira no setor tecnológico, por meio da IV Sessão Plenária da COSBAN e do II Diálogo de Alto Nível Brasil-China em Ciência, Tecnologia e Inovação (BRASIL, 2018). Na sequência, o Brasil passou por transformações causadas pelo *impeachment* da então Presidenta Dilma Rousseff, e a ascensão à presidência de Michel Temer.

Mesmo com poucas implicações ao longo do mandato, nota-se o foco do governo Temer na China, a primeira nação visitada após a posse presidencial. Na ocasião, Michel Temer participou do Seminário Empresarial de Alto Nível Brasil-China (Xangai) e da XI Cúpula do G20 (Hangzhou). No ano de 2017, o Ministro das Relações Exteriores do Brasil integrou reuniões estratégicas, como o Diálogo Estratégico Global Brasil-China e o Encontro com os Chanceleres do BRICS, em Pequim (BRASIL, 2019).

Em setembro do mesmo ano, o presidente Michel Temer tomou parte da IX Cúpula dos BRICS, na cidade de Xiamen, China, cujos diálogos foram estendidos a países convidados, como Egito, Guiné, México, Tajiquistão e Tailândia. O discurso do presidente brasileiro na plenária da IX Cúpula dos BRICS referiu-se à necessidade brasileira de "[...] consolidação da parceria econômica (sobretudo por meio do Novo Banco de Desenvolvimento e do Arranjo de Contingente de Reservas) [...]" (TEMER, 2018). Acrescenta-se ainda que, das viagens efetuadas por Temer, 19% foram para países do bloco, um aumento significativo se comparado ao governo Dilma, que totalizou apenas 7% (SILVA, 2019).

Assim, enquanto a ênfase dos presidentes anteriores era dada à política do bloco, Temer visualizava no BRICS uma saída mais direta da crise pela continuidade das relações multilaterais, porém, com relativa mudança quanto à evidência do bloco, deslocada para a instância econômica (SILVA, 2019).

Dados do Ministério das Relações Exteriores (BRASIL, 2018) demonstram que as iniciativas bilaterais sino-brasileiras tratadas por acordos e reuniões aumentaram nas fases do governo Lula,

existindo continuidade moderada no governo Dilma, que decaiu para um histórico de reuniões formais e assinatura de poucos acordos no governo Michel Temer.

Diante dos fatos expostos, observa-se o papel crucial da relação intra-BRICS como facilitador na aproximação diplomática entre Brasil e China, cujo diálogo ofereceu um cenário favorável ao desenvolvimento de relações bilaterais. Por meio das reuniões do bloco, os líderes estatais identificaram interesses em comum e passaram, no conluio intra-BRICS, a atuar em favor dos setores de interesse comum, tais como o tecnológico, o mais desenvolvido nesta relação.

Garay Vargas (2018) alerta que os cinco países membros do BRICS (o que inclui China e Brasil) reivindicam tratamento diferenciado na esfera internacional porque ainda não são considerados "desenvolvidos", vendo a si mesmos como objeto das políticas de redistribuição. Também sofrem com instabilidades, em grande medida econômicas e políticas que, somadas às diferenças e particularidades de cada um, podem dificultar a cooperação almejada. Em contrapartida, a China ocupa posição dominante no mercado de manufaturados e na diversificação da pauta exportadora, sendo beneficiada pela oferta de *commodities*.

Não obstante, é impossível negar a interferência das mudanças governamentais na relação sino-brasileira, tendo no governo Lula o precursor da entrada do Brasil no BRICS. Com uma diplomacia direcionada aos interesses do bloco, essas relações cresceram, mas decaíram em consequência das mudanças governamentais no Brasil. Todavia, mesmo com a diminuição dos acordos, observa-se o interesse chinês nas parcerias com o Brasil, não somente dentro do BRICS, mas com um forte laço bilateral, o que a coloca entre os principais parceiros econômicos brasileiros na atualidade.

Este é um sinal de alerta: a China, a partir de um discurso que prega a cooperação, firma acordos que, em um primeiro momento, elevam a prosperidade de países como o Brasil em curto prazo, minimizando a percepção de dependência econômica. Mas a baixa demanda por *commodities* apresentada pela China nos últimos

anos agravou a crise econômica que o Brasil enfrenta hoje, o que exemplifica uma relação também de dependência.

Porém, os elementos relacionados demonstram ser inegável a importância da China como parceiro comercial e a posição do BRICS na construção de canais de cooperação entre seus países formadores, situação esta que poderá auxiliar o Brasil a retomar os rumos do crescimento.

Referências

BARBIERI JUNIOR, W. **Uma análise do processo de constituição do Estado nacional como eixo de ascensão chinesa no capitalismo internacional**. 2015. 214 f. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, 2015. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3681> Acesso em 16 fev. 2018.

BECARD, D. S. R. O que esperar das relações Brasil-China? **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, v. 19, n. 1, p.31-44, nov. 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-44782011000400004>. Acesso em: 10 jun. 2018.

BECARD, D. S. R. **O Brasil e a República Popular da China:** Política Externa Comparada e Relações Bilaterais (1974-2004). Brasília: FUNAG, 2008. Disponível em: < http://funag.gov.br/loja/index.php?route=product/product&product_id=468>. Acesso em: 07 jun. 2018.

BIATO, O. **A Parceria Estratégica Sino-Brasileira**: Origens, Evolução e Perspectivas (1993-2006). Brasília: FUNAG, 2010. Disponível em: <http://funag.gov.br/biblioteca/download/899-A_Parceria_Estrategica_Sino-Brasileira.pdf>. Acesso em: 13 mai. 2019.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. **República Popular da China.** Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/ficha-pais/4926-republica-popular-da-china>. Acesso em: 16 junho 2018.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. **BRICS –** Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/mecanismos-inter-regionais/3672-brics>. Acesso em: 30 jun. 2019.

BRENER, J. Trinta anos de não-alinhados. **Lua Nova**, v. 3, n. 3, São Paulo, 1987. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451987000100016>. Acesso em: 20 abr. 2018.

DICK, P. P. **A parceria estratégica entre Brasil e China:** a contribuição da política externa brasileira (1995-2005). 2006, 214 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/8089/000567388.pdf?sequence=1> Acesso em: 16 jun. 2018.

GARAY VARGAS, J. L. Cuestionando consensos: algunos apuntes frente al —¿eventual?— ascenso de los BRICS como poderes globales. **Desafíos**, [s.l.], v. 30, n. 2, p. 237-278, jun. 2018. Disponível em: < https://revistas.urosario.edu.co/index.php/desafios/article/view/5578/5684>. Acesso em: 11 mai. 2019.

GONÇALVES, W. da S.; MIYAMOTO, S. Os Militares Na Política Externa Brasileira: 1964-1984. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 12, p. 211-246, 1993.

HOSBAWM, E. **Era dos Extremos:** o breve século XX (1914-1991). São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOLANDA, F. M. B. 40 anos das Relações Brasil-China: de onde viemos, onde estamos, para onde vamos. In: LIMA, S. E. M. **Brasil e China:** 40 anos de relações diplomáticas. Brasília: FUNAG, 2016, p.35-56.

KAHN, M. A cooperação dos BRICS na ciência, tecnologia e inovação: retórica e realidades. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 1, p. 185-213, abr. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292015000100185&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 jun. 2018.

LIMA, J. A. G. Perspectivas das Relações Sino-Brasileiras após a visita do presidente Xi Jinping. In: LIMA, S. E. M. **Brasil e China:** 40 anos de relações diplomáticas. Brasília: FUNAG, 2016, p.21-34.

LIMA, M. R. S. de. A política externa brasileira e os desafios da cooperação Sul-Sul. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 48, n. 1, p. 24-59, jan./jun. 2005, pp.24-59. Instituto Brasileiro de Relações Internacionais. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/rbpi/v48n1/v48n1a02.pdf>. Acesso em: 7 jun. 2018.

LIMA, S. E. M. Prefácio. In: _____. **Brasil e China:** 40 anos de relações diplomáticas. Brasília: FUNAG, 2016a, p.13-20.

LIMA, S. E. M. Anexo A: Ata Final da Segunda Sessão Plenária da Comissão Sino-Brasileira de Alto Nível de Concertação e Cooperação (COSBAN). In: _____. **Brasil e China:** 40 anos de relações diplomáticas. Brasília: FUNAG, 2016b, p.185-214.

NIU, H. A grande estratégia Chinesa e os BRICS. **Contexto Internacional.** Rio de Janeiro, v. 35, n. 1, p. 197-229, jun. 2013. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-85292013000100007&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em: 27 jun. 2018.

OLIVEIRA, H. A. de. Brasil-China: trinta anos de uma parceria estratégica. **Revista Brasileira de Política Internacional**, [s.l.], v. 47, n. 1, p. 7-30, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-73292004000100002#nt24> Acesso em: 16 junho 2018.

RICUPERO, R. **A diplomacia na construção do Brasil (1750-2016)**. Rio de Janeiro: Versal Editores, 2017.

SARAIVA, M. G. As estratégias de cooperação Sul-Sul nos marcos da política externa brasileira de 1993 a 2007. **Revista de Política Internacional**, v. 2, n. 50, p. 42-59, 2007. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbpi/v50n2/a04v50n2.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2018.

SENADO FEDERAL. **República Popular da China.** Disponível em: <https://legis.senado.leg.br/sdleg-getter/documento?dm=7733829&disposition=inline> Acesso em: 19 junho 2018.

SILVA, A. V. C. A política externa do governo Michel Temer (2016-2018): mudanças para a legitimidade? Um teste da teoria de Charles Hermann. **Conjuntura Austral**, Porto Alegre, v. 10, p. 23-41, 2019. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/ConjunturaAustral/article/view/86954>. Acesso em: 17 maio 2019.

STUENKEL, O. **BRICS e o futuro da ordem global.** Rio de Janeiro; São Paulo: Paz e Terra, 2017.

TEMER, Michel. **O Brasil no Mundo:** Abertura e Responsabilidade. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2018.

VALENTE, Leonardo; ALBUQUERQUE, Marianna. Da Discrição ao Ativismo: O Novo Papel da China no Conselho de Segurança da ONU. **Revista Contexto Internacional.** São Paulo, v.37, n. 2. p. 693-726, mai. 2015.

VÉRAS, D. B. **República Federativa do Brasil e República Popular da China:** 41 anos de relações diplomáticas. 27 nov. 2015. Disponível em: <http://politica-china.org/areas/politica-exterior/republica-federativa-do-brasil-e-republica-popular-da-china-41-anos-de-relacoes-diplomaticas>. Acesso em: 18 jun. 2018.

VIGEGANI, T.; OLIVEIRA, M.; CINTRA, R. Política externa no período FHC: a busca de autonomia pela integração. **Tempo Social**, v. 15, n. 2, p. 31-61, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-20702003000200003>. Acesso em: 14 mai. 2019.

VIZENTINI, P. F. De FHC a Lula: uma década de política externa (1995-2005). **Civitas**, v. 5, n. 2, p.381-397, 2005. Disponível: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/9>. Acesso em: 17 mai. 2019.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8657623

Editorial – Dossiê "As vertigens do sujeito no marxismo''

Hyury Pinheiro[1]
Laura Luedy[2]

Há palavras no grande léxico cotidiano da filosofia e das ciências humanas que, por sua persistência diante das várias críticas e modulações históricas, acabam por experimentar uma espécie de auto-fundamentação/legitimação. Um dos efeitos desse processo é a produção de uma auto-evidência capaz de paralisar a crítica. Quando a palavra fala por si só, ela dispensa o questionamento acerca de seu conteúdo, ou seja, de sua história e de suas manifestações contemporâneas. Assim, perde-se os meios de alcançar uma compreensão mais refinada e completa de seu sentido, afirmando, em vez disso, a monotonia de uma semântica parcial e presentista.

"Sujeito" é uma dessas palavras. Diante de sua frequente identificação com termos como "indivíduo", "agente" ou "pessoa", por exemplo, não basta simplesmente afirmar a não-identidade entre eles. É preciso, antes, demonstrar que cada qual carrega dentro de si todo um histórico de problemas que tentam descrever, de debates que visam resolver e de posições políticas que buscam afirmar ou negar. O presente dossiê é, assim, um exercício não exaustivo de aprofundamento nas camadas de sentido de uma palavra. Com os textos que seguem, esperamos contribuir para

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas (PPGS-IFCH, Unicamp). Email: hyure.pnh@gmail.com

[2] Doutoranda pelo PPGS-IFCH, Unicamp. Email: lauraluedy@gmail.com

esboçar a trajetória que a noção de "sujeito" percorreu e percorre no contexto específico do marxismo. Vejamos, brevemente, algumas das posições que selecionamos para compor esse quadro.

A partir da análise de três textos de juventude de Karl Marx (1818-1883) (**Manuscritos econômico-Filosóficos**, **Sobre o suicídio** e **A Sagrada Família**), Theodore Prassinos reflete sobre as relações existentes entre um dos efeitos mais marcantes do capitalismo sobre o sujeito – o estranhamento – e a ideação suicida, ou suicidalidade. Além de apontar a evidente correlação positiva entre ambos os fenômenos, o autor defende que a tendência a reflexões e planejamentos suicidas pode ser entendida como uma atividade que cria formas pelas quais o sujeito **enfrenta a experiência de estar no mundo enquanto um ser estranhado**. Assim, dá-se ocasião a que o tema da subjetividade seja explorado tanto em sua dimensão estranhada e negada, quanto em sua dimensão afirmativa.

Em seguida, a tradução que Matheus Romanetto faz do debate travado por Herbert Marcuse (1898-1979) e Erich Fromm (1900-1980) entre os anos de 1955-6 na revista **Dissent** nos apresenta duas leituras contrastantes da subjetividade feitas à luz do marxismo em aliança com a psicanálise. De um lado, vemos Marcuse, num contexto em que a experiência do totalitarismo ainda era bastante próxima, frisar o peso da dimensão de coerção, repressão e renúncia daquilo que, na personalidade, é obra da **civilização acumulada**. De outro lado, assiste-se a Fromm defender, contra isso, o primado da **atividade** ou da **prática** na relação entre personalidade total, natureza, sociedade e história.

Diego Ramos Lanciote, por sua vez, se propõe a tarefa de responder, a partir de uma leitura marxista, o que é o sujeito. Para tanto, apresenta a ideia althusseriana de **processo sem sujeito nem fim(s)** a partir do desenvolvimento do conteúdo da visão de Louis Althusser (1918-1990) acerca da herança hegeliana de Marx. Por meio dessa leitura é formalizada a ideia fundamental de que o sujeito é produto da história, entendida como um processo cujo motor é a luta de classes e cujo resultado é o estabelecimento de formas de relação social de produção e reprodução da vida. Tal ideia engendra ressonâncias políticas que se fazem sentir na

contraposição de intelectuais como Edward Palmer Thompson (1924-1993), objeto do artigo de Breno Augusto de Oliveira Santos. A partir da posição thompsoniana, o sujeito é determinado pela sua **capacidade de agir em face da estrutura histórica** de dominação social. Essa capacidade se ancora, por sua vez, na **experiência política subjetiva da coletividade que se constitui a partir da luta de classes**. Assim, a experiência da luta de classes, bem como a tradição e a cultura que fundamentam a identidade desses agentes, são determinantes de uma subjetividade ativa que se opõe às estruturas e que, portanto, não pode ser completamente determinada por elas.

O artigo de Giovanna Marcelino, ao mostrar o diagnóstico que Fredric Jameson (1934-) faz da lógica cultural do capitalismo a partir dos anos 1980, nos oferece uma imagem bastante pessimista da subjetividade que emergiria num contexto de integração quase completa entre cultura e estrutura socioeconômica. O sujeito pós-moderno é, em Jameson, um sujeito tragicamente apartado de sua relação com a totalidade em que está posto – um sujeito **fragmentado, presentificado e particularista**. Já o texto de Émerson Pirola, no que explora as contribuições anti- e pós-humanistas para as formulações de Antonio Negri (1933-), nos dá a conhecer que esse autor sustenta uma posição bastante luminosa a respeito do sujeito na contemporaneidade, bem ao contrário de Jameson. Em seu conceito de multidão, Negri enxerga a descrição de um movimento efetivo de formação do **sujeito classista no pós-fordismo** e de **superação dos limites ontológicos funcionais à dominação** (distinção entre humano e natureza, entre humano e máquina etc.).

Fechamos o dossiê, por fim, com um par de textos que acenam em direções bastante distintas. O artigo do Prof. Dr. David Barkin e de Alejandra Sánchez Jiménez nos convida a pensar o potencial anti-capitalista das ações políticas e da organização socioeconômica que já são promovidas hoje por **comunidades campesinas e indígenas**. Sugere-se, assim, uma inflexão especial pouca vezes dada no contexto do marxismo à ideia de sujeito revolucionário. Numa outra chave, em entrevista concedida a nós

e a Mariana Toledo Borges, o Prof. Dr. Vladimir Safatle insiste que o caráter propriamente revolucionário do sujeito está na sua **implicação com radicalmente não-idêntico** e na **transformação reflexiva** que o acompanha. Tal dimensão de heteronomia – explorada já em Hegel e resgatada pela noção de proletariado em Marx – é atrelada à despossessão e ao desamparo radicais. É nesse tipo de comunidade negativa, e não numa comunidade afirmativa e substancial, que estaria, ao seu ver, a chave para alcançar a universalidade e a emancipação.

Essa seleção de textos certamente ajudará a leitora e o leitor a se iniciar na tarefa de destrinchar os sentidos específicos que a noção de sujeito guarda na tradição de pensamento formada em relação direta com a obra de Marx. Impossível percorrê-los sem notar que a noção de consciência serve, ali, geralmente como um regulador incerto da tensão entre interioridade e exterioridade – ou, então, que a ideia de classe formula a tensão entre singular, particular e universal que perpassa a luta de classes. Nota-se, ainda, que uma alternância entre dimensões de negatividade e afirmação marca a tônica do debate, e que nem sempre afirmação é, nesse contexto, sinônimo de emancipação, ou negatividade, de restrição. Talvez sejam essas as contribuições do marxismo na inflexão que dá ao tema. Convidamos, porém, todas e todos a descobrir outras modulações possíveis dessa trajetória, e desejamos-lhes uma boa leitura.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656116

Jameson e o pós-modernismo

Giovanna Henrique Marcelino[1]

RESUMO: O presente artigo visa expor, de maneira panorâmica, a interpretação de Fredric Jameson sobre o pós-modernismo. O objetivo central é retraçar como este conceito foi usado pelo autor nos anos 1980 em seu esforço de periodizar o capitalismo contemporâneo e mapear uma série de redefinições sistêmicas e mutações significativas na vida cultural, social e subjetiva, cada vez mais centradas em experiências fragmentadas e "presentificadas". Para tanto, serão analisados, sobretudo, dois ensaios que condensam os diagnósticos do autor: **Periodizando os anos 60** e **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**, ambos escritos em 1984. Com isso, pretende-se apurar como a obra de Jameson, em seu esforço próprio de atualizar a teoria marxista, levanta elementos originais para se pensar a sociedade capitalista contemporânea e seus principais sintomas sociais.

Palavras-chave: Fredric Jameson. marxismo. pós-modernismo. capitalismo. sujeito.

Jameson and postmodernism

ABSTRACT: This article aims to give a panoramic view of Fredric Jameson's interpretation of postmodernism. The central objective is to retrace how this concept was used by the author in the 1980s in his effort to periodize contemporary capitalism and map a series of systemic redefinitions and significant changes in social, cultural and subjective life, increasingly marked by fragmented and 'presentified' experiences. Therefore, two essays that condense the author's diagnoses will be analyzed: **Periodizing the 60s** and **Postmodernism, the cultural logic of late capitalism**, both written in 1984. With this, it is intended to ascertain how the work of Jameson, in its own effort to update Marxist theory, raises original elements to consider contemporary capitalist society and its main social symptoms.

Keywords: Fredric Jameson. Marxism. postmodernism. capitalism. subject.

[1] Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: giovannahmarcelino@gmail.com.

Jameson y el posmodernismo

RESUMEN: El presente artículo tiene como objetivo ofrecer una visión panorámica de la interpretación de la posmodernidad desarrollada por Fredric Jameson. Se estudiará cómo este concepto fue utilizado por el autor en la década de 1980, en un esfuerzo por comprender los diferentes momentos del capitalismo contemporáneo y mapear una serie de nuevas definiciones sistémicas y cambios significativos en la vida social, cultural y subjetiva, cada vez más marcadas por experiencias fragmentadas y 'presentificadas'. Para ello se analizarán dos ensayos que condensan los diagnósticos del autor: **Periodizar los años 60** y **Posmodernismo, la lógica cultural del capitalismo tardío**, ambos de 1984. Con esto, se pretende determinar cómo la obra de Jameson, en su propio empeño por actualizar la teoría marxista, presenta elementos originales para pensar la sociedad capitalista contemporánea y sus principales síntomas sociales.

Palabras clave: Fredric Jameson. marxismo. posmodernismo. capitalismo. sujeto.

Periodizando os anos 1960

Após seus estudos sobre a tradição marxista-hegeliana da dialética, sobre as teorias do formalismo russo e do estruturalismo francês e sobre as diferentes correntes interpretativas em voga na crítica literária nos anos 1970, a linha mestra que passou a orientar o trabalho teórico de Fredric Jameson foi a relação entre marxismo e pós-modernismo (JAMESON, 1985; 1974; 1992a; 1997).

Longe de ser uma ruptura com as proposições iniciais de sua obra, seu interesse pelo tema foi uma consequência lógica, ou ainda, o ponto auge de seus esforços anteriores de introduzir, defender e desenvolver a teoria marxista e suas categorias na academia norte-americana, num diálogo crítico com outras tendências intelectuais. Assim, após ter submetido ao exame correntes como o estruturalismo, o desconstrutivismo e o pós-estruturalismo nos anos 1970, Jameson se atém a uma das posições filosóficas que marcou a década posterior, retrabalhando seus alcances e contradições. Além disso, tal movimento complementa, em particular, o esquema que havia exposto em seu livro **O inconsciente político** de compreender as lógicas culturais

específicas de cada modo de produção[2], de forma a interpretar o surgimento do pós-modernismo como parte da história do capital e de sua lógica de expansão, promovendo, com isso, tanto uma compreensão alternativa às definições dominantes do conceito até aquele momento (Lyotard, Habermas, etc.), como uma atualização do marxismo e de seu diagnóstico do presente histórico.

Jameson publicou extensamente sobre o pós-modernismo durante os anos 1980. Seu primeiro escrito sobre o assunto, o ensaio **Pós-modernismo e sociedade de consumo**, data de 1982; e sua posição a esse respeito adquiriu ressonância com a publicação, na revista **New Left Review**, do artigo **A lógica cultural do capitalismo tardio** (1984), embrião do seu livro **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio** (1991).

Um ponto de partida possível para compreender a interpretação apresentada ao longo de seus ensaios **é** a sua visão sobre os anos 1960. Esta década foi, na definição de Jameson, um **período de transição**[3], mais precisamente, o momento em que se processaram as condições para que o pós-modernismo viesse a se tornar uma dominante cultural nos anos 1980 (JAMESON, 2006a, p. 20). Seu argumento é de que ela foi uma espécie de "pré-história" do conceito, na medida em que o pós-modernismo se consolida enquanto uma "lógica cultural do capitalismo" no instante em que a retórica vanguardista da década anterior (presente nas artes, na política, na teoria, etc.) é extinta, sobrando apenas o esvaziamento

[2] Para Jameson, o modo de produção capitalista teria passado por três mutações específicas: a do capitalismo de mercado (tal como descrito por Marx), do capitalismo monopolista ou imperialista (descrita por Lenin) e do capitalismo tardio (Mandel), cada uma acompanhada de uma "revolução cultural" e linguística que consolidou formas "de codificação ideológica" específicas (dominantes culturais): o realismo, o modernismo e o pós-modernismo, respectivamente (JAMESON, 1992a, p. 82).

[3] Jameson caracteriza um "período de transição" como aquele em que se dá um amplo sentimento de "liberdade histórica", "quando o estilo de vida ainda não assumiu a rigidez de um estilo de época, e quando há uma súbita libertação do velho sem qualquer obrigação correspondente para com o que virá em seu lugar" (JAMESON, 1985, pp. 39-40).

dos pressupostos em que ela estava baseada – a celebração eclética e dispersa do pluralismo, da heterogeneidade e da coexistência de múltiplos grupos sociais fragmentados. Os anos 1980 seriam, assim, o momento de falência "da liberação do corpo, do desejo e dos sentidos que tinha sido um dos 'ganhos' principais das batalhas dos anos 60" (JAMESON, 1997, p. 19), de forma que o pós-modernismo deveria ser entendido justamente como um "substitutivo para os anos 60, e a compensação por seu fracasso político" (JAMESON, 1997, p. 264), tornando-se "a sequência, ou continuação ou realização, do episódio do 'fim da ideologia' dos anos 50" pronunciado pelos ideólogos conservadores da Guerra Fria (JAMESON, 1997, p. 271). Como expõe em outra passagem:

> Talvez, de fato, o que se segue após uma autoconsciência de geração tão forte, como a experimentada pelo "pessoal dos anos 60", é, no mais das vezes, um grande desnorteamento. [...] Mesmo a ilusão da festa à fantasia de que falava Marx – vestir as fantasias dos grandes momentos do passado – não é mais possível nesse período a-histórico da história. A *combinatoire* das gerações parece ter se quebrado no momento em que se confrontou com a seriedade da historicidade e o autoconceito bem diferente de "pós-modernismo" tomou seu lugar (JAMESON, 1997, p. 301).

A concepção de pós-moderno de Jameson, portanto, pressupõe um exame crítico dos rumos que tomaram uma série de processos que insurgiram nos anos 1960 – a emergência dos "novos movimentos sociais", o surgimento de novas tendências na arte, o momento pós-estruturalista na teoria, etc. – afim de entender como a retórica a princípio progressiva das "diferenças" que marcou tais empreendimentos contraditoriamente tornou-se funcional à própria dinâmica capitalista. Nesse sentido, sua análise fundamentou-se em dois momentos principais: 1) entender os efeitos do cenário de modernização social e prosperidade do capitalismo pós-guerra e como este produziu uma imensa liberação cultural, com o desprendimento de novas energias

sociais e o sentimento generalizado de que "tudo era possível"; e 2) compreender como a irrupção da crise econômica mundial nos anos 1970, junto a outros eventos históricos, levaram ao "fim dos anos 1960", de forma que o sentimento de liberdade que marcou este período fosse dissipado e os problemas da infraestrutura "voltassem a pesar" novamente (JAMESON, 1992b, pp. 125-126). Com isso, Jameson propõe, portanto, um ponto de vista alternativo às visões simplesmente celebratórias ou derrotistas sobre o sentido e significado desta década.

Para o autor, os anos 1960 são, portanto, um marco fundamental para a periodização do capitalismo contemporâneo na medida em que dão início a uma série de rupturas com o projeto moderno em termos políticos, culturais e econômicos, além de gestar um dos fenômenos que propriamente fomentariam o surgimento da pós-modernidade como um momento social e histórico: o processo de dissolução da autonomia característica que as esferas da vida tinham na modernidade – fenômeno nomeado por Jameson de "desdiferenciação", movimento que abole as fronteiras existentes entre o cultural, econômico, político, etc.[4]

Tais argumentações são apresentadas de maneira concisa em **Periodizando os anos 60** (1984). No ensaio, o autor articula uma narrativa histórica do período, mas não no sentido tradicional, de como ele "realmente aconteceu"; sua descrição propõe uma reorganização dos procedimentos convencionais de análise histórica, sendo formada essencialmente por quatro níveis distintos – a filosofia, a política, a cultura e a economia – vistos como "fios da narrativa", semiautônomos, que, ao se entrecruzarem, apresentam um modelo de periodização histórica da década (JAMESON, 1992b, pp. 82-84).

[4] "A modernidade, como nos foi ensinado por Luhmann, consiste em uma crescente diferenciação, na relativa autonomização de toda uma gama de níveis e atividades sociais de uma para outra: a 'liberação' da cultura do sagrado, por exemplo, ou a 'liberação' da política da ética" (JAMESON, 1997, p. 117).

Além disso, ao longo dessa narrativa, Jameson se propõe a responder a dois problemas teóricos: 1) a questão a respeito da validade da análise marxista num "período cujas categorias políticas ativas já não pareciam ser as de classe social e em que, de maneira geral, as formas tradicionais da teoria e da prática marxista pareciam ter entrado em 'crise'"; 2) o problema em torno da possibilidade de se formular uma teoria totalizante, capaz de relacionar, de maneira coerente, realidades e fenômenos de ordens aparentemente distintas (JAMESON, 1992b, pp. 121-122).

Da política de classes às políticas de identidade: a desconexão entre as partes e o todo

O ponto de partida da periodização de Jameson é o terreno político, a partir do mapeamento dos eventos e experiências que ocorreram, sobretudo, nos Estados Unidos, na França e no "Terceiro Mundo". Para ele, entre os acontecimentos que sinalizaram o "nascimento convulsivo daquilo que viria a ser conhecido mais tarde como os anos 60", e que serviram de inspiração para os modelos de resistência política que viriam a surgir no mundo todo, estariam os movimentos anticoloniais surgidos na África inglesa e francesa – independência da Gana (1957), independência das colônias francesas ao sul do Saara (1959), Revolução Argelina (Batalha de Argel, 1957) – além da Revolução Cubana (1959) e suas inovações políticas.[5]

Jameson, portanto, parte de um ponto de vista retrospectivo para defender que as lutas que aconteceram na periferia do capitalismo no final dos anos 1950 nutriram a ideia de libertação

[5] Para Jameson, a experiência cubana teria apresentado a construção de um novo modelo revolucionário, a "teoria do foco", diferente tanto do leninismo quanto do maoísmo, caracterizada por um estilo de prática política – a guerrilha – que não corresponderia nem ao modelo tradicional da luta de classes urbana, nem à experiência de movimento de massas camponesas, além de criar um novo "sujeito revolucionário", o guerrilheiro, identificado nem com proletário, nem como camponês (JAMESON, 1992b, pp. 115-119).

daqueles que seriam igualmente "colonizados" internamente no chamado "Primeiro Mundo" – as "minorias, os marginais e as mulheres" – dando aos poucos vida à retórica de autodeterminação de grupos e identidades coletivas, que iria romper com modelos "clássicos" ou modernos de se fazer política (JAMESON, 1992b, p. 85) e alimentar o desenvolvimento do que posteriormente ficou conhecido na história da esquerda ocidental como a *New Left* ("Nova Esquerda"). Apesar de designar uma gama bastante ampla de fenômenos e formações políticas, pode-se dizer que este termo abarca o conjunto de movimentos que irromperam durante os anos 1960 em diversos países – a defesa dos direitos civis, a luta feminista, estudantil, ecológica, pela libertação nacional, contra a segregação racial, pela liberdade sexual – e que se pretendiam uma terceira via em relação ao déficit democrático do "marxismo oficial" ligado aos Partidos Comunistas e às limitações da socialdemocracia, conformando o que muitos chamaram de "virada cultural".[6]

No cenário norte-americano, o desenvolvimento da *New Left* esteve vinculado à expansão da luta por direitos civis e dos movimentos de contracultura, que gerou a proliferação de uma série de grupos (estudantis, anti-guerra, feministas, negros etc.), e cujo ápice foi o ano de 1968, que contou com rebeliões urbanas e atos massivos em todo o país. Com o assassinato de Martin Luther King e John Kennedy e com a vitória de Richard Nixon nas eleições presidenciais, assistiu-se, entretanto, a uma gradual virada nos rumos e no caráter destes movimentos. Em especial, após a deflagração do escândalo de Watergate e a retirada das tropas norte-americanas do Vietnã em 1973, houve a dispersão e o esmaecimento de suas energias radicais (GOSSE, 2005, p. 35). Nesse sentido, a efervescência dos anos 1960 aos poucos deu lugar a uma atmosfera de resignação que marcaria os anos 1980: a mesma geração que se contagiou com a esperança advinda da

[6] Como explica Ellen Wood (1995, p. 24), "as várias 'novas esquerdas' compartilhavam um compromisso com as lutas emancipatórias para além – ou pelo menos em adição à – luta de classes tradicional, especialmente os movimentos estudantil, contra a guerra do Vietnã e de libertação negra".

radicalização das lutas, se confrontou com o declínio das mesmas.[7] Com isso, houve um processo de reversão: o caráter anti-sistêmico característico das ações e teorias em voga naquele período terminou por se traduzir em críticas com temáticas específicas e formas de resistências isoladas.

Assim, subjacente ao prestígio que os ideários comunistas detinham na maior parte dos processos de resistência dos anos 1960, uma nova modalidade política e discursiva passou a ganhar corpo, dando forma a práticas não enquadradas em ortodoxias e desorbitadas dos Partidos Comunistas (OTA, 2016, pp. 54-55). Como observa Paulo Arantes (1990, p. 90), esse deslocamento é visível também em boa parte da teoria social pós-1968, que passou, então, a girar

> [...] em torno dos mencionados e assim chamados Novos Movimentos Sociais e em função deles remodelou a imagem da Revolução, dos Intelectuais, das relações entre Teoria e Prática etc., e mais, conforme definhava o impulso globalizante do gauchismo original, delineava-se o horizonte mais modesto [...] de um "reformismo radical" em permanente litígio com a afluência desregulada do capitalismo avançado porém deslegitimado.

[7] Ativistas reagiram a esse processo de formas diferentes. No caso norte-americano, além da integração de militantes ao quadro do Partido Democrata, houve aqueles que tomaram posições mais céticas, denotando não as vitórias do período (como a legalização do aborto, os avanços contra a discriminação racial e sexual, o fim da guerra, etc.), mas o fracasso dos movimentos, que não conseguiram construir um projeto revolucionário unificado à altura das necessidades de mudança radical da sociedade. Junto a esse processo, uma nova direita também se fortaleceu, aliando conservadorismo econômico e a oposição às lutas no âmbito dos costumes, o que culminou nos anos 1980 na chamada era Reagan. Em meio a isso, "a imagem ou a esperança da revolução foram murchando no Ocidente", cancelando "por todo um período histórico qualquer perspectiva realista de uma destruição do capitalismo avançado pelo socialismo", como narra Perry Anderson (1986, p. 11).

Assim, um dos problemas investigados por Jameson nesse primeiro âmbito da análise – o político – é como se deu essa gradual perda de prerrogativa da perspectiva emancipatória clássica entre os círculos da nova esquerda, que foi concomitante e proporcional à "emergência de uma grande variedade de práticas políticas de pequenos grupos, sem base em classe social": os "movimentos micropolíticos (de vizinhança, de raça, étnicos, de gênero e ecológicos)" (JAMESON, 1997, p. 177, 322). Na visão do autor, o surgimento de "novos personagens coletivos" e novas formas de ativismo provocou uma revisão das categorias prévias da ordem do agente (como a concepção de classe), por elas não acomodarem as experimentações multiformes dos novos antagonismos políticos, que a princípio não se enquadravam no modelo dicotômico da luta de classes, nem seriam oriundos do conflito entre capital e trabalho. Assim, a crescente força social das mulheres, dos negros, dos colonizados e dos estudantes suscitou uma "crise do sujeito", ou melhor, a ideia de uma multiplicação dos sujeitos, e de que as formas de resistência política não advinham mais de apenas um setor – o proletariado industrial – mas também de grupos até então excluídos das reflexões dominantes do marxismo sobre o sujeito histórico. Tal constatação gerou, por sua vez, a dilatação da noção de emancipação para além da reflexão sobre as formas de dominação baseadas na exploração econômica, abrindo espaço para um novo domínio de teorização e atuação centrado com maior força na ideia de dominação cultural e em novos meios de expressão (pautados nas noções de gênero, raça, sexualidade, nacionalidade) (JAMESON, 1992b, p. 125).

Assim, diante do questionamento dos conceitos clássicos marxistas, outras categorias passaram a ser utilizadas, como a noção de "grupo" e de "identidade". Para Jameson, a ideia de adesão a um determinado grupo tornou-se uma espécie de "versão pós-moderna" da consciência de classe, ou ainda, a identificação ideológica com uma classe foi substituída pela filiação a um grupo (JAMESON, 1997, pp. 325-326). Nessa lógica, passou-se a privilegiar o desejo de pertencimento a um grupo social (que proporcionaria uma espécie de "gratificação de identidade") em detrimento da

aderência a organizações políticas como os sindicatos e partidos (que corresponderiam propriamente ao processo de formação da consciência de classe, ou mesmo, de identidade com uma classe), tornando os grupos e a luta por reconhecimento um espaço de atuação próprio, apartado da luta de classes (JAMESON, 1992b, p. 98).[8] Para Jameson, isso fez emergir um novo espaço político, articulado por slogans como "o pessoal é político", pela retórica do poder, da dominação e do direito ao discurso[9], que, apesar de ter gerado implicações políticas relevantes, representaria um deslocamento, ou uma substituição estratégica problemática, do econômico para o político:

> É claro que é politicamente importante "contestar" as várias formas de poder e dominação: estas últimas, contudo, não podem ser compreendidas a menos que suas relações funcionais com a exploração econômica sejam articuladas (JAMESON, 1992b, p. 90).

Assim, por mais que o cenário aberto pelos anos 1960 tenha tornado de fato necessária uma atualização das concepções clássicas da política emancipatória marxista, elas continuariam fornecendo ferramentas analíticas fundamentais para a interpretação das contradições sociais e das diversas formas de opressão. Nesse sentido, na visão de Jameson, as ponderações e críticas direcionadas ao arsenal marxista teriam mais lastro no sentido institucional do que intelectual, já que elas eram no fundo um reflexo não de uma

[8] Em diagnóstico bastante semelhante, Nancy Fraser (2006, p. 231) sintetiza: "a identidade de grupo suplanta o interesse de classe como o meio principal de mobilização política. A dominação cultural suplanta a exploração como a injustiça fundamental. E o reconhecimento cultural toma o lugar da redistribuição socioeconômica como remédio para a injustiça e objetivo da luta política".

[9] As formulações de Foucault foram particularmente importantes no sentido de articular filosoficamente esse novo espaço político, com a proliferação da visão da sociedade como uma multiplicidade irredutível de relações de poder (CALLINICOS, 2008, p. 85).

deficiência teórica da ideia de classe, mas antes de uma crise ou saturação das instituições clássicas através das quais a política marxista de classe se expressava, como os sindicatos e os Partidos Comunistas. Ou ainda, ao ver de Jameson, tais ponderações e críticas decorreriam de explanações mistificadoras, como a de que o declínio de perspectivas tradicionais de esquerda se deveria ao próprio desaparecimento das classes sociais enquanto tais, algo constatado a partir do impacto da "reestruturação global da produção e [d]a introdução de tecnologias radicalmente novas" nos anos 1970 – "que arrancaram trabalhadores das velhas fábricas e de seus empregos, deslocaram novos tipos de indústria para lugares inesperados no mundo e recrutaram uma força de trabalho diferente das tradicionais em muitos aspectos, do gênero à habilidade e nacionalidade" – dando a impressão de uma extinção da figura do trabalhador industrial clássico (JAMESON, 1997, pp. 322-323).[10]

A saída apresentada pelo autor é, então, um retorno a Lukács para avaliar como, no fundo, essa (falsa) polêmica sobre a prioridade política (ou seja, sobre o que em última instância é o mais

[10] Ou seja, o descrédito na ideia do proletariado como sujeito revolucionário teve relação também com as próprias mudanças infraestruturais que afetaram as sociedades industriais no pós-guerra. Nos países industrializados, os operários de "chão de fábrica", "que constituíam o núcleo central dos movimentos dos trabalhadores, perdia terreno em termos relativos, e às vezes absolutos, em face de outros setores da população ocupada"; somado a isso, a "coesão das comunidades operárias", elemento tão importante para determinar "a força dos partidos e dos movimentos de massa do proletariado", estava sendo enfraquecidas pela melhoria de vida, pela pressão da publicidade comercial sobre os seus desejos enquanto consumidores, etc. (HOBSBAWM, 1989, p. 39). Assim, o aumento da dessindicalização e o descrédito aos organismos tradicionais "que contribuíram para dar corpo às classes sociais e para conferir-lhes existência objetivada" (como os partidos) conduziu alguns analistas a considerar a análise marxista baseada na classe como obsoleta (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 286). Nos anos 1970, surgiram, assim, uma série de conclusões apressadas de declínio da classe tal como desenhada nos autores clássicos, devido as novas características trazidas com a reestruturação capitalista (Wood, 1998, p. 4).

determinante, a "dominação" política ou a "exploração" econômica?) se deu, primeiramente, por uma leitura equivocada das implicações filosóficas do conceito de classe. O autor enfatiza a necessidade de se retomar a defesa que Lukács faz da prioridade do ponto de vista do proletariado, para demonstrar como a concepção marxista não implica a "preferência" abstrata do conceito de classe sobre outros conceitos "concorrentes" ou outras "instâncias determinantes" (como raça, gênero etc.), mas sim a consideração sobre a importância da experiência do sujeito a partir do lugar específico que ocupa na totalidade social (JAMESON, 2009, pp. 214-215).

Assim, no esforço de dialogar com os debates abertos nos anos 1960, Jameson propõe não uma defesa ao pé da letra da concepção de Lukács sobre o proletariado industrial como agente histórico, nem seu abandono, mas a necessidade premente de fazê-la reemergir conceitualmente numa nova forma.[11] O autor considera que, se a ênfase dada em **História e Consciência de Classe** ao proletariado industrial talvez tenha se tornado em certos aspectos "desatualizada", sua noção de "ponto de vista" teria um papel epistemológico fundamental. Dessa forma, no momento contemporâneo, dever-se-ia agregar à defesa do ponto de vista do proletariado as experiências dos diferentes grupos sociais (isto é, das mulheres, dos negros, colonizados, LGBTs etc.), sem, no entanto, deixar de entendê-los como parte de uma classe. Tendo em vista que cada posição na totalidade social corresponde a formas específicas de opressão e exploração, seu

[11] Assim, propõe que "ser consequente com o modelo de Lukács" implicaria ler ou reescrever **História e a Consciência de Classe** incluindo uma descrição dos fenômenos da consciência e da práxis em suas formas atuais; nesse sentido, o ponto de vista do proletariado não deveria ser visto como um ponto final, uma solução acabada, mas o começo para se pensar essas novas formas (JAMESON, 2009, pp. 218-222). Para sustentar seu argumento, Jameson (2009, p. 222) inclusive reproduz trecho de entrevista que Lukács concedeu nos anos 1960, em que diz: "Hoje, no que tange o despertar do fator subjetivo, nós não podemos recriar e continuar os anos 1920, temos que ao invés disso prosseguir com base em um novo começo, com toda a experiência que temos do movimento operário anterior e do marxismo".

argumento, portanto, é o de que cada grupo acaba enxergando "características do mundo que permanecem obscuras, invisíveis ou meramente ocasionais e secundárias para outros grupos", o que produz novas possibilidades de conhecimento e também de atuação contra o sistema (JAMESON, 2009, pp. 215-216). O autor usa, assim, o exemplo da "teoria do ponto de vista" desenvolvida pelo feminismo (como nos trabalhos de Nancy Hartsock, Dorothy Smith), que teria contribuído para uma atualização da teoria de Lukács ao evidenciar a "experiência fenomenológica específica das mulheres na ordem social patriarcal como uma submissão estrutural igualmente 'excepcional', mas bem diferente da restrição negativa da classe trabalhadora". O ponto de vista dos negros, igualmente, devido a sua posição específica no todo social, daria acesso às especificidades em torno das experiências do racismo e da escravidão, algo que permitiria entender melhor, inclusive, a compreensão de estágios mais antigos da acumulação capitalista (JAMESON, 2009, pp. 219-220).

É nesse sentido que Jameson qualifica **História e Consciência de Classe** como um "projeto inacabado", qual seja, o de dissolver e desreificar as interpretações monolíticas e estanques de conceitos como "dominação", "exploração", "opressão", reinserindo-as novamente nas situações concretas em que elas emergem, de forma a montar um novo inventário das diferentes estruturas de experiência

> [...] vividas pelos vários grupos marginais, oprimidos ou dominados – os chamados "novos movimentos sociais", tanto quanto as classes trabalhadoras – com essa diferença, de que cada forma de privação é reconhecida como produzindo sua própria "epistemologia", sua própria visão específica a partir de baixo, e sua própria reivindicação de verdade específica e distintiva"; um projeto que soará como "relativismo" ou "pluralismo" somente se o objeto comum ausente de tal "teorização" de múltiplos "pontos de vista" – o "capitalismo tardio" – for negligenciada (JAMESON, 2009, p. 221).

Com efeito, com essa espécie de "multiplicação dos pontos de vista", Jameson amplia a noção de prioridade do proletariado para outros grupos sociais, pressupondo que houve uma mudança na composição dos sujeitos na cena política contemporânea, sem, no entanto, abandonar a perspectiva marxista da totalidade.[12] Isto, por sua vez, é exatamente o que diferencia sua abordagem de outras teorizações sobre o tema, como a das "políticas de identidade", que se restringem a leituras localizadas das formas de opressão, não priorizando a consideração da experiência dos grupos oprimidos sob a totalidade (capitalismo) - que é exatamente aquilo que permite pensar o problema como algo social, para além de individual. Ao mesmo tempo, em meio ao cenário de descrédito dos ideais e debates estratégicos socialistas, Jameson apresenta uma versão sobre o sujeito da práxis que acaba não resolvendo o problema dos desdobramentos institucionais da política de classes, como a relação entre o processo de tomada de consciência e os partidos, sindicatos, etc.

[12] Ou seja, Jameson explicita como as categorias de classe, raça, gênero, não são substâncias autônomas ou indiferentes umas às outras, mas momentos de uma mesma totalidade. Ao mesmo tempo, argumenta em favor da existência de uma diferença de *status* conceitual entre o conceito de classe e as demais noções, já que a primeira é **universalizante**, constituindo "uma forma de abstração capaz de transcender a individualidade e a particularidade de maneira mais bem-sucedida e mais produtiva, na medida em que o resultado daquela transcendência é pressentido como a abolição da própria categoria" (JAMESON, 2004, p. 94). Nesse sentido, a disputa em torno da prioridade política entre tais conceitos se dá justamente quando as categorias de classe, raça e gênero são pensadas apenas em termos empíricos. Por isso, a "compreensão crescente da necessidade de abarcar tais categorias como uma triangulação", pela qual se estabelece o requisito de que o conceito de classe deve sempre se realizar e se especificar por meio das categorias de gênero e raça. Na visão de Jameson, no momento em que tais conceitos são pensados como categorias e não como dados empíricos, tal operação de entrecruzamento já está implícita e corporificada. Além disso, essa temática de discussão refletiria, em sua opinião, "uma perspectiva bem norte-americana, na medida em que raça e, atualmente, gênero sempre pareceram mais visíveis que classe na experiência dos Estados Unidos" (JAMESON, 2004, p. 95).

Além disso, tais ponderações demonstram que a questão que de certa forma sintetiza o surgimento do pós-moderno na esfera política, segundo Jameson, é o profundo deslocamento dos problemas universais para os particulares:

> Antes a política tentava coordenar as lutas globais e as localizadas e, por assim dizer, dotar a ocasião imediata de luta localizada de um valor alegórico, a saber, o de representar a própria luta geral, encarnando-a no aqui e no agora que ficavam aqui transfigurados. A política funciona apenas quando esses dois níveis podem ser coordenados; caso contrário, eles se separam e se transformam em [...] uma luta facilmente burocratizada, por um lado, e, por outro, em uma série verdadeiramente interminável de questiúnculas regionais, cuja "má infinitude" acaba por ser investida, no pós-modernismo, quando se transforma na única forma da política que restou, em algo como o darwinismo social de Nietzsche, e com a euforia forçada de uma revolução metafísica permanente. Penso que a euforia é uma formação compensatória em uma situação na qual, por algum tempo, a política autêntica (ou "totalizante") não é mais possível; é necessário acrescentar que o que fica perdido em sua ausência é precisamente a dimensão do econômico, ou do sistema, da iniciativa privada e da razão do lucro que não podem ser desafiadas num plano local (JAMESON, 1997, p. 332).

As micropolíticas, a retórica da diferença, a substituição da perspectiva de classe pela de adesão a grupos etc., seriam, então, antes de mais nada, índices do que viria a ser um sintoma essencialmente pós-moderno: o esmaecimento de perspectivas concretas e totais e sua substituição pelo "meramente particular" (JAMESON, 1997, pp. 332-333). Para Jameson, isso se deu justamente no momento em que a ênfase em formas locais, individualizadas e fragmentadas de resistência passou a substituir a concepção marxista de que uma causa específica ou formas de injustiça só

poderiam ser realmente atendidas e corrigidas levantando-se "a rede de níveis sociais inter-relacionados numa totalidade, o que pede então a invenção de uma política de transformação social" (JAMESON, 1996, pp. 186; 323-324).

A posição de Jameson não implica, portanto, um retorno nostálgico a uma política de classes mais antiga, nem deve se confundir com um repúdio às demandas específicas que as políticas parciais articulam, mas antes, sugere a ponderação sobre os limites de tomá-las isoladamente. Nesse sentido, o autor propõe que elas são realmente efetivas quando são vistas, ao mesmo tempo, como momentos de uma utopia mais geral de transformação da sociedade como um todo. Sem a simultaneidade dessas dimensões, "a demanda política torna-se reduzida a mais um 'problema' local das micropolíticas desse ou daquele grupo limitado [...], e um slogan que, uma vez atingido, não se conduz adiante politicamente" (JAMESON, 2008, p. 384). Nesse sentido, o autor chega a propor uma "política de alianças":

> Os grupos étnicos, os movimentos de bairro, o feminismo e vários grupos de "contracultura" ou de estilos de vida alternativos, a dissidência da classe trabalhadora, os movimentos estudantis, os movimentos de causa única – todos, nos Estados Unidos, têm parecido projetar exigências e estratégias teoricamente incompatíveis entre si e impossíveis de se coordenar sobre qualquer base política. A forma privilegiada pela qual a Esquerda americana hoje pode se desenvolver deve, portanto, ser necessariamente a de uma política de alianças; e essa política é o equivalente prático estrito do conceito de totalização ao nível teórico (JAMESON, 1992a, p. 98).

O fim do modernismo e a mudança de função social da cultura

Para Jameson, tais mudanças significativas no estatuto das práticas e teorias políticas a partir dos anos 1960 guardariam, por sua vez, analogias com uma série de transformações fundamentais

que, na mesma época, aconteceram na esfera da cultura e no caráter das manifestações artísticas. Ou seja, longe de ser um fenômeno isolado do domínio político, a emergência sistemática de rupturas com o moderno aconteceu em outros planos sociais, algo a principio evidente pelo fato de que o fim da concepção moderna de vanguarda na política também ocorreu no âmbito das artes.

Revisando as teses de Adorno e Horkheimer, Jameson primeiramente identifica a quebra da conceituada distinção entre alta cultura e cultura de massas – e o desaparecimento virtual da primeira enquanto um lugar que ainda assegurava uma experiência estética genuína, um espaço privilegiado de oposição ao processo de mercantilização da sociedade e a estrutura da arte comercial – como um dos fenômenos principais que caracterizam o âmbito cultural a partir dos anos 1960, algo que também pode ser lido, a partir das caracterizações do autor, como o fim da hegemonia europeia na produção cultural e a nova influência exercida pelos Estados Unidos no campo artístico, nos moldes do alcance de sua indústria cultural e do cenário de intensificação da cultura de massas que acontecia no país naquele momento.

Esse processo teria iniciado com a conversão do alto modernismo num cânon na academia, escolas e museus: até os anos 1960, ele era o principal representante de uma cultura de oposição; com o processo de canonização, houve a perda gradual de seu caráter subversivo, tendo em vista que este se apoiava justamente na recusa e negação de tal institucionalização:

> [...] o modernismo antigo ou clássico era uma arte de oposição, surgiu no interior da era de ouro da sociedade do negócio como algo de escandaloso e ofensivo ao público da classe média – feio, dissonante, boêmio, sexualmente chocante. [...] Se subitamente nos voltamos para o dia de hoje, podemos medir a imensidão das mudanças culturais que ocorreram. Não apenas Joyce e Picasso não são mais estranhos e repulsivos, como se tornaram clássicos e agora nos parecem muito mais realistas (JAMESON, 2006a, pp. 41-42).

Assim, na narrativa construída por Jameson, os clássicos do modernismo foram "tomados, pela geração que desponta na década de 1960, como o sistema estabelecido e o inimigo – mortos, asfixiados, canônicos, esses são os monumentos reificados que devem ser destruídos para que se faça qualquer coisa nova" (JAMESON, 2006a, p. 18). Na medida em que essa percepção foi ganhando corpo, novas formas culturais começam a surgir (JAMESON, 1992b, pp. 106-107). Nesse sentido, testemunhou-se, ao longo da década, um momento extraordinariamente rico em termos de invenção de novas formas artísticas no teatro, literatura, cinema, música, etc., pautadas pela ideia de que a inovação formal também era um tipo de protesto social e político, a exemplo dos *happenings*, que procuravam "abolir a fronteira e a distinção entre a ficção e o fato, entre a arte e a vida" (JAMESON, 2006b, p. 128). A produção cultural tornou-se, então, mais "aberta", tal como desejavam seus artistas, por meio da destruição dos valores estéticos anteriores.[13]

No entanto, esse processo extremo de "liberação" das amarras do moderno e a constante tentativa de derrubada de fronteiras foi se esmaecendo (muito devido ao grau de experimentalismo que atingiu, não atraindo mais um público que o acompanhasse). Além disso, ele foi absorvido pelo crescimento da reprodutibilidade e comercialização da arte pela indústria cultural, que fez com que cultura de massas e alta cultura começassem gradualmente a se desdobrar uma na outra, de forma a fomentar "uma cultura agora universalizada cuja lógica descreve um *continuum* da 'arte' para o 'entretenimento'" (JAMESON, 1996, p. 187). Nesse processo, tornou-se cada vez mais difícil traçar uma "linha que separa a alta arte das formas comerciais", na medida em que

[13] Ou seja, Jameson vê positivamente o fato do pós-modernismo representar um "alívio" ao desbloquear e liberar "uma nova produtividade que estava de algum modo tensionada e congelada, endurecida como um músculo com cãibra, no final do período moderno", já que a ideia de artista como "gênio" e "autêntico" tendia a paralisar e intimidar novas produções (JAMESON, 1997, pp. 317-321).

> [...] boa parte dos recentes pós-modernistas ficou fascinada exatamente por aquela paisagem de anúncios e motéis das avenidas de Las Vegas, pelo *Late Show* e pelo cinema B de Hollywood, pela chamada pára-literatura, com os seus *best-sellers* de aeroporto, que se alternam entre as categorias do gótico e do romance, da biografia popular e do mistério de assassinato, da ficção científica e do romance fantástico (JAMESON, 2006a, pp. 18-19).[14]

Assim, começam a aparecer "novos tipos de textos, impregnados das formas, categorias e conteúdos da mesma indústria cultural que tinha sido denunciada com tanta veemência por todos os ideólogos do moderno, de Leavis ao *New Criticism* americano até Adorno e a Escola de Frankfurt" (JAMESON, 1997, p. 28). Ou seja, a tentativa de destruição dos traços modernistas teve um preço: a substituição de seu "elitismo" desembocou na valorização generalizada do caráter "popular" da cultura de massas, no repúdio ao estilo pessoal de uma obra, na tendência à reciclagem eclética de estilos do passado, na destruição da sua profundidade e aspecto crítico, na superficialidade, etc. Desse modo, apesar de seus diversos exemplares também conterem um certo traço subversivo (como apresentam as manifestações do *punk*, da cultura das drogas e da pornografia), a arte pós-moderna já não

[14] Para Jameson, o surgimento dessa nova configuração cultural fez com que a análise dos exemplares da cultura de massas passasse a ocupar um espaço privilegiado, como índice por excelência dos sintomas sociais do mundo pós-moderno. Com isso se evidencia o quanto o colapso da fronteira entre alta cultura e cultura de massas impôs mudanças significativas também nos procedimentos da crítica cultural. Ao mesmo tempo, reforça o novo estatuto que esta passa a ter, num momento em que a cultura visual e imagética se difundiu por toda a vida social. Em **As marcas do visível**, Jameson promove um tratamento particular sobre esse tema, analisando exemplares da cultura de massas (como os filmes **Poderoso Chefão** e **Tubarão**). Para o autor, apesar de toda produção cultural ser determinada por um viés ideológico, de alguma forma, mesmo a cultura mais massificada, traz consigo um viés utópico, sendo papel do crítico marxista investigá-lo.

era de maneira alguma "de oposição" no mesmo sentido que as manifestações modernas, mas sim, "a própria estética dominante ou hegemônica da sociedade de consumo", servindo "como um laboratório de novas formas e modas, à produção de mercadorias empreendida por esta" (JAMESON, 1992b, p. 107).

Para Jameson, portanto, o sentimento a princípio progressista de desprendimento cultural operado nos anos 1960 produziu múltiplos efeitos reversos. Um deles foi o desenvolvimento de uma cultura do significante e do simulacro (JAMESON, 1997, p. 144). Seguindo Baudrillard e Barthes, o autor identifica, assim, que as formas artísticas pós-modernas representavam de maneira sintomática uma "aventura do signo", ao reproduzirem em suas estruturas internas um processo de profunda dissociação entre significante (veículo material ou imagem, com ou sem palavra escrita), significado (imagem mental, sentido ou conteúdo) e referente (JAMESON, 1992b, pp. 108-109). Como descreve em seu **Pós-modernismo**, o fenômeno pós-moderno na cultura refere-se justamente ao momento em que

> Resta-nos o puro jogo aleatório dos significantes [...] que não mais produz obras monumentais como as do modernismo, mas embaralha sem cessar os fragmentos de textos preexistentes, os blocos de armar da cultura e da produção social, em uma nova bricolagem potencializada: metalivros que canibalizam outros livros, metatextos que fazem colagem de pedaços de outros textos – tal é a lógica do pós-modernismo em geral, que encontra uma de suas formas mais fortes, mais originais e autênticas na nova arte do vídeo experimental (JAMESON, 1997, pp. 112-118).[15]

[15] Seguindo Marcuse, Jameson (1997) defende, entretanto, que o pós-modernismo só consegue passar por esse processo de "desreferenciação" ao preço de "conservar um tênue sentido último desse mundo exterior e externo do qual é réplica e duplicação imaginária". Nesse sentido, se propõe a tarefa de investigar e analisar concretamente a experiência pós-moderna em todas as artes, a fim de captar tais resquícios de realidade.

Ou seja, as manifestações culturais pós-modernas assinalariam um novo patamar da reificação e da lógica da fragmentação que, ao adentrar no domínio da linguagem, promoveu primeiro a separação do signo de seu contexto, e depois passou a penetrar o interior do próprio signo, liberando dessa vez o significante de seu próprio significado. Este segundo momento de dissolução teria sido responsável, então, por gerar um novo tipo de textualidade em todas as artes pós-modernas: a linguagem aleatória de puros significantes, "flutuantes e auto-referentes", resistentes ao significado (JAMESON, 1992b, pp. 113-114). Esta, por sua vez, também expressaria um novo tipo de subjetividade que passou a vigorar nessas novas práticas artísticas, mais impessoais, e que marcam o fim do estilo único (isto é, daquela pincelada singular do artista, tão inconfundível como uma impressão digital, tal como presente nas obras-primas do alto modernismo) (JAMESON, 2006a, pp. 42-43). O resultado dessa "morte do sujeito artístico" seria, então, a "canibalização de estilos do passado" e o jogo aleatório de alusões estilísticas que caracterizam a arte pós-moderna: "em um mundo no qual a inovação estilística não é mais possível, tudo o que resta é imitar estilos mortos, falar através de máscaras e com as vozes dos estilos no museu imaginário" (JAMESON, 2006a, p. 25).[16]

Para Jameson, tais sintomas, longe de serem um problema apenas interno aos mecanismos da linguagem e da arte, consistiria num fenômeno mais amplo, projetando "uma imagem útil do

[16] Essa é a definição de Jameson de pastiche, modalidade artística pós-moderna que estaria colonizando o presente cultural e cujo exemplo paradigmático seria o "cinema nostálgico", abundante nas manifestações da cultura de massas, composto por filmes que retratam tentativas de se recuperar um "passado perdido", bem como a atmosfera e as modas típicas de gerações anteriores. Entre seus exemplos, Jameson destaca o **American graffiti** (1973), de George Lucas (uma nostalgia dos anos 1950), bem como seu **Guerra nas Estrelas** (1977), que não é um filme histórico sobre o nosso passado intergaláctico, mas a experiência cultural das gerações da década de 1930 e 1950 com os seriados das tardes de sábado; além de **Chinatown**, de Polansky, e **O conformista**, de Bertolucci (ambos formas nostálgicas da década de 1930).

processo de transformação da cultura em geral" (1992b, pp. 109-110). Como expressa em **Marxismo e forma**, "tal arte **expressa** a realidade americana" e, assim, envolve "um julgamento sobre nós mesmos tanto quanto sobre as obras de arte às quais reagimos" (JAMESON, 1985, pp. 313-14). A percepção mais clara disso seria que esse novo estágio cultural produziria a construção de uma realidade social fragmentada e anárquica, a paisagem-mercadoria característica do capitalismo contemporâneo, completamente estetizada, composta por uma série de imagens e significantes.

Assim, além da modificação do caráter e natureza das produções culturais, a periodização dos anos 1960 é discutida por Jameson em termos de uma mudança de função social da cultura. A cultura teria deixado de ser uma esfera autônoma e se tornado "coextensiva à vida social em geral", de modo que todos os níveis da sociedade do espetáculo, da imagem, do simulacro – "desde as superestruturas aos mecanismos da própria infraestrutura" – teriam se tornado culturais (JAMESON, 1992b, p. 115). Assim, ela teria passado por um processo de prodigiosa expansão, "por todo o domínio do social, até o ponto em que tudo em nossa vida social – do valor econômico e do poder do Estado às práticas e à própria estrutura da psique – pode ser considerado como cultural, em um sentido original que não foi, até agora, teorizado" (JAMESON, 1997, p. 74).

> De fato, o que aconteceu com a cultura pode muito bem ser uma das pistas mais importantes para se detectar o pós-moderno: uma dilatação imensa de sua esfera (a esfera da mercadoria), uma aculturação do Real imensa e historicamente original, um salto quântico no que Benjamin ainda denominava a "estetização" da realidade (ele achava que isso dava em fascismo, mas nós sabemos que é apenas divertido: uma prodigiosa alegria diante da nova ordem, uma corrida às compras, nossas "representações" tendendo a gerar um entusiasmo e uma mudança de humor não necessariamente inspirados pelos próprios objetos representados) (JAMESON, 1997, p. 14).

Ou seja, a cultura perdeu a autonomia relativa que antes detinha no período moderno, tornando-se, além de socialmente conveniente, completamente integrada à estrutura socioeconômica. Partindo dessa caracterização, Jameson então reforça a defesa do pós-modernismo como um "enquadramento sugestivo para explicar o que aconteceu com a cultura nos anos 60", iniciando uma agenda de pesquisa que irá desenvolver com mais fôlego no livro **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**, composta pelo exame dos seguintes temas: a questão da "morte do sujeito"; a natureza e função da "cultura do simulacro" (Baudrillard e Deleuze) e sua relação com a cultura dos meios de comunicação de massas ou a "sociedade do espetáculo" (Guy Debord); o novo status da imagem e da estética da textualidade; a emergência da temporalidade esquizofrênica e o eclipse da profundidade e da historicidade, com o aparecimento do pastiche e da nostalgia – algo que evidencia, por sua vez, como o autor incorpora a teoria marxista elementos provenientes de outras correntes de pensamento (JAMESON, 1992b, pp. 105-106).

A "morte da filosofia" e o advento da Teoria

Outro evento notadamente pós-moderno elencando por Jameson em sua periodização é o declínio da filosofia e sua substituição por uma nova configuração, a Teoria. Para o autor, isso representou a abolição de uma nova fronteira – aquela que até então separava as diferentes disciplinas acadêmicas – e a produção um novo gênero discursivo – a "teoria contemporânea" – que passou a aglutinar uma série de tendências teóricas bastante diversas, suprimindo a ideia de modelos filosóficos sistêmicos (JAMESON, 2006b, p. 143). Em suas palavras,

> Na geração anterior ainda havia um discurso técnico da filosofia profissional – os grandes sistemas de Sartre ou dos fenomenólogos, a obra de Wittgenstein, a filosofia da linguagem comum ou analítica –, à margem do qual ainda se podia distinguir aquele discurso

> bem diferente das outras disciplinas acadêmicas [...] Hoje em dia, cada vez mais, temos um tipo de escrita simplesmente chamada de "teoria", que é, ao mesmo tempo, todas e nenhuma dessas coisas. Esse novo tipo de discurso, geralmente associado à França e à chamada teoria francesa, torna-se então amplamente difundido e marca o fim da filosofia enquanto tal (JAMESON, 1997, p. 19).[17]

O surgimento dessa nova configuração teórica seria o reflexo, portanto, de dois fenômenos principais: a crise do cânon dos grandes escritos filosóficos (semelhante a das obras de arte modernistas) e a "morte do sujeito filosófico" (tal como encarnada na figura de Sartre e na sua defesa da vocação política do filósofo nos anos 1960). Com isso, uma "virada" foi processada no âmbito da filosofia: os modelos até então dominantes (como o existencialismo sartriano) foram gradualmente suplantados "por uma variedade de novas tentativas teóricas que compartilham pelo menos uma única experiência fundamental – a descoberta do primado da Linguagem ou do Simbólico" (JAMESON, 1992b, p. 90-94), que inauguraria, então, o momento pós-estruturalista da teoria (associado a nomes como Foucault, Deleuze e Derrida), composto por um novo arsenal baseado no código linguístico e que buscava dar forma e expressão aos novos objetos e sujeitos sociais não-conceituados pelos modelos anteriores.[18]

---

[17] Jameson também toma como exemplo a obra de Michel Foucault: "deve ser chamada de filosofia, história, teoria social ou ciência política?" (JAMESON, 1997, pp. 19-20).

[18] Retomando suas avaliações sobre o estruturalismo em **The Prison-House of Language**, Jameson avalia como esse giro para a linguagem na teoria contemporânea está relacionado com as próprias condições concretas do momento, já que o "bombardeio de informações e mensagens de todos os tipos na revolução dos meios de comunicação de massa" produzido pela revolução tecnológica nos anos 1970 foi filosoficamente acolhido e conceitualmente expresso por meio dos códigos da linguagem (JAMESON, 1992b, pp. 99-100).

Com essa transformação, o próprio caráter dos textos teóricos mudou radicalmente: o sentido destes não é mais o de buscar uma "inserção nas questões e debates da tradição filosófica", mas sim, a atividade de se gerar novos "códigos" a partir de códigos preexistentes, a prática de misturar arbitrariamente múltiplas alusões disciplinares, de forma que sua coesão se desfaz e "suas referências 'intertextuais' básicas" tornam-se aleatórias: "Mumford ao lado de Antonin Artaud, Kant com Sade, filosofia pré-socrática, o presidente Schreber, um romance de Maurice Blanchot, escritos de Owen Lattimere sobre a Mongólia e um sem-número de obscuros tratados médicos do século XVIII, escritos em latim" (JAMESON, 1992b, p. 103).

Com isso, opera-se "uma dinâmica em que já não há ideias, e sim textos": a filosofia – como sistema coerente de problemas que visava "a descoberta de uma verdade" – é substituída pela teoria, que "concebe sua vocação [...] como luta acerca de formulações puramente linguísticas", numa "perpétua guerra de guerrilha entre os significantes materiais de formulações textuais" (JAMESON, 1992b, p. 105). Assim, a preocupação de se contribuir para o conjunto de questões de um dado sistema filosófico ou visão de mundo é trocada por uma batalha entre "discursos teóricos" e códigos ideológicos, que seriam "a marca de adesão a um grupo, vista de uma perspectiva diferente, mais sociológica" (JAMESON, 1997, p. 391).[19]

[19] Vale notar que, apesar de crítico da Teoria, enquanto um novo espaço enunciativo fluido em termos de métodos e objetos que transcende barreiras disciplinares, Jameson também pode ser visto como um de seus expoentes. Como observa Fabio Durão (2011, p. 27): "O profissional que se move dentro deste novo espaço enunciativo deixa de ser o crítico literário para se tornar o teórico. Seu exemplo maior talvez seja Fredric Jameson, que fez seu doutorado sobre Sartre, escreveu extensamente sobre literatura, mas desde os anos 1980 vem inserindo-se em debates sobre cinema, linguística, arquitetura, economia, vídeo, psicanálise, filosofia e, é claro, a própria Teoria. Onde encaixar, por exemplo, seu **Pós-modernismo, ou a lógica cultural do capitalismo tardio** (1996)? Em que configuração disciplinar tradicional poderia ser inserido? (...) a variedade de campos mobilizados pela teoria americana obriga que surja um

Um novo estágio do capitalismo

Jameson finaliza sua periodização com o exame das transformações na esfera econômica, que, segundo ele, seriam decisivas para a consolidação do pós-modernismo enquanto uma lógica cultural. O autor apresenta a hipótese de que um conjunto de eventos ocorridos entre 1972-1974[20] sinalizavam não só o encerramento definitivo dos anos 1960, como uma reestruturação geral no âmbito do modo de produção capitalista. E o episódio determinante, nesse sentido, teria sido a crise econômica mundial em 1973, responsável por colocar um "ponto final à expansão econômica e à prosperidade características do pós-guerra e dos anos 1960 em particular" (JAMESON, 1992b, pp. 116-120).

Jameson parte da definição de "capitalismo tardio", exposta por Ernest Mandel (1982), para defender um terceiro estágio do desenvolvimento capitalista teria sido inaugurado, ou ainda, uma **forma mais pura e homogênea de capitalismo**, mais perto da descrição de Marx, na qual a expansão prodigiosa do capital atingiu um grau nunca antes visto, penetrando áreas que até então não haviam sido atingidas pelo sistema.

> [...] o capitalismo tardio em geral (e os anos 60 em particular) constitui um processo em que as últimas zonas remanescentes (internas e externas) de pré-capitalismo – os últimos vestígios de espaço tradicional ou não transformado em mercadoria dentro e fora do

espaço que os englobe, e esse espaço é o da própria Teoria".

[20] Entre eles, Jameson cita o declínio do movimento negro e dos movimento pacifista e antibelicista; o encerramento do ciclo contestatório aberto em maio de 1968 e a assinatura do "programa comum" entre o Partido Comunista e Partido Socialista na França em 1972; a ofensiva dos intelectuais associados ao *establishment*, com ataques ideológicos à cultura e política dos anos 1960; a esquematização de uma nova estratégia global para a afirmação dos interesses dos Estados Unidos; a emergência do conceito de "corporação multinacional"; a militarização dos regimes da América Latina, após o golpe no Chile em 1973 etc.

> mundo avançado – são agora finalmente penetradas e colonizadas por sua vez. O capitalismo tardio pode portanto ser definido como o momento em que os últimos vestígios de natureza que sobreviveram ao capitalismo são finalmente eliminados: a saber, o Terceiro Mundo e o inconsciente. Os anos 60 terão sido então o momentoso período de transformação em que essa restruturação sistêmica se fez em escala global (JAMESON, 1992b, p. 124).

Uma nova fase de expansão capitalista teria sido, portanto, realizada com a colonização final do que seriam os últimos enclaves pré-capitalistas remanescentes de resistência à lógica instrumental do capital – como o "Terceiro Mundo", o Inconsciente e a Natureza.[21] Além disso, especialmente com a crise de 1973, ela se caracterizaria pela dissipação das energias emancipatórias, promovendo a neutralização e proletarização de todas as forças sociais e formas de resistência cultural que haviam marcado os anos 1960, incorporando-as na própria lógica do sistema.[22]

---

[21] Por intermédio de Mandel, Jameson defende que a expansão global da forma mercadoria e a ambição crescente do capital de abarcar cada vez mais esferas da vida social em seu processo de desenvolvimento teria atingido seu ápice, de forma que o capitalismo tornou-se um **sistema total**, ou seja, nada mais existiria "fora do sistema". Dois eventos teriam tornado isso possível: a "Revolução Verde", que foi responsável por reduzir definitivamente a Natureza ao status de mercadoria ao destruir a agricultura pré-capitalista (substituindo as práticas tradicionais de cultivo pela aplicação de novos métodos, com o uso de fertilizantes químicos e experimentações genéticas com plantas); e a Indústria Cultural que, em decorrência da "ascensão das mídias e da indústria da propaganda", teria finalmente penetrado todas as instâncias da consciência humana. A situação descrita por Jameson, nesse sentido, é de uma "modernização totalmente implantada", não havendo mais obstáculos pré-capitalistas a serem superados. Ou seja, a modernidade como desenvolvimento desigual de temporalidades desiguais, ou melhor, como "modernização incompleta", estaria superada. Para uma crítica ao uso de Jameson do termo "capitalismo tardio", ver Davis (1985).

[22] Tal diagnóstico é semelhante ao de Boltanski e Chiapello (2009, p. 199),

Além do surgimento do neocolonialismo como um novo modelo de dominação, substituto do imperialismo[23], as universidades (um dos focos da nova esquerda estudantil) passaram por um processo de privatização a partir dessa data; o Estado teve seu poder repressivo renovado; e o reconhecimento das diferentes identidades, a celebração do prazer e dos novos costumes, bem como as reivindicações por liberação do corpo, tornaram-se precisamente meios de manutenção do sistema de consumo, de propaganda e da cultura de massas, despertando desejos capitalistas com novos produtos e novas imagens de anúncios (JAMESON, 1997, p. 328). Assim, a lógica mercantil, que por princípio atua pela produção de novas necessidades e demandas, encontrou na retórica do pluralismo e das diferenças um novo meio de se expandir (JAMESON, 1997, pp. 215-216). A estrutura

---

que também identificam que o capitalismo se reestruturou nos anos 1970 desarmando a crítica social e estética produzida em 1968. Tal renovação teria representado uma superação tanto do capitalismo quanto do anticapitalismo, na medida em que os traços das revoltas operárias e estudantis (as críticas à alienação, à mecanização, ao poder hierarquizado, ao paternalismo e autoritarismo, as defesas por autenticidade e liberação) e sua linguagem da autonomia e autogestão foram incorporados pelo sistema, para realizar uma reorganização do trabalho, que passou a ser pautado por um modelo mais **flexível** (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 201).

[23] De acordo com Jameson, o capitalismo mudou "a relação com suas colônias, transformando um controle imperialista ultrapassado em penetração de mercado, destruindo as antigas comunidades de aldeia e criando um contingente de mão-de-obra assalariada e um lúmpen-proletariado inteiramente novos" (JAMESON, 1992b, p. 123). Para o autor, isso revela como a visão de que os anos 1960 teriam significado o rompimento com as amarras do imperialismo clássico é na verdade uma "simplificação mítica", pois com o encerramento das lutas por emancipação nacional, o capitalismo produziu uma combinação paradoxal entre descolonização e neocolonialismo, renovando sua prática imperialista (JAMESON, 1992b, p. 92). Isso "mostra como o sentido de liberdade e possibilidade dos anos 1960 foi, ao mesmo tempo, uma realidade objetiva e uma ilusão histórica, ou melhor, "um processo propriamente dialético em que 'liberação' e dominação combinam-se inextricavelmente" (JAMESON, 1992b, p. 124).

de consumo em massa passou, assim, a responder à diversidade das estruturas de opressão (classe, gênero, etnia, nacionalidade), criando novos nichos de mercado.

A partir desse conjunto de caracterizações, Jameson argumenta que a centralidade adquirida pela cultura a partir dos anos 1960 é uma das características definidoras do capitalismo contemporâneo. Para o autor, ela tornou-se crucial em termos econômicos e ideológicos para o sistema, ao adquirir proeminência como elemento de legitimação da acumulação capitalista, na medida em que, mais do que nunca, o sistema dependeria de uma lógica cultural para o seu funcionamento e reprodução, seja na condição de um ramo da economia (a indústria cultural, a grande mídia, etc.), ou como marco de todo um conjunto de comportamentos e valores sociais, novos tipos de consumo, moda e obsolescência planejada.[24] Ou seja, pelo fato do sistema depender de uma forma ainda mais sofisticada de dominação cultural para garantir seu processo de desenvolvimento.

Desse modo, o famoso deslocamento atribuído ao marxismo ocidental das preocupações tradicionais com a economia política para a cultura (ANDERSON, 2004) se justifica na obra de Jameson pelo fato de que as modificações na esfera cultural são para ele um ponto de vista privilegiado para compreender o funcionamento do sistema capitalista como um todo. Ou melhor, porque, com a penetração e generalização da forma-mercadoria para todas as instâncias da vida, um dos traços característicos do período moderno – a diferenciação dos níveis sociais – é dissolvida, de forma que economia e cultura tornam-se coexistentes. Nesse sentido, o autor passou a defender uma análise que não procede a separação

[24] Segundo Jameson, os mecanismos da inovação e criatividade estéticas passaram a ter uma função estrutural essencial no capitalismo diante da necessidade incessante de produzir novas mercadorias para consumo com uma aparência cada vez mais nova. Assim, as imagens, as representações e os mecanismos próprios à esfera cultural se tornaram uma área de atuação fundamental da produção, visível a partir da importância que assumiram a propaganda, a mídia e a indústria cultural no mundo atual.

das esferas cultural e econômica; em sua concepção, uma descrição infraestrutural deve ser necessariamente uma descrição cultural, e vice-versa, num "circuito de realimentação", de forma que a noção de pós-modernismo traz sempre embutida a de capitalismo tardio (JAMESON, 1997, 18-19).

> Dizer que meus dois termos, o **cultural** e o **econômico**, se fundem desse modo um no outro e significam a mesma coisa, eclipsando a distinção entre base e superestrutura, [...] é o mesmo que sugerir que a base, no terceiro estágio do capitalismo, gera sua superestrutura através de um novo tipo de dinâmica. E isso [...] parece nos obrigar, de antemão, a tratar os fenômenos culturais no mínimo em termos de *business*, se não nos termos da economia política (JAMESON, 1997, p. 25).

Por isso, para Jameson, o pós-modernismo não é uma categoria estritamente cultural: é um termo de periodização, usado para nomear um estágio do desenvolvimento capitalista em que tudo se tornou sistêmico e em que a produção cultural passou a ter um lugar específico.

Os sintomas sociais pós-modernos

A caracterização sobre a esfera econômica encerra, portanto, a periodização de Jameson, cuja exposição se pauta em três momentos fundamentais: 1) a década de 1960, marcada pelo aparecimento gradual das primeiras manifestações pós-modernas na política, cultura, teoria, etc.; 2) a crise de 1973, que data uma mudança de natureza do capitalismo enquanto sistema e modo de produção; 3) os anos 1980, momento propriamente de consolidação e auge do pós-modernismo, em que há a cristalização das mudanças ocorridas nas diferentes esferas sociais da vida.

Em **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**, Jameson refina sua proposta de periodização, priorizando

agora a atmosfera cultural e política dos anos 1980. Ou seja, o autor deixou de rastrear as condições e eventos históricos que tornaram o pós-modernismo possível, e passou a abordá-lo em sua forma final. Para isso, Jameson aplica um método que alia mais fortemente crítica cultural e análise histórica, de forma que o centro de suas reflexões teóricas passa a ser o exame de uma série de exemplares das teorias e produções culturais pós-modernas (cinema, arquitetura, artes visuais, literatura, música etc.), que, segundo ele, dariam, por sua vez, acesso à compreensão de aspectos essenciais da vida social. Nesse sentido, o autor constrói um modelo interpretativo que articula os diferentes fenômenos culturais com a realidade mais ampla do capitalismo tardio, retomando, assim, o esquema que havia apresentado em **O inconsciente político**, segundo o qual os produtos culturais teriam a capacidade de servir como um índice e como uma imagem alegórica de uma época – algo que seria ainda mais intensificado na pós-modernidade, já que essa de certa forma teria aumentado a identidade entre a arte e a estrutura do capitalismo.[25]

---

[25] Jameson analisa, por exemplo, obras de Andy Warhol, o Hotel Bonaventure, o gênero de "filmes nostalgia" (como **Guerra nas Estrelas**, de Georg Lucas), a produção literária do escritor E. L. Doctorow, o pensamento de Jean-François Lyotard, etc., o que constata uma dilatação profunda do espectro das análises de suas obras anteriores, sobretudo devido à avaliação de que a literatura não constituía mais a forma central da cultura capitalista. Ao selecionar esses exemplares para análise, Jameson, contudo, nota que eles não são "ilustrações" por excelência do pós-modernismo, pois, diferentemente do período moderno, em que existiam "obras-primas" e cânones exemplares, no momento pós-moderno estes são substituídas por "textos" que não possuem mais exatamente uma lógica comum. O vídeo, nesse sentido, teria se tornado a forma de arte por excelência do capitalismo tardio: "É voz corrente que toda era é dominada por um gênero, ou forma privilegiada, cuja estrutura parece ser a forma mais adequada para exprimir suas verdades secretas" (JAMESON, 1997, p. 91). Ele substitui o papel antes cumprido pela literatura e cinema, tornando-se a forma de arte ou *médium* que melhor expressa as características do pós-modernismo (relação espaço-tempo, simulacro, poder da imagem etc.) e o atual estágio de desenvolvimento tecnológico da sociedade contemporânea

Assim, a partir da operação interpretativa do inconsciente político de textos e objetos da cultura da época, Jameson oferece um inventário com as principais características e traços constitutivos do pós-modernismo, que podem ser entendidos como sintomas sociais do próprio capitalismo em seu terceiro estágio de desenvolvimento: 1) a **falta de profundidade**, presente tanto na superficialidade da argumentação dos teóricos pós-modernos (em suas práticas discursivas sincrônicas, que repudiam modelos de compreensão histórica e, portanto, flutuam na superficialidade do presente), como na cultura da imagem (de maneira não apenas metafórica, mas também física e visual, como demonstram suas análises da arquitetura pós-moderna, que suprimiram a noção de dimensionalidade); 2) o **enfraquecimento da historicidade** e a **presentificação**, cuja maior manifestação é o desenvolvimento de uma "consciência esquizofrênica" (pautada na falta de clareza do sujeito em relação ao passado-presente-futuro) e na dificuldade de imaginação de um futuro radicalmente diferente; 3) o **esmaecimento dos afetos** e o surgimento de um **novo tipo de matriz emocional** (o das "intensidades", esquizofrenia, euforia e *badtrips* que substituem os sentimentos de alienação, anomia, solidão, ansiedade, neuroses e histerias do sujeito centrado), profundamente relacionado aos novos fenômenos tecnológicos e à ideia de "morte do sujeito"; 4) o **aparecimento de mutações na experiência espaço-tempo**, que expressam a redução do tempo ao presente, ou melhor, ao "aqui e agora", ao que está ao nosso redor (o espaço), tornando as experiências dos indivíduos fundamentalmente presentificadas e espaciais; e 5) a **primazia da representação e da imagem**, responsável por colocar em outro patamar o fenômeno de reificação capitalista descrita por Lukács, que se utilizaria também de imagens, e não exclusivamente de objetos, como suporte material.

Jameson apresenta, portanto, como o desenvolvimento avassalador do capitalismo, representado em diferentes

(computador, informação etc.), que foi, inclusive, o que o tornou possível (JAMESON, 1997, p. 99).

exemplares das produções culturais e artísticas pós-modernas, configurou sintomas sociais e subjetivos profundos - entre eles, a predominância do espaço como a categoria que passou a organizar a nossa experiência social na globalização e uma intensa mutação do sujeito, que tornou-se existencialmente aprisionado ao presente e teve sua integridade psíquica perdida no momento em que ela virou uma "montanha russa" que oscila da euforia consumista à depressão (JAMESON, 1997, p. 29). Em sua visão, o mundo do consumo, da propaganda, da mídia e dos significantes aleatórios tornaram a realidade em pura aparência (estética, fetichizada e libidinizada), alimentando um tipo de subjetividade altamente danificada, ao torná-la um "repositório de imagens e de simulacros" (JAMESON, 1997, p. 45, 143). Isso teria produzido um "sujeito esquizofrênico", que perdeu seu senso de totalidade, bem como o complexo temporal e sua capacidade de organizar passado e futuro numa experiência coerente, fenômeno que está exemplificado nas próprias produções culturais pós-modernas (que se tornaram "um amontado de fragmentos" aleatórios).

Apesar do debate pós-moderno ter há tempos se encerrado[26] e não ter se traduzido por completo no contexto brasileiro ou latino-americano – haja visto que nosso problema, enquanto periferia do capitalismo, passava por compreender, antes de mais nada, se haveríamos conhecido plenamente a própria modernidade – pode-se dizer que alguns problemas por ele tematizados de certa forma persistem hoje, sobretudo enquanto um tipo de subjetividade e um fenômeno social das grandes cidades globais, sendo ainda

[26] Após o esgotamento das discussões sobre o pós-modernismo, o próprio autor faz uma revisão crítica da sua utilização do termo (ver JAMESON 2015; 2016). Como bem lembrado por Hobsbawm (1989, p. 63), "as modas intelectuais mudam e muda o ponto de equilíbrio no debate entre os estudiosos", algo bastante verdadeiro em Jameson, já que a própria estrutura de seu pensamento, orientada pela crítica dialética, baseia-se invariavelmente nas referências que norteiam os debates em voga para se desenvolver. O novo conceito que viria a tomar a discussões posteriormente foi o de globalização, adotado por Jameson nos anos 1990, e que serviu para corrigir alguns aspectos de suas formulações anteriores.

possível extrair contribuições para pensar as implicações do desenvolvimento capitalista e de uma sociedade cada vez mais rodeada e saturada de imagens, formas de consumo, tecnologias, mídias, cultura de massas etc. Ou ainda, num contexto em que a fragmentação das formas de conhecimento, das práticas políticas e da própria experiência social continuam vigentes, perspectivas totalizantes como as de Jameson seguem sendo imprescindíveis para uma compreensão coesa da vida social, em seu esforço de reconectar as partes e o todo.

Referências

ANDERSON, P. Modernidade e revolução. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 4, pp. 2-15, 1986.

ANDERSON, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARANTES, P. Tentativas de identificação da Ideologia Francesa. **Novos Estudos**, n. 28, v. 3, out 1990.

BOLTANSKI, L. & CHIAPELLO, È. **O novo espírito do capitalismo**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

CALLINICOS, A. Whither Anglo-Saxon Marxism?. Em: BIDET, J. & KOUVELAKIS, S. (eds.). **Critical Companion to Contemporary Marxism**. Boston: Brill, 2008.

DAVIS, M. Urban renaissance and the spirit of postmodernism. **New Left Review**, n. 151, May-June, pp. 106-113, 1985.

DURÃO, F. A. **Teoria (literária) americana**: uma introdução crítica. São Paulo: Autores Associados, 2011.

FRASER, N. Da distribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era "pós-socialista". **Cadernos de campo**, São Paulo, n. 14/15, pp. 231-239, 2006.

GOSSE, V. **The Movements of the New Left (1950-1975)**: A Brief History with Documents. Boston: Bedford/St. Martin, 2005.

HOBSBAWM, E. O marxismo hoje: um balanço aberto. Em: HOBSBAWM, E. (org.). **História do marxismo – Vol. 11**: O marxismo hoje (primeira parte). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

JAMESON, F. **The prison-house of language**: a critical account of structuralism and russian formalism. Princeton: Princeton University Press, 1974.

JAMESON, F. **Marxismo e forma**. São Paulo: Hucitec, 1985.

JAMESON, F. **O inconsciente político**. São Paulo: Ática, 1992a.

JAMESON, F. Periodizando os anos 60. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992b.

JAMESON, F. **As marcas do visível**. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

JAMESON, F. **O marxismo tardio**: Adorno ou a persistência da dialética. São Paulo: Ed. Unesp, 1996.

JAMESON, F. **Pós-modernismo, a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1997.

JAMESON, F. O marxismo realmente existente. Em: JAMESON, F. **Espaço e imagem**: teorias do pós-moderno e outros ensaios. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

JAMESON, F. Pós-modernismo e sociedade de consumo. Em: JAMESON, F. **A virada cultural**: reflexões sobre o pós-moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006a.

JAMESON, F. "Fim da arte" ou "Fim da história"?. Em: JAMESON, F. **A virada cultural**: reflexões sobre o pós-moderno. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006b.

JAMESON, F. Pleasure: a Political Issue. Em: JAMESON, F. **The Ideologies of Theory**. London: Verso, 2008.

JAMESON, F. "History and Class Consciousness" as an Unfinished Project. Em: JAMESON, F. **Valences of the Dialectic**. London: Verso, 2009.

JAMESON, F. The aesthetics of singularity. **New Left Review**, 92, March-April, 2015.

JAMESON, F.; BAUMBACH, N.; YOUNG, D.; YUE, G. Revisiting Postmodernism: an interview with Fredric Jameson. **Social Text**, 127, v. 34, n. 2, pp. 143-160, junho 2016.

LUKÁCS, G. **História e Consciência de Classe**: estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MANDEL, E. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.

OTA, N. A quarta parede do marxismo francês: maio de 68 e a invenção dos dispositivos intelectuais de engajamento. **Dois pontos**, v. 13, n.1, pp. 53-72, 2016.

WOOD, E. M. A chronology of the New Left and its successors, or: who's old fashioned now? **Socialist Register**, v. 31, pp. 22-49, 1995.

WOOD, E. Capitalist change and generational shifts. **Monthly Review**, v. 50, issue 5, 1998.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656040

E. P. Thompson: o debate das classes e o sujeito na história

Breno Augusto de Oliveira Santos[1]

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar uma análise sobre a categoria "classes sociais" e a noção de sujeito em E. P. Thompson, diante do debate crítico entre o historiador, o marxismo estruturalista e o economicista. A partir de acontecimentos como o XX Congresso do Partido Comunista da URSS, em 1956, maio de 68, na França, e o aparecimento dos "novos" movimentos sociais, será apresentado o modo como Thompson introduz categorias como "experiência" e "formação de classe", dando ênfase à noção de sujeito que faz sua própria história.

Palavra-chave: Marxismo. Classes Sociais. Estruturalismo.

E. P. Thompson: the class discussion and the subject in history

Abstract: This article aims to present an analysis of the category "social classes" and of the notion of subject in E. P. Thompson, in the face of the critical debate between the historian, the structuralist Marxism and the economicistic Marxism. By exploring events such as the 20th Congress of the Communist Party of the URSS in 1956, May 68 in France, and the emergence of the "new" social movements, the article clarifies how Thompson emphasises the ideia of the subject that makes his own story and, in that, introduces categories such as "experience" and "class formation".

Keyword: Marxism. Social Classes. Structuralism.

E. P. Thompson: el debate de las clases y el sujeto en la historia.

[1] Doutorando em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: brenox4@yahoo.com.br

Resumen: Este artículo tiene como objetivo presentar el debate sobre la categoría de clases sociales y la noción de sujeto en E. P. Thompson frente el debate crítico entre el historiador, el estructuralismo marxista y el economicista. A partir de eventos como el 20º Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956, Mayo de 1968 en Francia y el surgimiento de los "nuevos" movimientos sociales, se presentará la forma en que Thompson introduce categorías como experiencia y formación de clases, dando énfasis a la noción de sujeto que hace su propia historia.

Palabras clave: Marxismo. Clases Sociales. Estructuralismo.

Premissa: o sujeito de seu tempo

O historiador britânico E. P. Thompson contribuiu para o debate sobre as classes sociais, especialmente, em relação à teoria da luta de classes proposta por Marx e Engels. Crítico do marxismo ortodoxo, denominado por ele como "determinista"[2], procurou destacar os sujeitos reais e a luta de classes como elementos fundamentais no processo histórico, e fomentou um

[2] Entre os diversos trabalhos de E. P. Thompson, cuja crítica direciona-se ao determinismo do marxismo ortodoxo, destacam-se: *Agency and Choice* (1958), *A miséria da teoria ou um planetário de erros* (1981) e trabalhos organizados em *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos* (2001). Ressalta-se, neles, a crítica à perspectiva produtivista que prioriza as determinações estruturais, macroeconômicas e enviesadas pelo desenvolvimento das forças produtivas (FORMAGIO, 2017). De acordo com Formagio (2017), além dessa crítica, Thompson visou aquelas teorias que limitam a ação política dos sujeitos e condicionam os indivíduos às forças produtivas e suas condicionantes. Veja-se, por exemplo, a obra *A miséria da teoria ou um planetário de erros*, na qual, segundo o comentador, ficaria "perceptível [...] que Althusser é criticado enquanto integrante do grupo marxista que se afirma antistalinista, mas traz em sua interpretação e modo de agir muito do que caracterizou o stalinismo" (2017, p. 234). Esse modo de agir se apresenta na defesa de uma superestrutura que determinaria as ações de homens e mulheres reais. Nas palavras de Thompson: "Acima de nossas cabeças, nas altas academias, os inquisidores discutem, discordam violentamente, mas reconhecem a reputação uns dos outros. Afinal, arrancam-nos uma negação: uma negação da agência humana, da criatividade, uma negação de nós mesmos. Mas ao sairmos de sua tortura teórica vemos, pela janela, o processo da história se desenvolvendo. "E per' si muove!"" (THOMPSON, 1981, pp. 122-123).

debate significativo tanto para o pensamento marxista em geral quanto para os autores brasileiros que recepcionaram suas obras.

Intelectual engajado, rompeu com o Partido Comunista da Grã-Bretanha (PCGB) em 1956, após o XX Congresso do Partido Comunista da União Soviética (PCUS), por ocasião das denúncias dos crimes de Stálin e da invasão na Hungria (MATTOS, 2012b). A saída de Thompson do partido ocorreu após um profundo desgaste de membros do grupo de intelectuais com a direção do PCGB. Os motivos indicados foram os "choques" provocados entre a direção partidária e a postura teórico-metodológica dos historiadores; a visibilidade do grupo após as publicações de trabalhos em que colocavam no centro do debate a soberania popular e a democracia; e, por fim, a crise aberta pelo XX Congresso do PCUS e suas ações subsequentes na Hungria, o que levou à saída de outros intelectuais do PCGB (FORTES et al., 2001).

Após o rompimento, engajou-se na construção de uma "Nova Esquerda". Fundou a revista *The New Reasoner* junto com John Saville em 1957 e, no final da década de 1950, promoveu a fusão da revista com a *Universities and Left Review*, de onde surgira, em 1960, a *New Left Review* (FORTES et al., 2001). Concentrou-se na crítica ao stalinismo e, no contexto dos debates em torno dos estudos culturais, dedicou-se à crítica de uma parte do marxismo que condicionaria a cultura à superestrutura (MATTOS, 2012a) e à determinação da classe operária na história, sendo ela considerada a única protagonista capaz de superar o capitalismo. Assim, em 1963, lançou a obra *The Making of the English Working Class*[3], principal livro de sua produção intelectual, o qual remetia à dimensão cultural da classe, respondendo criticamente, naquele contexto, à história econômica, ao marxismo "dogmático" (marxismo-leninismo) e às pesquisas de matriz liberal (MATTOS, 2012c)[4].

[3] Publicado no Brasil na década de 1980 como *A Formação da Classe Operária Inglesa* pela editora Paz e Terra.

[4] Para Mattos (2012c), ao contrário das teses liberais que abordavam a noção de classe a partir do consumo e de cálculos matemáticos de seu padrão de vida,

Toda sua produção teórica consistiu em dar destaque às ações de homens e mulheres na história, ao mesmo tempo em que atacava os modelos teóricos por ele considerados "estruturalistas" e "economicistas". No final da década de 1970, o historiador publicou *The Poverty of Theory: Or an Orrery of Errors* [5], polemizando com o filósofo Louis Althusser. De acordo com Palmer (1996), Thompson via um idealismo mecânico em Althusser, pois sua teoria consistiria em restringir toda a capacidade de intervenção humana à esfera superestrutural. Assim, a teoria althusseriana "reifica[ria] a base econômica, apreendida somente como modelo estático e não como relações de mudança e transformação" (PALMER, 1996, pp. 162-163).

Suas discordâncias e rupturas devem-se ao contexto intelectual e político de sua geração e às suas experiências daí advindas. Acontecimentos como a revelação de Kruschev sobre os crimes de Stalin, a ação soviética em Budapeste e o impacto dos movimentos de Maio de 1968 sugeriam diversas novas questões aos cientistas sociais (ALVES, 2010; THERBORN, 1989).

É possível que as **experiências vividas** e **percebidas** por Thompson o levaram a ser um dos críticos mais incisivos ao marxismo stalinista, bem como um dos colaboradores envolvidos na produção de uma nova linguagem política marxista após os acontecimentos de 1956 e 1968 (THERBORN, 1989), os quais instigaram o desenvolvimento de um "novo movimento teórico" – uma nova história social – significativamente influenciado pela antropologia (ALEXANDER, 1987). Críticas ao modelo estrutural-funcionalista correspondiam, assim, ao clima intelectual da época, o qual era permeado por uma ampla variedade de explicações macroteóricas com determinações estruturais e objetivas de classe, de teorias ortodoxas e de teses que definiam a classe pela

Thompson indicava a posição de classe a partir da produção e na identificação de seus valores.

[5] Publicado no Brasil no início da década de 1980 como *A miséria da teoria ou um planetário de erros* pela editora Zahar.

estratificação e capacidade de consumo (REIS, 1987; MATTOS, 2012c)[6].

A obra *A Formação da Classe Operária Inglesa* buscou dar uma resposta à contradição entre **determinação estrutural** e **agência humana**, presente no interior da historiografia marxista (FORTES et al., 2001). O culturalismo – ou "viragem cultural" – tornou-se um campo fértil como contraponto ao que era visto como a linha estruturalista e determinista das classes sociais, ou seja, uma reformulação do conceito de classe, não como estrutura, mas como resultado do processo histórico (SILVA, 2009). A influência de Thompson, neste debate, ultrapassou as fronteiras tanto regionais quanto científicas, alcançando não somente os historiadores, mas também sociólogos, antropólogos, especialistas em educação, entre outros, pois ele abriu uma nova perspectiva analítica para as pesquisas que abordavam a luta de classes[7].

Thompson foi um intelectual do seu tempo que procurou responder a questões pertinentes à vida dos trabalhadores e às teses que os subordinavam à economia ou ao seu **devir** histórico, um historiador crítico ao estruturalismo e ao marxismo stalinista e defensor da noção de que os sujeitos fazem a sua própria história. Assim, esta exposição trata das suas principais contribuições para o debate sobre as classes e a luta entre elas a partir de críticas às teses de Althusser e ao marxismo ortodoxo, bem como das suas contribuições para o debate sobre a relação entre estrutura e agência humana a partir da tese do **fazer da classe** com ênfase na categoria **experiência**.

---

[6] Em uma entrevista realizada em 1976, Thompson afirmou que, no contexto da obra *A Formação da Classe Operária Inglesa*, havia uma tradição em que a "formação da classe operária era a de um processo determinado: energia a vapor + sistema industrial = classe operária", definindo, assim, quantitativamente o proletariado e a consciência de classe (MERRILL, 2014, p. 8).

[7] Sobre as influências das obras de Thompson, ver Palmer (1996).

Thompson e a crítica ao marxismo stalinista e estruturalista

A crítica ao modelo teórico stalinista permeia toda a produção intelectual de Thompson. A teoria desenvolvida pelos Partidos Comunistas no período de Stálin condicionou a análise de classe a partir de uma determinação econômico-tecnológica, ou seja, do desenvolvimento das forças produtivas e da superação do capitalismo como um fenômeno determinado e inevitável em razão desse desenvolvimento (MATTOS, 2012b). A luta de classes como motor da história, realizada pelos "sujeitos reais", como sugere Thompson, teria desaparecido dos manuais do PCUS[8].

Em vista disso, Thompson se encontrava num campo de renovação do marxismo anglo-saxão em que se destacaram jovens historiadores do PCGB, os quais, dissidentes do partido, formaram a "Nova Esquerda" (AMADEU, 2007). Thompson se contrapôs à tese do primado das forças produtivas como determinante da mudança histórica e buscou enfatizar as lutas de homens e mulheres para além do ambiente fabril e do operariado, pretendendo compreender o processo histórico no palco das relações sociais – no âmbito cultural, dos costumes e dos conflitos – em períodos anteriores à formação da classe. A importância de suas obras reside, sobretudo, no fato de ele ter aberto possibilidades de destacar, na história, os mais diversos agentes que passaram a formar a classe operária inglesa. As tradições populares e as experiências de grupos de trabalhadores durante a Revolução Industrial na Inglaterra

[8] Há diversas análises sobre os determinismos da teoria marxista ortodoxa stalinista. Por exemplo, o debate crítico sobre a ausência de "sujeitos reais" na história realizado por autores como Thompson (1987) e Wood (2011), que indica o problema do economicismo para uma interpretação sobre a classe e a luta de classes no processo histórico. Ademais, outros trabalhos, como os de Lander (2007) e Bensaïd (2007), apontam que o modelo interpretativo do marxismo ortodoxo dos partidos comunistas determinava de forma mecanicista e teleológica a classe e a luta de classes a partir de seu condicionamento pela estrutura econômica.

constituíram a força do **fazer da classe**[9]. Assim, a concepção de que haveria uma finalidade determinada em última instância pela estrutura econômica a ser realizada por esse fazer foi duramente criticada a partir do entendimento de que as lutas populares não se limitavam ao operariado, mas compreendiam também outros agentes que, em suas tradições, costumes e lutas, constituiriam, no processo histórico, o próprio **fazer da classe**[10].

Tratava-se, primeiramente, de resgatar o materialismo histórico e a dinâmica da luta de classes que, para Thompson, estavam ausentes da teoria, tanto no marxismo de Stálin quanto no de Althusser. O próprio Thompson, numa crítica irônica, descreveu que não "(...) se pode esperar que os filósofos compreendam a história (ou a antropologia, ou a literatura, ou a sociologia), mas Althusser é um filósofo, agindo em seu terreno próprio" (THOMPSON, 1981, p. 11). E continua mais adiante: "(...) um historiador de tradição marxista tem o direito de lembrar a um filósofo marxista que os historiadores também se ocupam, em sua prática cotidiana, da formação da consciência social e de suas tensões" (THOMPSON, 1981, p. 15). Acusou-o, ainda, de omitir os sujeitos reais, a ação e a luta de classes como motor da história, isto é, "o diálogo entre o ser social e a consciência social" (1981, p. 17).

Por isso, em oposição ao estruturalismo de Althusser, Thompson deu ênfase à subjetividade do ser social e à consciência social ao introduzir a categoria de **experiência** como elemento

[9] Wood (2011) demonstrou que uma das críticas mais incisivas de Thompson contra o marxismo ortodoxo foi referente à sua visão mecânica e unilinear da história, a qual postula que todas as sociedades passariam por etapas de desenvolvimento, até chegar, inevitavelmente, ao socialismo. Todavia, para Wood, seria essa a visão de um determinado campo do marxismo que desconsiderou o materialismo histórico presente em Marx, materialismo esse sensível às especificidades históricas.

[10] Assim, na obra *Tradicion, Revuelta y consciencia de clase: estudos sobre la crisis de la sociedade pre-industrial*, Thompson (1984) demonstrou referências de lutas de classes sem classes, mas que foram primordiais para a formação da classe trabalhadora inglesa.

central da análise histórica dos "sujeitos". Para Thompson, tal categoria seria determinante na compreensão das relações subjetivas que implicam suas ações e objetivos, pois seria essa experiência que exerceria uma pressão sobre a consciência social, propondo novas questões e proporcionando, por esse meio, um exercício intelectual mais elaborado. Nesse sentido, o historiador britânico indicou para Althusser que a "(...) experiência surge porque homens e mulheres (e não apenas filósofos) são racionais, e refletem sobre o que acontece a elas e ao seu mundo" (THOMPSON, 1981, p. 16).

Mais do que crítico à teoria de Althusser, Thompson foi o intelectual que enfatizou o problema da adesão do marxismo britânico ao althusserianismo, o qual considerava uma continuidade do stalinismo. Segundo o modo de ver de Thompson, o modelo estruturalista era uma agressão política e teórica ao marxismo, já que negava o agir humano – *agency* (MÜLLER, 2013). Anderson (1985a) descreveu que Thompson procurava dar destaque à consciência e à atuação humana, e o fez a partir da categoria de **experiência**, a qual se tornou a chave intermediadora entre o sujeito e a consciência, visto que seria por meio dela que as classes aconteceriam e que os grupos se tornariam conscientes de seus valores e interesses antagônicos. A crítica central, portanto, de Thompson a Althusser e ao marxismo ortodoxo se fundamentava no fato de que as relações da experiência e a atuação humana foram desconsideradas. A **cultura popular**, as **tradições** e as **ações** de homens e mulheres foram substituídas pelo "determinismo histórico" e pela noção de "falsa consciência". Segundo Thompson (2001), o "reducionismo econômico" levou as categorias do marxismo a serem noções estáticas e esquemáticas. A categoria de **classe**, por exemplo, foi abordada como segue:

> Nos termos econômicos correntes, trata-se tão-somente de uma categoria gêmea daquela sociológica positivista. De um modelo estático de relações capitalistas de produção são extraídas as classes que devem corresponder e a "consciência" que deve corresponder às classes e a sua respectiva inserção.

> Em uma forma comum, geralmente leninista, isso fornece uma boa justificativa para uma política de "substitutivos", como aquela de uma "vanguarda" que saberia mais que a própria classe, quais seriam tanto o interesse verdadeiro quanto a consciência mais conveniente a essa mesma classe (THOMPSON, 2001, pp. 271-272).

Entende-se que a crítica de Thompson ao marxismo ortodoxo apontava para a concepção estática e positivista de classes sociais, com a expectativa de que, a partir do processo de desenvolvimento do capitalismo, o operariado tenderia à consciência classista e à revolução socialista liderada pela vanguarda da classe. O primado das forças produtivas determinaria, assim, as classes constituídas. Com relação a Althusser, Thompson entendia que o filósofo concebia as classes sociais numa perspectiva igualmente estática, a partir da estrutura e do modo de produção capitalista, ambos submetidos à reprodução ideológica. Para Thompson (1987), a classe deveria ser entendida como uma formação social e cultural e, desse modo, um historiador não poderia limitar-se às concepções deterministas da história, pois deveria ir "muito além do permitido pelos teleologistas, na qualidade de vida, nos sofrimentos e satisfações daqueles que vivem e morrem em tempo não redimido." (THOMPSON, 2001, p. 172).

Por outro lado, compreende-se que a questão central para Althusser seria a determinação da ideologia sobre os sujeitos, pois não haveria sujeito sem ideologia e nem ideologia sem sujeito (CHAGAS, 2012). A ideologia é um todo complexo e é a partir dela que homens e mulheres vivem em relação com o seu mundo e o expressam (MOTTA; SERRA, 2014). Assim,

> [...] os homens expressam, com efeito, não as suas relações nas suas condições de existência: o que supõe, ao mesmo tempo, relação real e relação 'vivida', 'imaginária'. A ideologia é, então, a expressão da relação dos homens com o seu 'mundo', isto é, a unidade (sobredeterminada) da sua relação real e da sua relação imaginária com as suas condições de

> existência reais. [...] É nessa sobredeterminação do real pelo imaginário e do imaginário pelo real que a ideologia é, em seu princípio, ativa, que ela reforça ou modifica a relação dos homens com as suas condições de existência, na sua própria relação imaginária (ALTHUSSER, 2015 apud, MOTTA; SERRA, 2014, p. 129).

Entretanto, Thompson considerava que a teoria althusseriana reduzia a ação de homens e mulheres ao circuito da reprodução estrutural, proporcionando a interpretação de um processo sem sujeito, já que os sujeitos estariam submetidos à ideologia e, portanto, à reprodução.

A crítica não ficou restrita a Althusser, mas abrangeu toda produção teórica que, para Thompson, eliminava a autonomia do sujeito em relação à estrutura[11]. Crítica, ademais, que seria realizada não somente pelo historiador britânico, mas também por outros autores, especialmente na França, onde ocorrera uma determinada crise na década de 1970 que ficou evidenciada a partir dos debates em torno da **ação** (**agência**) e da **estrutura**, em parte impulsionados pelas ondas de manifestações pós-Maio de 1968[12].

Para Amadeo (2007), Maio de 1968 propôs ao marxismo althusseriano uma questão que permeou a teoria social: "como explicar a irrupção espetacular de estudantes, operários e outros sujeitos coletivos" (2007, p. 59). O inesperado levante estudantil produziu uma gama de questionamentos em relação à agência e estrutura. Com os acontecimentos daquele ano, Thompson descreveu:

---

[11] O debate em torno da **ação** e **estrutura** encontrava-se para além do marxismo. Outras teorias passaram por profundas críticas nas décadas que sucederam maio de 1968, notadamente acerca do papel dos sujeitos na história (ALVES, 2010). Tais críticas foram, não raro, levadas a cabo por movimentos sociais. Como exemplo, é possível mencionar a crítica de François Dubet presente na obra **Sociologia da Experiência** em relação à teoria estrutural-funcionalista de Parsons.

[12] Um balanço sobre o debate teórico no interior do marxismo referente às categorias de sujeito e de estrutura encontra-se em Anderson (1985b).

> [...] maio de 1968 acabou em poucos dias; as lutas trabalhistas como as da greve dos mineiros britânicos, que derrubou um governo, foram realizadas sem a necessidade de qualquer participação intelectual. [...] claro que, aqui e ali, eclodiram lutas reais, e alguns camaradas ganharam uma experiência autêntica na intensa vida interna desta ou daquela seita. Mas em geral pode-se dizer que nunca houve uma geração de intelectuais socialistas no Ocidente com menos experiência da luta prática, com menos senso das iniciativas tomadas nos movimentos de massa, com menos senso daquilo que os intelectuais podem aprender com homens e mulheres de experiência prática, e das próprias dívidas de humildade que o intelecto deve pagar por isto. (THOMPSON, 1981, p. 204).

Para Thompson, à revelia dos acontecimentos de pós-maio de 1968, em que experiências importantes se apresentavam aos olhos dos intelectuais, percebia-se um "novo elitismo" intelectual de homens "iluminados" e "esclarecidos":

> O que é muito óbvio é que esse novo elitismo se coloca como um sucessor direto numa velha linhagem: benthamismo, "os letrados" coleridgeanos, fabianismo e leavisismo do tipo mais arrogante. Mais uma vez os intelectuais - um grupo escolhido entre eles - receberam a tarefa de iluminar o povo. Não há traço mais característico dos marxismos ocidentais, nem mais revelador de suas premissas profundamente antidemocráticas. Seja Escola de Frankfurt ou Althusser, estão marcados pela sua acentuada ênfase no peso inelutável dos modos ideológicos de dominação - dominação que destrói qualquer espaço para a iniciativa ou criatividade da massa do povo - uma dominação da qual só uma minoria esclarecida de intelectuais se pode libertar (THOMPSON, 1981, p. 205).

A crítica ao que ele denomina como "elitismo" intelectual visaria uma *intelligentsia* sem prática política fora da teoria, aquela que sujeita o proletariado à ideologia e às determinações objetivas da história, anulando qualquer possibilidade de autonomia do sujeito (THOMPSON, 1981). Há uma oposição evidente a esse "elitismo" em todo seu trabalho intelectual, em que a ação humana é destacada, as experiências são evidenciadas e a consciência coletiva (de classe) manifesta-se em lutas históricas da classe trabalhadora. Thompson foi um historiador marxista humanista, um teórico da *agency*, ou seja, pautado na crença de que homens e mulheres deteriam certa autonomia e controle de suas vidas. Nas palavras de Wood:

> Na oposição entre "economicismo cru" e "humanismo marxista", ele seria um comunista para quem as leis dão lugar à vontade e à ação humana arbitrárias. No debate entre althusserianos e culturalistas, ele é um culturalista – talvez o primeiro deles – para quem determinações estruturais se dissolvem na "experiência" (2011, p. 53).

Esse culturalismo foi também uma resposta às macroteorias predominantes em uma época de explicações sociais que recorriam à estrutura, ao funcionalismo e outras vias, em cujo horizonte repousava a ideia de desenvolvimento das forças produtivas. Retoma-se, assim, a agência humana, a importância da ação de homens e mulheres para sua própria história.

A agência humana como resposta à estrutura

Como foi visto, o final da década de 1950 e a década subsequente foram marcadas pela produção intelectual antiautoritária e antistalinista (CHRISTOFFERSON, 2014)[13]. Este

[13] Christofferson (2004) apresenta em sua obra, *French intellectuals against the Left. The antitotalitarian moment of the 1970s*, o movimento crítico realizado por

movimento está presente nas obras de Thompson no que se refere à sua crítica em relação ao determinismo estrutural e econômico sobre a *agência humana*. Em 1958, dois anos após a dissidência do PCGB, o historiador britânico publicava na *The New Reasoner* o artigo *Agency and Choice*, indicando a crítica ao modelo stalinista e reafirmando a importância da agência humana (MATTOS, 2012c). Nele, Thompson afirma que o stalinismo produziu a negação da **agência**, o que equivalia a dizer que homens deixariam sua liberdade para serem subordinados a determinados processos. Em contraposição a isso, afirmou que, teoricamente, "os homens são livres para escolher e mudar seus arranjos sociais" (THOMPSON, 1958, p. 90). Tanto o artigo publicado na *The New Reasoner*, quanto em outros trabalhos, Thompson procurou valorizar a **agência humana**, reafirmando a autonomia dos sujeitos em relação à estrutura. Sua ênfase sempre se direcionou à ação coletiva, tanto em momentos anteriores à classe, como no momento de sua formação. Para isso, utilizou a categoria **experiência** como intermediadora entre sujeito e processo.

Ademais, como um investigador das ações humanas, procurou inserir a importância de elementos presentes no convívio social, como a cultura e a tradição. Após a publicação de *The Making of the English Working Class*, decidiu pesquisar tempos anteriores à Revolução Industrial, dando importância aos costumes e averiguando elementos que permeavam as relações sociais da vida plebeia (THOMPSON, 2001). A atenção de Thompson convergia para entender como o costume se manifestava na cultura dos trabalhadores e, consequentemente, como influenciava a formação da consciência e a organização de classe. Assim, procurando compreender os conflitos do século XVIII, em momentos de plena transformação da sociedade inglesa, em que "a conduta não econômica baseada nos costumes estão em conflito, um conflito

intelectuais na França em relação ao totalitarismo após a revelação dos crimes de Stálin em 1956 e a repressão soviética na Hungria naquele mesmo ano. Esse mesmo movimento ocorreu entre os intelectuais ingleses, dentre os quais se destacou E. P. Thompson.

consciente e ativo, como que numa resistência aos novos padrões de consumo [...]", é que "[...] é possível perceber o delineamento das subsequentes formações de classe, bem como da consciência de classe [...]". (THOMPSON, 1998, p. 21).

Com a publicação de *The Making of the English Working Class*, a **agência humana** ***é apresentada*** na teoria do **fazer-se** da classe, de modo a afirmar que "a classe" ***é*** uma relação histórica, um fenômeno histórico, e que ela ocorre a partir de acontecimentos díspares, tanto da experiência como na consciência (THOMPSON, 1987a). A **formação de classe**, nesse sentido, ocorre somente a partir das experiências coletivas que se imbricam diretamente com determinadas peculiaridades, como cultura e tradição. A **agência humana**, dessa forma, poderia ser determinada na maneira como homens e mulheres reagem às mudanças cotidianas, e essas, por sua vez, implicam diretamente o seu modo de vida.

Por isso, como historiador e investigador das "práticas cotidianas", Thompson direcionou sua crítica a toda teoria que negou os "**sujeitos reais**", e que impossibilitou a reflexão sobre a **ação** da classe[14]. Ele afirma que:

Nenhuma categoria histórica foi mais incompreendida, atormentada, transfixada e des-historizada do que a categoria de classe social, uma formação histórica auto definidora, que homens e mulheres elaboram a partir de sua própria experiência de luta, foi reduzida a uma categoria estática, ou a um efeito de uma estrutura ulterior, das quais os homens não são os autores, mas os vetores (THOMPSON, 1981, p. 57).

Apesar da sua crítica à teoria proposta por Althusser, entende-se que o filósofo francês não rejeitou a dinâmica da luta de classes presente nas relações de produção. Como afirmou

[14] Para Müller (2013), Thompson entenderia que o modelo estruturalista de Althusser, por exemplo, "desprezaria" a história e condicionaria o agir humano à estrutura. Nesse sentido, a perspectiva althusseriana aceitaria a "crença de que 'o povo' não faz sua própria história e 'as pessoas' seriam meros portadores de estruturas e, consequentemente, o 'verdadeiro objeto da história' (evidência histórica) seria inacessível ao conhecimento" (p. 5).

Martín (2014), Althusser não desprezaria a ideia de **complexidade** e a riqueza da história; ao contrário, as compartilharia com o próprio Thompson. Contudo, dada a crítica à teoria althusseriana do "processo sem sujeito" (MARTÍN, 2014)[15], Thompson, a partir de sua pesquisa, procurou problematizar as ações humanas na história, mesmo em tempos em que a luta de classes se constituía sem a classe estar propriamente formada. São exemplos os motins da plebe e seu contrateatro[16] (THOMPSON, 1998), bem como suas resistências às mudanças de preços dos produtos básicos mantidos pelas relações tradicionais[17].

A autonomia da ação humana em relação à estrutura aparece em **A economia moral da multidão inglesa do século**

---

[15] Martín (1994; 2014) procurou demonstrar que haveria um equívoco na polêmica em torno da categoria **sujeito** no debate entre Thompson e Althusser. Entre os entraves dessa polêmica haveria uma leitura errônea de Thompson à proposta althusseriana para a noção de sujeito (MARTÍN, 1994). De acordo com o autor, a importância da tese de Althusser foi permitir compreender como a ideologia opera nas relações e ações humanas, pois evidentemente os homens atuam na história, mas não seriam **sujeitos** livres de determinações (MARTÍN, 2014). Desse modo, o equívoco da leitura de Thompson ocorreria por ele não compreender a tese de Althusser, a qual permitiria entender os agentes do processo, o lugar e como esses agentes atuam. Martín (1994) esclarece que, dessa maneira, pode-se identificar um duplo caráter na noção de sujeito, ou seja, "'sujeto de' y como'sujeto a' la historia" (p.11). Para o autor, não "se trata de negar a ação humana, senão de fazê-la inteligível" (MARTÍN, 2014, p. 136).

[16] Thompson (1996) indicou que o contrateatro seria uma das características da ação popular. Para Müller (2008), o teatro em Thompson representaria a política, uma representação do poder, e o contrateatro seriam os protestos dos movimentos populares. De acordo com o autor, "a esfera teatral do exercício do poder político busca conformar os governados, manter seu consentimento, ativo ou passivo; perpetuar o respeito às normas, valores e símbolos; fixar os limites do politicamente possível e tolerável." (2008, p. 1).

[17] Sobre as relações de preço de produtos básicos dos trabalhadores ingleses no período anterior à Revolução Industrial, ver: **A economia moral da multidão inglesa do século XVIII** (THOMPSON, 1998).

XVIII, onde sustenta que os motins da fome na Inglaterra foram formas de ação direta disciplinadas e com objetivos, cujo ponto de partida era suas tradições e costumes. O autor indica que as ações coletivas da plebe não foram meras reações esporádicas, mas uma reação coletiva e organizada contra os aumentos de preço dos grãos. Nesse sentido, Thompson escreve que os motins eram provocados "(...) quando os preços não baixavam depois de uma colheita abundante, indicando um confronto consciente entre o produtor relutante e o consumidor irado" (THOMPSON, 1998, p.164). Os diversos motins analisados pelo autor reafirmam a ideia do agente histórico, pois somente a partir da ação coletiva é que a plebe superava as transformações das relações sociais pressionadas pelo livre mercado. Foi a partir da economia moral, ou seja, uma economia baseada nos costumes de uma sociedade pré-capitalista, que homens e mulheres conquistavam a permanência de velhos direitos sociais e econômicos pautados e aludidos pelo costume e pela tradição.

Portanto, foi a partir dos levantes populares que o autor resgatou, por meio de fontes historiográficas, uma permanente luta de classes – aludindo à análise de Marx e Engels (2001) – entre patrícios e plebeus, senhor e servo, mestre e oficial e, posteriormente, burguesia e proletariado. Deste modo, os motins da plebe ganharam importância no motor da história no marxismo, a saber, na luta de classes e, por conseguinte, na luta entre opressores e oprimidos. Thompson destacou:

> Embora essa economia moral não possa ser descrita como "política" em nenhum sentido mais avançado, tampouco pode ser descrita como apolítica, pois supunha noções definidas, e apaixonadamente definidas, do bem-estar comum – noções que na realidade encontravam algum apoio na tradição paternalista das autoridades; noções que o povo, por sua vez, fazia soar tão alto que as autoridades ficavam, em certa medida, reféns do povo (THOMPSON, 1998, p. 152).

A **agência humana** aparece na ação popular, nas organizações dos trabalhadores, nas ações da plebe, nas pressões que os motins provocavam e nas mais variadas formas de embates que representaram a luta de classes, as quais se expressaram em derrotas ou vitórias de artesãos, camponeses e outros trabalhadores. De acordo com Thompson (1998, p. 183), os "pobres sabiam que a única maneira de forçar os ricos a ceder era torcendo-lhes o braço".

Foi dessa forma que Thompson procurou compreender um processo histórico em transformação, a partir dos conflitos sociais entre interesses opostos – entre classes antagônicas – que possibilitaram a formação política do proletariado. Esse movimento histórico poderia ser remetido à forma como Antonio Gramsci indicou as relações de dominação ideológica e as lutas a partir de conceitos como *bloco histórico* e *hegemonia*[18], conceitos esses que permitem pensar as lutas entre as classes dominantes e as classes dominadas nos campos culturais, sociais e políticos. Portanto, é com lastro nas experiências históricas da classe em plena formação que se constitui uma "consciência de classe", identidade e interesses unificados contra os interesses de outras classes (THOMPSON, 1987b), produzindo, dessa maneira, uma contra hegemonia. A consciência referida por Thompson é tanto individual quanto coletiva, resultante de experiências, e influenciadora do próprio **fazer** da classe. Classe que também é resultado de experiências (individual e coletiva) e se constitui no estabelecimento de meios e intercâmbios com outros sujeitos (VITORINO, 1998).

O propósito de Thompson parece ter sido demonstrar que os sujeitos não estariam condicionados exclusivamente a uma estrutura, pois, para ele, os homens vivem sua própria história, lutam e resistem de acordo com seus interesses. Assim, o autor sustentaria, em tese, a existência do ser social (sujeito em si, que adquire e compartilha suas experiências) e coletivo (em que as experiências comunitárias dialogam juntamente com a cultura,

[18] De acordo com Galastri (2009), a noção de bloco em Gramsci refere-se à vontade coletiva no interior de determinadas relações de produção, e se apresenta em formações históricas que enfrentam períodos de transição.

costumes e tradições), intercedendo em relação às sujeições estruturais, sendo a experiência a intermediadora entre o ser e a consciência. As experiências coletivas (vividas e percebidas) reformulariam a consciência de homens e mulheres a partir das relações com as estruturas e com o processo histórico. Por isso, o historiador afirma que "**a estrutura é transmutada em processo e o sujeito é reinserido na história**" (THOMPSON, 1981 apud VITORINO, 1998, p. 170). Compreende-se, assim, que a formação da consciência coletiva – consciência de classe – resultante das experiências permite aos sujeitos formularem estratégias e ações contra as imposições da classe dominante e das estruturas vigentes.

Ao enfatizar os sujeitos e suas lutas intermediadas pela experiência, Thompson tornava-se um dos principais representantes críticos do determinismo histórico, procurando evidenciar a luta de classes como motor da história. Por isso, sua preocupação historiográfica foi destacar os diversos conflitos observados em suas fontes, ampliando-se, assim, os horizontes de lutas e retomando os conflitos anteriores à constituição da estrutura fabril como o processo de consolidação da Revolução Industrial. Foi ampliando os horizontes de lutas e das formas de organização coletiva dos trabalhadores que suas obras abriram possibilidades de compreensão e reflexão científica acerca da relação entre a noção de estrutura e a de **agência humana**. Estas noções, que estiveram presentes nos debates das ciências humanas entre a década de 1970 e 1980, ganharam espaço a partir do fenômeno dos "novos movimentos sociais" ocorrido na década de 1960, provocando o seguinte questionamento: "são os atores sociais que constituem o sujeito da história ou a história é dotada de uma lógica imanente, constituindo um processo sem sujeito?" (ALVES, 2010, p. 20).

A importância intelectual de Thompson foi a de reinserir o **processo** e a **agência humana** a partir do conceito de *experiência*, o qual aparece como mediador entre o ser social e a consciência social, entre estrutura e processo. Em suma, o historiador inglês abriu possibilidades no interior do marxismo para além do estruturalismo e do economicismo, enfatizando a **agência humana** a partir de sujeitos que se organizam e lutam de acordo com seus interesses. Produziu, assim, uma ampliação da luta de classes e, sobretudo,

do conceito de classe, direcionando sua crítica, tanto em relação às noções "essencialistas", como às estáticas. Por isso, a noção thompsoniana de classe, mediada pela categoria de **experiência**, foi adotada por outras áreas científicas, para compreender, em contextos específicos, as diversas formas de organização e luta dos trabalhadores. Em razão disso, essa categoria deve ser examinada a seguir, visto que ela se tornou um elemento chave para entender a formação de classe e a luta de classes.

O sujeito na história e a experiência como categoria chave.

Foi a categoria de **experiência** que permitiu a Thompson dar ênfase aos sujeitos e às suas relações sociais, políticas e culturais. A experiência é a forma de mediação entre os sujeitos e sua consciência social, entre estrutura e **agência humana**. Para Thompson (1981), a **experiência** seria, dessa forma, uma categoria crítica central, pois homens e mulheres não experimentam sua própria experiência apenas como ideias, mas também como sentimento, e lidam com esse sentimento em relação à cultura, normas e valores. Essa experiência pode ser tanto uma **experiência vivida** (que se processa ao longo da vida segundo seus padrões de ver o mundo e vivenciadas pelos sujeitos numa realidade concreta) quanto uma **experiência percebida** (sintetizada no estabelecimento da consciência social)[19] (MARTINS, 2006). Segundo Martins (2006), Thompson procurou entender a experiência na vida de homens e mulheres reais e, assim, compreender o diálogo existente entre o ser social e a consciência social, ou seja, o entendimento do papel dos sujeitos que, no fazer da classe, vivem sua própria história[20].

[19] A experiência vivida trata-se das experiências vivenciadas pelos sujeitos, as quais dialogariam com normas, valores, cultura, tradições, família e religião. A experiência percebida é aquela que dá significação à consciência social, mas não como consciência de classe. A consciência de classe, no sentido da formação de classe, se desenvolve no processo de luta, quando homens e mulheres vivenciam e articulam situações de classe (WOOD, 2011).

[20] De acordo com Wood (2011), foi este o desafio do autor em seus escritos

Por essa razão, a noção de **experiência** propõe superar a contradição entre a determinação estrutural e a ação humana. No prefácio do primeiro volume de **A Formação da Classe Operária Inglesa**, Thompson afirma que a classe deveria ser entendida como um fenômeno histórico que se constitui quando pessoas articulam a identidade de seus interesses e compartilham as mesmas experiências. A categoria **experiência** seria, assim, crucial para compreender a formação da classe, na medida em ela propicia a mediação entre as relações de produção e a consciência social (SEWELL JR., 1990). Dessa forma, a experiência vivida possibilitaria a forma da consciência e, por meio dela, o agir como classe seria viabilizado (WOOD, 2011).

Em referência à obra **Senhores e Caçadores**, Melo Júnior (2014) aduz que, para Thompson, as experiências cotidianas presentes no processo histórico são o palco da ação social e, por meio dele, são construídas as experiências formadoras das lutas de classes. O processo histórico e as diversas transformações sociais afetam o cotidiano e, em constantes objeções e oposições às mudanças, os sujeitos passam a reivindicar interesses intrinsecamente coletivos. Desse modo, "[...] as ações de homens e mulheres reais são os retratos mais fiéis das experiências sociais e históricas organizadas e a formação das classes sociais acontecem enquanto fenômenos da experiência social e histórica" (MELO JÚNIOR, 2014, p. 400). Nesse espaço que se produz entre a agência e a formação da classe, a experiência possibilitaria o sentido da ação, preenchendo, por sua vez, as mais diversas formas da vida social da classe, espelhadas em suas instituições, culturas e outros elementos da vida.

---

históricos: enfatizar as relações que constituem o processo histórico, e compreender como as relações de produção, exploração e dominação dão formas aos aspectos da vida, mas, sobretudo, como as experiências possibilitaram o fazer da classe. Neste caso, para Wood (2011, p. 61), "[...] sua argumentação contraria tanto concepções reducionistas de causalidade que dissolvem a especificidade histórica quanto de determinação econômica em que se adia indefinitivamente a determinação".

Dadas as diversas análises apresentadas nas obras de Thompson, tais como as que abordam o metodismo e o radicalismo político na história inglesa, é importante exemplificar como as experiências são significativas para **o fazer da classe**. Para Arruda (1995), foram com as experiências após o século da Revolução Gloriosa, com a igreja dos excluídos, que a semente da "árvore da liberdade" se desenvolveu no solo da classe trabalhadora com sentimentos radicais e democráticos, resultando, a partir dessas experiências, numa consciência de classe. Assim, nos processos de lutas, as tradições e experiências históricas não propriamente econômicas tornaram-se elementos constitutivos da consciência coletiva. Acontecimentos, como a perda de direitos costumeiros, de terras e de condições de trabalho, foram significativos para a formação de uma consciência coletiva, possibilitando, dessa forma, o **fazer da classe**.

Nesse sentido, foram nas décadas subsequentes à Revolução Industrial que as transformações na vida cotidiana se revelaram mais evidentes e que os trabalhadores agiram como classe. Isso significou que, nas primeiras décadas do século XIX, a classe operária definiu sua ação política de forma organizada:

> [...] a partir de sua experiência própria e com o recurso à sua instrução errante e arduamente obtida, os trabalhadores formaram um quadro fundamentalmente político da organização da sociedade. Aprenderam a ver suas vidas como parte de uma história geral de conflitos entre, de um lado, o que se definia vagamente como "classes industriosas" e, de outro, a Câmara não-reformada dos Comuns. De 1830 em diante, veio a amadurecer uma consciência de classe, no sentido marxista tradicional, mais claramente definida, com a qual os trabalhadores estavam cientes de prosseguir por conta própria em lutas antigas e novas (THOMPSON, 1987b, p. 304).

Se a classe se cristaliza no processo de luta, foram as **experiências** incorporadas de tradições e costumes em conflito

com as novas relações de produção, com o Estado e com a circulação de ideias compartilhadas pelas associações operárias e meios de comunicação de época, que proporcionaram o **fazer da classe**. Nesse sentido, a categoria de **experiência** permite mediar as relações entre "sujeitos reais" e a estrutura, explicar o desenvolvimento da consciência e a dinâmica da ação (luta de classes).

Além disso, outros elementos estariam incutidos nas experiências coletivas de homens e mulheres, e Thompson explicita-os no último volume da *Formação da classe operária inglesa*. Elementos como identidade, tradição e cultura popular dialogavam com as grandes transformações do final do século XVIII na Europa, como os impactos da Revolução Industrial e a Revolução Francesa, e seus efeitos no século subsequente. A idealização de *Liberté,* Égalité, *Fraternité* se estenderia para além das fronteiras da França, e apareceria em discursos de figuras radicais na Inglaterra[21]. Além disso, outros movimentos, como os owenistas[22] e a tradição radical dos velhos jacobinos, estariam no imaginário de uma parcela da população inglesa. Haveria, assim, um processo histórico em

[21] Thompson resgata algumas dessas figuras influenciadas com os ideais da Revolução Francesa. "Hazlitt tinha uma sensibilidade complexa e admirável. Foi um dos poucos intelectuais que receberam o pleno impacto da Revolução Francesa e, embora rejeitasse as ingenuidades do Iluminismo, reafirmou as tradições da liberté e da égalité" (THOMPSON, 1987b, p. 344).

[22] O owenismo foi um importante movimento na Inglaterra liderado pelos ideais de Robert Owen (1771-1858), considerado por Karl Marx e Friedrich Engels como um socialista utópico. O idealismo de uma sociedade cooperativista, defendida por Owen, foi duramente criticado por Marx e Engels (2001) e por Engels (2011). Nas palavras de Engels, o socialismo utópico de Owen seria uma "sala confusa de críticas pouco construtivas, de doutrinas econômicas e de representações de sociedades futuras, e que varia segundo os diferentes teóricos, e revela antes a realidade ambiente, tanto mais rapidamente quanto o ardor da polêmica apara as arestas, como se arredondam os seixos no fundo de um regato. Mas tudo não saía do terreno da utopia. Para fazer do socialismo uma ciência, era necessário antes de tudo colocá-lo nos seus termos realmente possíveis" (2011, p. 66).

transformação, promovendo experiências transformadoras para uma população que sentia profundos efeitos em seu cotidiano.

O que antecedeu o **fazer da classe**, para Thompson, foi o que homens e mulheres lograram em suas **experiências vividas**, ou seja, as profundas transformações estruturais da sociedade inglesa e as consequências dessas mudanças. Ele procura sempre explicitar que esses mesmos indivíduos, homens e mulheres, não estariam alheios aos acontecimentos; ao contrário, foram protagonistas de sua própria história, e este protagonismo se destacou a partir de sua coletividade, ou seja, no fazer da classe.

A peculiaridade para a formação de uma classe estaria na maneira como esses mesmos homens e mulheres enxergam o mundo, o que implicaria a tradição e a cultura. Ademais, o contexto inglês de época com as agitações populares e com as insatisfações de outros setores da sociedade, como os intelectuais, as alas religiosas e a imprensa radical e operária, apresentaria um cotidiano movimentado, influenciando, desse modo, as experiências vividas e percebidas.

Assim, num contexto em que, cada vez mais, artigos e livros circulavam entre os mais pobres, a alfabetização expandia-se entre as associações dos trabalhadores e oradores passavam a atrair multidões: um "trabalhador analfabeto podia andar quilômetros para ouvir um orador radical, da mesma forma como ele (ou um outro) andaria para escutar um sermão" (THOMPSON, 1987b, p. 304-305).

Para Thompson, essa educação levou à circulação do conhecimento e inseriu os trabalhadores no debate político da luta pelo "sufrágio universal". Esse conhecimento circulava no momento em que muitos operários frequentavam espaços como escolas dominicais, escolas operárias, associações, clubes de leituras e ambientes onde discursos, jornais e panfletos poderiam ser espalhados com facilidade.

> O costume de ler em voz alta os periódicos radicais para proveito dos analfabetos, também redundava – como consequência necessária – num grupo de discussão

> ad hoc a partir de cada leitura: Cobbett expusera seus argumentos, o mais diretamente possível, e a seguir os tecelões, malharistas ou sapateiros discutiam-os (THOMPSON, 1987b, p. 340).

Ademais, greves e prisões de intelectuais radicais propiciaram oportunidades para que as **experiências vividas** e **percebidas** reformulassem a consciência do operariado inglês. A identidade amadurecida dentro e fora do ambiente de trabalho foi significativa, na indicação de Thompson, para que a consciência de classe se desenvolvesse e se tornasse cada vez mais representativa em sindicatos, associações e cooperativas de múltiplas categorias.

Os acontecimentos no final do século XVIII (Revolução Industrial e a Revolução Francesa) e seus reflexos sociais, econômicos e políticos no século XIX, contribuíram para a **formação de classe**, mas essa mesma formação se consumaria somente durante a agitação popular pela Lei da Reforma em 1832, incluída, nos anos que a antecederam, a luta pelo sufrágio universal masculino que, posteriormente, se desenvolveria no movimento cartista no final dos anos de 1830[23]. Segundo Thompson:

> O novo tom depois de 1832 é inequívoco. Em todos os distritos industriais, uma centena de experiências comprovou a nova consciência de classe que o Projeto com suas próprias disposições, tinha definido tão cuidadosamente. Foi a Câmara "reformada" dos Comuns que aprovou a deportação dos diaristas de Dorchester em 1834 ("um golpe dirigido contra todo um conjunto dos trabalhadores unidos"),[24] e lançou com "o documento" e a greve patronal, a luta para

[23] O cartismo foi um movimento popular iniciado por artesãos londrinos nos anos de 1830 na Inglaterra baseado na Carta do Povo e endereçado ao Parlamento inglês. Ele reivindicava uma série de direitos políticos, entre os quais, o sufrágio universal.

[24] De acordo com Thompson, essas palavras foram do líder cartista e tecelão Willian Rider no ano de 1834.

> quebrar os sindicatos, cuja intensidade e significado (em termos políticos e econômicos) ainda são muito pouco compreendidos (THOMPSON, 1987b, p. 432).

Thompson ainda afirma que o movimento efervescente de luta dos trabalhadores que ocorreu durante o Projeto de Reforma no ano de 1832, e que se desenvolveu no cartismo no final daquela década, seria um encontro com outros movimentos que convergiriam em um único ponto, o voto. Nesse sentido, o que se desenvolve em sua obra, e que já explicitamos anteriormente, é que a classe não nasceu pronta e não tem a consciência determinada. Antes, se constitui num processo contínuo de luta e se forma não somente de acordo com suas relações com os meios de produção, mas com seu modo de vida, tradições e cultura. Além disso, Thompson demonstra que o processo de luta do operariado inglês implicou também no processo de formação de classe e que esse mesmo processo não estaria isolado de outras lutas existentes naquele determinado contexto, pois dialogaria com outros movimentos insurgentes.

Dessa forma, intelectuais de classe média, a herança radical jacobina e owenistas influenciaram as organizações de grandes manifestações em 1832[25]. As agitações populares passaram a ter como característica central, de acordo com Thompson, a presença massiva da classe trabalhadora inglesa e o amadurecimento de suas reivindicações. Trata-se do sazonamento de uma consciência de classe.

> A nova consciência de classe dos trabalhadores pode ser vista em dois aspectos. De um lado, havia uma consciência de identidade de interesses entre trabalhadores das mais diversas profissões e níveis de

[25] Segundo Thompson (1987c), os owenistas representavam uma parcela significativa do operariado inglês, mas começaram representando "apenas a *intelligentsia* dos artesãos". Passaram a influenciar uma grande parcela dos trabalhadores ao organizar grandes manifestações nos primeiros anos da década de 1830.

> realização, encarnada em muitas formas institucionais e expressa, numa escala sem precedentes, no sindicalismo geral de 1830–34.
> Por outro lado, havia uma consciência de identidade dos interesses da classe operária, ou "classes produtivas", enquanto contrários aos de outras classes; dentro dela vinha amadurecendo a reivindicação de um *sistema alternativo* (THOMPSON, 1987b, p. 411).

Para Thompson, a classe trabalhadora durante a década de 1830 encontrava-se feita, dado as explosões reivindicativas e as sequentes manifestações naquele período. Visto que a classe e a consciência de classe são, para ele, a última instância do "processo histórico real" (THOMPSON, 2001), a ebulição política e as sucessivas manifestações em diversas cidades inglesas indicariam, para o autor, uma classe formada.

> "O dano efetivo que esses dois homens [Owen e Hodgskin] causaram em alguns aspectos é incalculável", observou Francis Place. O "dano" se inscreve entre os anos 1831-5. E, neste ponto, alcançamos os limites deste estudo, pois num certo sentido a classe operária não está mais no seu fazer, mas já foi feita. Transpor o limiar de 1832 para 1833 é entrar num mundo onde a presença operária pode ser sentida em todos os condados da Inglaterra e na maioria dos âmbitos da vida (THOMPSON, 1987b, p. 411).

Em suma, o conceito de **experiência** permitiria não somente compreender as formas de luta dos trabalhadores, suas organizações, tradições e cultura, mas também como os trabalhos de Thompson se posicionam em relação a uma teoria da ação social crítica do predomínio das determinações estruturais. Assim, explica-se porque o conceito de **experiência** foi tão fundamental não apenas para pensar a realidade histórica da classe trabalhadora inglesa, mas para pensar os processos históricos contemporâneos, e como a classe e a consciência de classe se formariam juntas na

experiência, sendo assim, uma formação imanente (VENDRAMINI, 2004).

Portanto, esse conceito permitiria esquivar os sujeitos das lógicas da reprodução estrutural e apresentá-los como realizadores da sua própria história. Desse modo, tanto a cultura quanto as tradições, elementos constituintes da vida social, são significativas no **fazer da classe**, mas é a **experiência** (vivida e percebida, herdada e compartilhada) que possibilitaria a mediação entre o ser social e a estrutura, e entre a ressignificação da vida social e a consciência social. Por essa razão é que a luta de classes precede a classe, o que pressupõe uma experiência em conflito e de lutas que surgem nas relações de produção, ressignificando a consciência coletiva no processo de sua formação.

Considerações Finais

Afinal, como definimos os sujeitos na obra de Thompson? Os sujeitos são homens e mulheres reais presentes em suas fontes históricas e que se relacionam com o cotidiano através da cultura, tradições, valores e experiências. As reproduções a nível estrutural não são completamente desconsideradas, mas entende-se que os sujeitos, que fazem sua própria história, não estariam apenas subordinados à reprodução ideológica ou às determinações econômicas e históricas de classe.

Eles reivindicam tradições e valores, se rebelam contra aqueles que os oprimem, promovem motins, se reconhecem e se identificam em determinadas condições e contextos históricos específicos. Homens e mulheres não fazem a história de maneira individual, mas coletivamente, em suas relações cotidianas no lar, no trabalho e no lazer. Essa é a notabilidade que alcança a obra de Thompson quando realça as ações coletivas de tecelões, meeiros e artesãos utópicos (THOMPSON, 1987a), ou quando resgata os sujeitos históricos em pleno movimento de resistência e de lutas e destaca a luta de classes mesmo em épocas em que a classe não esteja constituída (THOMPSON, 1984).

Por isso que a formação da classe não seria determinada somente pelas relações de produção, mas por um conjunto de elementos díspares que envolvem a vida cotidiana. A classe, dessa maneira, forma-se a partir de experiências vividas e percebidas, herdadas e compartilhadas, de sujeitos reais a partir das experiências cotidianas, articulando identidades e interesses comuns e opondo-se a interesses que conflitem com os seus (THOMPSON, 1987a). A classe é resultado da luta de classes, de uma consciência coletiva constituída pelas experiências compartilhadas. Em suma, a experiência é a categoria chave para compreender o modo como os sujeitos ressignificam sua consciência diante das estruturas da vida social.

Referências

ALEXANDER, J. C. O novo movimento teórico. **Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 2, n. 4, jun. 1987.**

ALVES. P. C. A teoria sociológica contemporânea. Da superdeterminação pela teoria à historicidade. **Sociedade e Estado**, v. 25, n. 1, jan./abr. 2010. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922010000100002. Acesso em: 29 nov. 2015.

AMADEU, J. Mapeando o marxismo. In: BORON, Atilio A.; AMADEU, Javier; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2007. pp. 48–101.

ANDERSON, P. **Teoria, política e história:** un debate con E. P. Thompson. Madri: editora Siglo, 1985a.

ANDERSON, P. **A crise da crise do marxismo**: introdução a um debate contemporâneo. São Paulo: Brasiliense, 1985b.

ARRUDA, J. J. A. Experiência de classe e experimento historiográfico em E. P. Thompson. **Projeto História**, n.12, pp. 95–107, 1995.

BENSAÏD, D. Um olhar sobre a história e sobre a luta de classes. In: BORON, A. A.; AMADEU, J.; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2007. pp. 262–278.

CHAGAS, A. T. **O sujeito ideológico na perspectiva de Louis Althusser** – o assujeitamento. 2012. Disponível em: http://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0675.pdf . Acesso em: 13 Out. 2016.

CHRISTOFFERSON, M. S. **French intellectuals against the Left**. The antitotalitarian moment of the 1970s. Nova York: Berghahn Books, 2004.

ENGELS, F. **Do socialismo utópico ao socialismo científico**. São Paulo: Edipro, 2011.

FORMAGIO, C. C. Sobre resistências populares e imprevistos: a trajetória de Edward Thompson e sua crítica ao marxismo estruturalista. **Sinais**, n. 21/2, 2017. Disponível em: http://www.periodicos.ufes.br/sinais/article/view/15106. Acesso em: 20 de abr. 2018.

FORTES, A.; NEGRO, A. L.; FONTES, P. Peculiaridades de E. P. Thompson. In.: NEGRO, A. L.; SILVA, S. (Orgs.). **E. P. Thompson: as peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Unicamp, 2001. pp. 21-57.

GALASTRI, L. O. A construção do bloco histórico: via jacobina e o "debate" com Georges Sorel nos Cadernos do Cárcere. **Lutas Sociais**, n. 23, pp. 80-92, 2º sem. 2009. Disponível em: http://www4.pucsp.br/neils/downloads/07-leandro.pdf. Acesso em: 25 de mar. 2017.

LANDER, E. Marxismo, eurocentrismo e colonialismo. In: BORON, A. A.; AMADEU, J.; GONZÁLEZ, S. (Orgs.). **A teoria marxista hoje**. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. 2007. pp. 222–260.

MARTÍN, P. B. Thompson versus Althusser. **Crítica Marxista**, n. 39, pp. 129–139, 2014.

MARTÍN, P. B. En torno a la polémica Thompson-Althusser (apuntes para una revisión). **Riff-Raff**, nº 3, pp. 19-23, 1994. Disponível em: https://www.academia.edu/4327035/En_torno_a_la_pol%C3%A9mica_Thompson-Althusser_apuntes_para_una_revisi%C3%B3n_. Acesso em: 13 Out. 2016.

MARTINS, S. A. As contribuições teórico-metodológicas de E. P. Thompson: experiência e cultura. **Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC**, v. 2, nº 2 (4), p. 113-126, agosto-dezembro/2006. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/view/13539. Acesso em: 29 nov. 2015.

MATTOS, M. B. Prefácio. In: MÜLLER, R. G.; DUARTE; A. L. **E. P. Thompson: política e paixão**. Chapecó: Editora Argos, 2012a.

MATTOS, M. B. **E. P. Thompson e a tradição de crítica ativa do materialismo histórico**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2012b.

MATTOS, M. B. História e projeto social: A origem militante do debate sobre classes e luta de classes na obra de E.P. Thompson. **VII Colóquio Internacional Marx e Engels**. 2012c. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/formulario_cemarx/selecao/2012/trabalhos/6638_Badaro_Marcelo.pdf>. Acesso em: 4 de jan. 2017.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifesto do Partido Comunista 1848**. Porto alegre: L&PM, 2001.

MELO JUNIOR, J. A. C. C. A noção de experiência histórica e social em Edward Thompson: percursos iniciais. **História e Perspectivas**, Uberlândia (1), pp. 393-413, jan./jun. 2014. Disponível em: www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/download/27937/15399. Acesso em: 29 nov. 2015.

MERRIL, M. Uma entrevista com E. P. Thompson. **História e Perspectivas**, Uberlândia (1): 417-445, jan./jun. 2014. Disponível em:http://www.seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/view/27919. Acesso em: 11 de fev. 2017.

MOTTA, L. E.; SERRA, C. H. A. A ideologia em Althusser e Laclau: diálogos (im)pertinentes. **Revista de Sociologia e Política**, v. 22, n. 50, pp. 125-147, jun. 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782014000200009. Acesso em: 9 Jan. 2017.

MÜLLER, R. Exterminismo e a política como teatro em E. P. Thompson. **Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão**. ANPUH/SP-USP. São Paulo, 08 a 12 de setembro de 2008. Cd-Rom. http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/CD%20XIX/PDF/Autores%20e%20Artigos/Ricardo%20Gaspar%20Muller.pdf. Acesso em: 15 de jan. 2016.

MÜLLER, R. E. P. Thompson e a Miséria da Teoria: razão e apatia. **37º Encontro Anual da Anpocs**, 2013. Disponível em: http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/ 37-encontro-anual-da-anpocs/st/st11/8456-e-p-thompson-e-a-miseria-da-teoria-razao-e-apatia. Acesso em: 20/01/2016.

PALMER, B. D. **Edward Palmer Thompson**: objeções e oposições. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996.

REIS, E. Comentários ao ensaio "o novo movimento teórico" de J. C. Alexander. **Revista Brasileira de Ciências Socais, v.2, n.4, jun. 1987.**

SEWELL Jr., W. M. How classes are made: critical reflections on E. P. Thompson's Theory of working – class formation. In: KAYE, H. J. & MCCLELLAND, K. (Eds.). **E. P. Thompson: critical perspectives.** Cambridge, Polity Press, 1990, pp. 50-77.

SILVA, C. M. **Classes Sociais**: condição objectiva, identidade e acção colectiva. ed. 1. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 2009.

THERBORN, G. Análise de classe no mundo atual: o marxismo como ciência social. In: HOBSBAWM, E. (Org.). **História do marxismo**. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1989, pp. 389-439.

THOMPSON, E. P. Agency and Choice. **The New Reasoner**, 5, p. 88-106, Summer 1958.

THOMPSON, E. P. "Modes de Domination et Révolution em Anglaterre". **Actes de la Recherche em Sciences Sociales**, n. 2/3, pp. 133-151, juin 1976.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

THOMPSON, E. P. **Tradición, revuelta y consciência de clase**: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial. Barcelona: Crítica, 1984.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra,Vol. I, 1987a.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra,Vol. III, 1987b.

THOMPSON, E. P. **Costumes em Comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMPSON, E. P. Algumas observações sobre classe e "falsa consciência". In.: NEGRO, A. L.; SILVA, S. (Orgs.). **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. Campinas: Unicamp, 2001.

VENDRAMINI. C. R. Experiência e Coletividade em E. P. Thompson. **Revista Esboços**, n. 12, 2004. Disponível em: https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/344. Acesso em: 29 nov. 2015.

VITORINO, A. J. R. Notas sobre a teoria da formação de classe de E. P. Thompson. **Revista História Social**, n. 4/5, pp. 157-173, 1998.

WOOD, E. M. **Democracia contra capitalismo**: a renovação do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2011.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656517

"Uma antítese misteriosa" Capitalismo e suicidalidade

Theodore Prassinos[1]

Resumo: Esse artigo examina as persistentes imagens mortais e suicidas ao longo da obra de Karl Marx e argumenta que o capitalismo tem transformado nossas preocupações acerca da sujeição em angústias acerca de nosso próprio ser. Uma forma que toma tais angústias tem sido a suicidalidade. Argumento que nossa tendência moderna à suicidalidade chega a nomear tanto um meio de denunciar as condições violentas de nossa vida estranhada sob o capitalismo, quanto um meio de afirmar a possibilidade de imaginar novas formas de reprodução social.

Palavras-chave: Marxismo. Suicídio. Suicidalidade. Modernismo.

"A Mysterious Antithesis" Capitalism and Suicidality

Abstract: This article examines persistent deathly and suicidal thought images across Karl Marx's oeuvre and argues that capitalism has transformed our preoccupations about subjection into anxieties about our being itself. One form such anxieties take has been suicidality, and I argue that our modern tendency toward suicidality has come to name both a way of avowing the violent conditions of our estranged life under capitalism and a way of affirming the possibility of imagining new forms of social reproduction.

Keywords: Marxism. Suicide. Suicidality. Modernism.

"Una antítesis misteriosa" Capitalismo y suicidalidad

[1] Theodore Prassinos, PhD is an adjunct professor of English at Wayne State University (Detroit, MI, USA), Oakland Community College (Royal Oak, MI, USA), and Macomb Community College (Clinton Township, MI, USA).

Resumen: Este artículo examina las persistentes imagines mortals y suicidas a lo largo de la obra de Karl Marx y argumenta que el capitalism ha transformado nuestras preocupaciones a cerca de la sumisión en angustias dentro de nuestro proprio ser. Una forma que se vuelven tales angustias ha sido la suicidalidad. Argumento que nuestra tendencia moderna a la suicidalidad llega a nombrar tanto un medio de denunciar las condiciones violentas de nuestra vida enajenada relacionada al capitalism como un medio de afirmar la possibilidad de imaginar nuevas formas de reproducción social.

Palabras-clave: marxismo, suicidio, suicidalidad, modernismo

Introduction

> The supersession [*Aufhebung*] of self-estrangement follows the same course as self-estrangement.
>
> Karl Marx, **Economic and Philosophical Manuscripts of 1844**

I want that epigraph to read differently. As suicide itself names one form of self-estrangement, I want that epigraph to suggest that understanding our condition of estrangement under capitalism is necessary for contending with modern suicidality. Ultimately, I want it to say that our suicidality tends to follow a similar course as our estrangement under modern capitalism—that each phenomenon is connected. And while Karl Marx briefly examined suicide as a social problem of estrangement in his 1845 article, **Peuchet: On Suicide**, the epigraph comes from **Economic and Philosophical Manuscripts of 1844**. For it is there where he emphasizes more thoroughly the ways in which we affectively encounter capitalism on a more subjective level. **Capital**, then, mediates more carefully the structural mechanisms of estrangement in the modern era. By drawing from each, I look to put into conversation the tendencies of our more subjective experience of capitalism, on the one hand, with those of our structural economic conditions, on the other, all in the service of highlighting the ways in which persistent deathly and suicidal thought-images function

in anti-capitalist thought as a way of capturing how it has felt to suffer capitalism throughout its history. I argue that by examining the historical development of estrangement under capitalism, we may better understand the ways in which the reified human activity that makes capitalist production possible sets in motion the appearance of an *ad hominem* "I" that labors, a fantastical, bourgeois subjectivity misidentified as our corporeal bodies upon which our suicidality tends to direct its aggression. Our modern tendency toward suicidality is a way of avowing the violent conditions of our estranged life under capitalism.

I am also, and perhaps more, interested in the ways in which we fall short of corporeal suicide namely, our suicidal activity—nonfatal behavior characterized by suicidal daydreaming, fantasy, ideation, and planning, all the way to nonfatal acts of physical violence against one's body. I argue that literary moments of suicidal activity often reveal a somewhat surprising affirmation of the power to live, the power, even, of joy, as Spinoza might have it (DE SPINOZA, 1996). I am curious about the extent to which such moments of suicidal activity may be understood as modes of utopian thinking, imagining our conditions in the world other than they are in the service of material, social change. By way of illustration, I offer Marx's and Engel's slight, but illuminating analysis of Eugène Sue's character, Fleur de Marie, whose suicidal ideation confirms her estrangement under capitalism on a more subjective level, but also functions as a lively mode of being-in-the-world that helps her stay in her world. This article is interested in the ways in which suicidal activity may draw our attention to our social structures while revealing a relatively unexamined way of reconnecting with our worlds. I argue that modern suicidal activity can function not only as a way of confirming our collective estrangement. More importantly, suicidal activity can also function as a de-reifying affirmation of the possibility of imagining new forms of social reproduction.

Entfremdung & Suicide

> …because each is a stranger to himself and all are strangers to one another.
>
> Karl Marx, **Peuchet: On Suicide**, 1845

Across Marx's lifework, the concept of value takes different shape. In **Economic and Philosophical Manuscripts of 1844**, Marx asks, "for what is life but activity?," a question whose volume has tended to deafen us toward the necessity of answering in the affirmative, as if we haven't been able to listen (MARX, 1992a, p. 327.) Embedded in this simple, rhetorical question (Hey, look what I did?), and its necessary affirmation (Oh, how lovely!), is what I understand as Marx's early approach to value in general. Value names our enjoyment of objectified human activity, powered by life's energy, reflected back to us from within our worlds. At times, this reflection appears to us in the form of an affirmation by another (Oh, how lovely!). At others, it appears to us by way of our historically sensuous apprehension of our worlds themselves, as Marx famously stated, "The *senses* have therefore become *theoreticians* in their immediate praxis" (MARX, 1992a, 352, Marx's emphasis).[2]

Yet as we encounter Marx's more mature work, we learn the ways in which the character of value has manifested in various ways throughout history. It depends on its mode of production. To be sure, although Marx lucidly defines value as the historical externalization and objectification of human activity, the term

[2] My understanding of Marx's claim here is influenced by Gregor Benton who argues that Marx was the first to disentangle objectification and alienation. Benton argues that "saw alienation rather as an aberrant form of objectification, which in itself is neither positive nor negative, but neutral. Alienation, for Marx, arises only under specific conditions – conditions under which man's objectification of his natural powers, e.g. through work, takes on forms which bring his human *essence* into conflict with his existence" (BENTON, 1992, p. 429, Benton's emphasis). For the quoted passage, see MARX, 1992a, p. 352.

also describes a seemingly innocuous process capable of nefarious manipulation. Slavery names one mode of that nefariousness, as does feudalism. Capitalism, of course, names yet another. In other words, in his more mature work, which takes capitalism as its focus, Marx defines the character of value not only as the externalization and objectification of human activity, but as the nefarious effect of labor-power. Labor-power, in other words, is Marx's translated idiom for that which produces value under capitalism. As such, value names "nothing other than objectified labour" produced by "self-acting, value-creating labour-power, living labour" (MARX, 1992b, p. 299). Marx argues, value "appears in all forms in the shape of a thing, be it an object or be it a relation mediated through the object" (MARX, 1993, p. 487). Yet under capitalist modes of production, this relation has taken aberrant forms. Value has not only become objectified in objects, but also fetishized in the commodity form, as if the commodity itself generates its own value, masking its cause. In short, capitalism names an aberrant mode of objectification, the effects from which we have become estranged.

And to be sure, by estrangement, I mean to emphasize less the effects of the innocuous activity of externalization and objectification, or the more problematic conditions of alienation (*Entäusserung*), as labor had become more formally subsumed under capital.[3] Rather, I mean to emphasize estrangement (*Entfremdung*). As Benton explains, "*Entfremdung* suggests more strongly than

[3] Benton distinguishes between the related concepts of objectification, alienation, and estrangement (BENTON, 1992, pp. 429-432). Where objectification (*Vergegenständlichung*) signifies mere processes of human activity, alienation (*Entäusserung*) signifies processes of congealing labor-power in the service of the capitalist in more obvious and "aberrant" ways (p. 429). I understand processes of alienation, on the one hand, as one effect of labor's formal subsumption under capital (see, MARX, 1990, pp. 1019-1023). I understand estrangement (*Entfremdung*), on the other hand, to name more strongly the effects of labor's real subsumption under capital (see, MARX, 1990, p. 1025). For an interesting discussion of the historical translation and entanglement of the concepts *Entäusserung* and *Entfremdung*, see MARX, 1992a, 16-17.

Entäusserung that man is opposed by an alien power which he himself has produced but which now governs him" (BENTON, 1992, p. 430).[4] Yet, before unpacking that suggestion, I would like to argue that embedded within conditions of estrangement is a key to understanding modern suicidality.

In the middle 1840s, Marx too was preoccupied with such connections. In **Manuscripts of 1844**, Marx had begun highlighting the subjective effects of our structural estrangement under capitalist modes of production. For Marx, estrangement manifests in four ways: workers find themselves estranged from the products of our activity, from productive activity itself, from our own humanity, and from each another. And in each section of **Estranged Labour** in which Marx draws out estrangement's four-part materialization, we find estrangement described in ways that resonate with death and suicidality. Marx describes estrangement from the products of labor as a "loss of reality;" from productive activity as "self-sacrifice;" from humanity as a "tear[ing] away" from one's "own body;" and from one another as a process in which our "vitality" stands "as a sacrifice of life" (MARX, 1992a, p. 324, 326, 329, 334). In each of his four analyses, Marx's language sets in mind deathly, suicidal thought-images that, I argue, have become compelling and precise ways to characterize our affective encounter with capitalist exploitation.

By 1845, just one year later, Marx examined corporeal suicides themselves most explicitly as historical sites of criticality vis-à-vis our estrangement under capitalism. **Peuchet: On Suicide** is an inspiringly odd document.[5]

---

[4] Although estrangement presupposes a separation from the effect of an innocuous relation, the supersession of estrangement cannot suggest a reuniting-with or return to the effect of an innocuous relation of production. Rather, as discussed more below, Marx later writes, people "are still engaged in the creation of the conditions of their social life, and that they have not yet begun, on the basis of these conditions, to live it" (MARX, 1993, p. 162).

[5] See, Marx and Engels (1976, pp. 597-612); also, Plaut and Anderson (1999).

Unlike Marx's other short articles, **Peuchet: On Suicide** functions as both a critical article and a translation of the French critic, revolutionary, physician, economist, police administrator, and police archivist, Jacques Peuchet's 1838 memoir, **Mémoires tirés des archives de la police de Paris, pour servir à l'histoire de la morale et de la police, despuis Louis XIV jusqu'à nos jours** (Memories gathered from the Parisian police files in order to serve the moral and police history after Louis XIV till our days). Marx plays specifically with chapter fifty-eight, **Du suicide et de ses causes** (Suicide and its causes). By plays, I mean that in addition to offering a German translation, Marx also includes a brief introduction; he rearranges Peuchet's original text; he adds italicized emphases; and he altogether changes some of Peuchet's meanings here and there. At moments, he interjects with brief digressions. At others, he omits entire sentences and adds his own substitutions.[6] For instance, where Peuchet announces his purpose, "without engaging in any theoretical investigation, I shall try to adduce facts," Marx instead offers, "I found that any attempts short of a *total reform of the present order of society* would be in vain" (MARX, 1976, p. 604, Marx's emphasis). Close enough! **Peuchet: On Suicide** is perhaps best understood, as Kevin Anderson writes, as an edited translation. Like many of Marx's earlier works, it's a fun read.

In Marx's article, we learn that Peuchet's position within the police administration asked him to respond to suicides as part of his responsibilities, and in his memoir, he wrote about a host of then contemporary suicides. He details most specifically those of three young women and one young man. All were French bourgeoisie. The first details a daughter of a tailor who "rushed to the Seine" after being shamed by her family and neighbors for engaging in pre-marital sex with her fiancé. The next, a young creole's sister-in-law, had also "drowned herself" after suffering years of confinement and torture on the behalf of her wealthy and

[6] For Marx's editorial translation skills in **Peuchet: On Suicide**, see Plaut and Anderson (1999, pp. 3-40).

jealous husband. The third Peuchet describes as a niece of a Paris banker who, after failing to secure the abortion of her married lover's fetus, "had slipped and fallen into a brook on the estate of her guardians at Villemomble and had drowned." And finally, a guard in the royal palace, after losing both his job and failing to secure any future prospects, despite his best efforts, "killed himself" (MARX, 1976, pp. 605-606, 611). Peuchet does not disclose the man's method.

But rather than detail these incidents with the moral fervor of his contemporaries, Peuchet's characterization of these victims stood apart.[7] In addition to offering great detail about the social circumstances of each suicide, he describes all of the victims as exhibiting "this energetic driving force of personality" with an "infectious enthusiasm" and "excellent spirit." Peuchet continues, that maintaining a "greatness of soul," each testifies to the ways in which their suicides "rebel against the thought of occupying a place of honour among the hangmen." In short, Peuchet describes these suicides as embodying, albeit tragically, a critical "love of life itself" in stark contrast to then predominant French attitudes toward suicide (MARX, 1976, pp. 603, 609, 610, 609, 604, 603). As Peuchet describes:

> "Everything that has been said against suicide goes round and round in the same circle of ideas. People cite against it the decrees of Providence, but the existence of suicide is itself an open protest against her

[7] See, for instance, Minois (1999, pp. 314-315): "After the break of the French Revolution, the moral authorities (and even the political authorities), inflamed by a spirit of reaction and restoration, worked vigorously to return suicide to what they felt was its rightful place among acts that are forbidden and classified as counter to nature. But because those authorities were no longer able to coerce people into moral conformity, they moved repression of suicide inward, shifting it to the individual conscience. Their efforts were all the more effective when—surprisingly enough—the development of the humane sciences helped, quite involuntarily, to strengthen the individual and collective guilt complex regarding suicide."

> indecipherable decrees. They talk to us of our duties to this society without explaining or implementing our own claims on society, and finally they exalt the thousand times greater merit of overcoming pain rather than succumbing to it, a merit as sad as the prospects it opens up. In short, they make of suicide an act of cowardice, a crime against the law…and honour." (MARX, 1976, p. 603)

Resisting the French tendency to moralize suicide at the time, Peuchet describes his intention, as mentioned above, to avoid "engaging in any theoretical investigation." Rather, he frankly states, "I shall try to adduce facts." And to the extent to which his memoir announces a motive for his writing, we learn that he merely "wished to learn whether among the causes motivating [the suicides] there were any whose effect could be obviated" (MARX, 1976, p. 604). Peuchet was a sympathetic person.

Marx agrees. He comments that Peuchet evinced "the warmth of life itself, broadness of view, refined subtlety, and bold originality of spirit, which one will seek in vain in any other nation" (MARX, 1976, p. 597). Which is to say, **Peuchet: On Suicide** is inspiringly odd in another way. As Eric A. Plaut writes, "what most commonly stimulated [Marx] to write was disagreement with someone." "In contrast," Plaut continues, Marx's "view of Peuchet is clearly favorable" (PLAUT and ANDERSON, 1999, p. 30). Yet despite Peuchet's attempts to establish some critical, amoral distance from his subject, this form of sympathy is not all we find. Peuchet indeed makes an argument—not surprisingly, a sympathetic one.

In the five moments where we may be tempted to adduce Peuchet's thesis, Marx's intervenes three times. In addition to the moment mentioned above where Marx speaks to the need for the "**total reform of the present order of society**," Peuchet argues that suicide "must be regarded as a symptom of the faulty organisation

of our society" (MARX, 1976, p. 598).[8] In other words, for Peuchet, suicide was an expression of a social problem.[9] For Marx it was an expression of the social problem of estrangement examined in greater theoretical detail just months earlier, as we shall see. Roughly half-way through, Peuchet makes another similar claim, but with Marx's added, italicized emphasis: "The classification of the various causes of suicide would be the classification of the **very defects of our society**." The fourth is Peuchet's alone: "One perceives that for want of something better, suicide is the extreme resort against the evils of private life" (MARX, 1976, p. 610, 611). Marx, perhaps obviously, saw no reason to intervene.

And that fifth? If Peuchet's purpose, and by proxy, Marx's, was to expose the ways in which bourgeois social life sets in motion tendencies toward suicidality, then Marx's edited translation extended the spirit of Peuchet's argument about French social life into German social and intellectual life as well. As Anderson sharply acknowledges, not only was Marx "moving toward […] more empirically grounded investigation[s] of the real social and economic conditions of modern society." His edited translation also demonstrated to his German readers that "it is not only the workers, but the whole of bourgeois society that suffers under dehumanized social relations" (PLAUT and ANDERSON, 1999, p. 10, 12). But in reframing the fifth of Peuchet's main arguments, I argue, Marx intervened most significantly and brings Peuchet's interests in corporeal suicide in harmony with his own.

Marx's translator writes, "taken by Marx from the description of another case of suicide given by Peuchet," "Marx gave a free

[8] See Marx (1976, p. 598). The full passage reads, "The annual number of suicides, which is, as it were, normal and recurrent among us, must be regarded as a symptom of the faulty organisation of our society; for at times when industry is at a standstill and in crisis, in periods of dear food and hard winters, this symptom is always more conspicuous and assumes an epidemic character."

[9] So too had Durkheim, of course. For a more detailed gloss of the differences between Durkheim and Peuchet, see Plaut and Anderson (1999, pp. 29-40).

rendering" to Peuchet's claim and added its "concluding words" (MARX, 1976, p. 609, footnote b). Where Peuchet concludes that "opinion [about suicide] is too much divided by people's isolation, too ignorant, too corrupt," Marx offers up its premise, "because each is a stranger to himself and all are strangers to one another" (MARX, 1976, p. 609). Not only, then, had suicide named for Marx a symptomatic expression of our estrangement, but the discourses that inform and organize our understanding of suicidal activity itself demand an avowal of our condition of estrangement under capitalist modes of production.

The Rule of Dead Labor Over the Living

> Hence the rule of the capitalist over the worker is the rule of things over man, of dead labour over the living.
>
> Karl Marx, *Capital*, Volume I, Circa 1866

I want to return, now, to an earlier question, namely, how can externalized, objectified life-energy function as an alien power that governs us? In other words, how can an object and its structural processes of objectification come to appear as a subject, and vice versa? And what does this have to do with our subjective experience of estrangement, and ultimately, deathly, suicidal thought-images?

Marx examined capitalism in its historical development, and observes, on the one hand, what he calls the "formal subsumption of labor under capital," an early development in that history (MARX, 1990, p. 1019-1023, 1025-1034). As more and more production processes began to take capitalist shape, commodities increasingly came to name the form value has taken, as both use-value and exchange-value. Yet a most peculiar "irrationality" appeared in the process (MARX, 1992b, p. 113).[10] Capitalists fixed a price on that

[10] For more on this "irrationality," see Marx (1992b, p. 113): "[An] irrationality consists in the fact that labour as the value-forming element cannot itself

which produces value as if that value-producing power itself has a value as a commodity. Human labor-power, the wage, names "a magnitude fixed in advance" both of production and circulation throughout capitalism's cycles (MARX, 1991, p. 1011). To say the absolute least (and I feel absolutely foolish saying it), reification has been a problem. As a result, Marx argues, "the creative power of labour" itself has appeared to "possess the qualities of a thing," a quite unfortunate absurdity (MARX, 1990, p. 1052). Workers have become reified through the dominant gaze and control of capitalists as mere variable capital.

Once purchased on the labor market, reified labor-power has then been put to use in the service of the capitalists who both own the means of production and have deployed reified human labor-power to enchant the means of production as they have seen fit. Workers have encountered little, if any, creative control over their creative activity such that they have come to feel less and less empowered as the value-producing agents they in fact are, and feel more and more "valuable" only in relation to the predominant, fetishized form value takes, namely, the commodity-form. Or worse yet, workers have felt "valuable" only in relation to that "special commodity" by which they have come to be treated by capitalists, as absurdly reified labor-power (MARX, 1990, p. 1052, 270). Not only, then, have workers become estranged from the products of their labor, as they have had no control over them nor their circulation. Workers also have become estranged from their own productive activity itself. Suffice it to say, this tends to hurt. In other words, the reification of human activity has set in motion not only the appearance of an "I" that labors (reified labor-

---

possess any value, and so a certain quantity of labour cannot have a value that is expressed in its price, in its equivalence with a certain definite quantity of money. We know, however, that wages are simply a disguised form, a form in which the price of a day's labour-power, for example, presents itself as the price of the labour set in motion in the course of a day by this labour-power, so that the value produced by this labour-power in six hours' labour, say, is expressed as the value of its twelve-hour functioning or labour."

power), but also an "I" that comes back to us as a dead thing (the fetishized commodity). As Marx wrote in **Manuscripts of 1844**, labor constitutes a "loss of [one's] self" (MARX, 1992a, p. 334, 327).

And what's worse, this has become a particularly lonely and violent game for workers. Compelled to offer for sale reified labor-power as legally "free" proprietors on competitive labor markets, workers have appeared as self-estranged from one another (MARX, 1992a, p. 327-330).[11] As Marx's earlier writings suggest, "the competition among [workers] has become all the more considerable, unnatural, and violent" (MARX, 1992a, p. 285). By 1848, Marx and Engels wrote of workers' violent tendencies to

> direct their attacks not against the bourgeois conditions of production, but against the instruments of production themselves; they destroy imported wares that compete with their labour, they smash to pieces machinery, they set factories ablaze, they seek to restore by force the vanished status of the workman of the Middle Ages. (MARX and ENGELS, 1985, pp. 88-89)

And by the 1860s, Marx (again, with the help of Engels) began to write of such instances as expressions of various "industrial pathologies" (MARX, 1990, p. 484, 554). Suffice it to say, the history of capitalism, let alone History, illustrates well the ways in which reactionary violence too often misapprehends its target.

In sum, under processes of the formal subsumption of labor under capital, commodities have appeared less vividly as the creative and productive effect (objectification) of a person's life-

[11] In **Manuscripts of 1844**, Marx makes a different case for the estrangement of people from one another in terms of our "species-being" (1992a, p. 327-330). Here I mean to emphasize the ways in which workers, compelled to sell their reified labor-power as a commodity on a "free" labor market, are forced to place themselves in opposition to one another in competition as a result of their material, economic conditions under capitalism (MARX, 1990, pp. 270-272).

energy, but more and more mistakenly as some**thing** "external and accidental to the individual," a manifestation of their fetishization (MARX, 1993, p. 487). As capitalism has come to name the predominant mode of production, then, the concomitant way to encounter creative, value-producing power has been in relation to the production of the commodity-form, mere, fetishized artifacts haunted by irrationally reified labor-power. In short, to acknowledge value under capitalism has necessitated some functional proximity to the commodity in its various fetishized or reified forms, what Marx, as early as the middle 1840s, began to describe in terms of death. In **Manuscripts of 1844**, Marx describes commodities as "dead capital" (MARX, 1992a, p. 284, 298). He would soon alter his idiom to emphasize the position of workers in their relation to capital.

As capitalism expands and intensifies throughout history, Marx theorizes, on the other hand, a development whereby the formal subsumption of labor under capital normalizes, ushering in what he describes as the "real subsumption of labor under capital." Although capitalism has expanded and intensified unevenly, this has surely become the condition of our present (at the very least in the United States). Here Marx argues, "living labour does not realize itself in objective labour which thereby becomes its objective organ, but instead objective labour maintains and fortifies itself by drawing off living labour." Rather than continue to describe commodities as dead capital, however, Marx began more regularly to refer to commodities as "dead labour." More poignantly, he began to refer to the capital relation as a process driven by a deathly thought-image—a process he curiously describes as "dead labour over the living." And what's worse, Marx argues, labor has become "one of the *modes of existence* of capital" (MARX, 1990, p. 988, Marx's emphasis). The death of workers' life energy has come to function as an expression of the mode of existence of production itself. Under increasingly normalized capitalist modes of production in our modern world, humanity has ceased to be the "aim of production." Rather, the capitalist mode of production itself—a mode of production predicated on the death of workers' collective life energy—has increasingly appeared "as the aim of

mankind" (MARX, 1993, p. 487-488). Capital has appeared, then, to take the place of the subject while human beings and their lives' energy have merely appeared and are encountered as the "I" of reified death.

What is crucial to understand is that under the real subsumption of labor under capital, within our present, "all the **social productive forces of labour**," our lives' energy, "appear as the **productive forces** of capital, as intrinsic attributes of capital," as dead labor (MARX, 1990, p. 1052, Marx's emphasis).[12] Or in yet another way, all lively, creative activity has come to appear "as something independent of the workers and intrinsic to the conditions of production themselves," as dead labor over the living (MARX, 1990, p. 1052-1053). Described as the "mystification[s] of capital," this is where we may begin to observe the ways in which an alien power that people have produced has been experienced most intensely as a collectively-estranged specter that governs us (MARX, 1990, p. 1052-1058).[13] In sum, if the bourgeois commodification of reified labor-power has absurdly insisted that labor-power, our lives' energy, is a thing, and if under the real subsumption of labor under capital all forces of our lives' energy have appeared as forces of capital, then we may most fully understand the ways in which we have become structurally estranged from our humanity—what Marx means when he describes the capital relation as "the rule of things over man, of dead labour over the living" (MARX, 1990, p. 990). Capitalism haunts us with the corpse of our collective death.

The *Ad Hominem* Capital Relation, or, Capitalism: Suicidal for the Whole of Mankind

> Far from leading to permanent peace, capitalism has led to two world wars and risks a third one, suicidal for the whole of mankind.

[12] For more on the real subsumption of labor under capital, see Marx (1990, pp. 1023-1025, 1034-1038).

[13] For more on the mystification of capital, see Marx (1990, pp. 1052-1058).

Ernest Mandel, "Introduction," **Capital**, Volume III, 1981

Marx's deathly thought-images function as expressions of his historical patterns of *ad hominem* that transform throughout his writings. And although his *ad hominem* characterizations focus mostly on capitalists and capitalism, Marx's ghosts have taken many sides. "A spectre is haunting Europe—the spectre of Communism" (MARX and ENGELS, 1985, p. 78). Yet while *ad hominem* is often understood in argumentation as a way to attack a person rather than the intellectual position that that person may take, Marx's uses of *ad hominem* perform different rhetorical functions that I understand as expressions of the radicalism of his youth and the literary sophistication of his adult life. In his **Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law**, for instance, Marx wrote,

> The weapon of criticism cannot, of course, replace criticism by weapons, material force must be overthrown by material force; but theory also becomes a material force as soon as it has gripped the masses. Theory is capable of gripping the masses as soon as it demonstrates *ad hominem*, and it demonstrates *ad hominem* as soon as it becomes radical. (MARX, 1975, p. 182)[14]

By way of example, around the middle 1840s, Marx and Engels began to describe property owners as "vampires" (MARX and ENGELS, 1976, p. 203, 526). They sought simply to risk an assumption, namely, that the bourgeoisie had used their property as the means of production to which the life-force of social labor had been put to work, as another's blood to a vampire. In Marx's more mature writings, however, his use of *ad hominem* began to take more sophisticated shapes. With the publication of **Capital**, volume one in the middle-1860s, Marx continues to use the *ad*

[14] I am deeply grateful to Sean Lovitt for drawing my attention to this passage.

hominem "vampire" on three occasions (MARX, 1990, pp. 342, 367, 415-416). Yet in each, he uses it not to characterize capitalists so much as capital itself in its fetishized, subject-appearance in more advanced stages of its development. To better understand the sophistication of Marx's *ad hominem*, it might be best to examine *ad hominem* itself.

Ad hominem functions as a transliteration of a late sixteenth-century Latin expression that literally means "to the person." The prefix "*ad-*" translates as the preposition "to," but can also suggest several meanings at once: a motion or direction toward something; an addition, increase, or intensification of something; or lastly, a reduction or a change into something. In its prepositional form, the *ad* of Marx's *ad hominem* gestures toward the historically changing appearance of the capital relation. As mentioned above, as capitalist modes of production both intensified and expanded throughout history, the products of human labor-power have appeared to maintain and fortify themselves by drawing off living labor, as might a vampire to another's blood—which brings us to Marx's object-personification. *Hominem* literally translates as "person." As Marx began referring to capital as a vampire rather than capitalists, Marx plays with the ways in which, under capitalism, we encounter our world not as innocuous extensions of our own activity (objectification), but rather as menacingly oppositional, disembodied forces. Marx's *ad hominem* not only resonates with the historical appearance of the fetishized subject-character of capital, but it also functions as a savvier *ad hominem* idiom. For where capitalists are people, capital, like a vampire, is always-already a corpse. In short, by risking the assumption of a vampiric, spectral place-holder, Marx's *ad hominem* contends with the ways in which capitalism has made its otherwise absent subject a problem for us. In other words, if the appearance of the "I" that labors names *ad hominem* the fetishized, subject character of reified human activity, then Marx's *ad hominem*, "vampire" functions in his later writing as his own literary idiom. It functions as his way of rhetorically re-fetishizing the deathly subject-character of always-already dead labor, or fetishized capital. And it will change shape, again.

Although volume three of **Capital** continues to describe capitalists and workers in *ad hominem* ways, as "embodiments and personifications of capital and wage-labour," the deathly thought-images begin to transform as volume three examines capitalism more systematically (MARX, 1991, p. 1019-1020). No longer do we read explicitly about capitalism's "*dramatis personae*" in such vivid language as we do in volume one. Which is to say, although Marx indeed examines capitalism as a process in the first two volumes, the capitalism about which we read in volume three is more than that of the activity of people within the factory or the market. No longer do we read about various manifestations of the "'free-trader *vulgaris*'"—the capitalist as "one who smirks self-importantly," "intent on business," while the "timid" worker "holds back, like someone who has brought his own hide to market and now has nothing else to expect but – a tanning" (MARX, 1990, p. 280). The *ad hominem* of volume three details more the tendential, spectral motions between entire classes of actors and of broadly abstracted monetary functions. It focuses on the mystifications of capital themselves at their most abstract, systemic levels. It meditates on the commodity fetish at its peak. And although volume three doesn't explicitly say it, the logic of this disembodied, *ad hominem* subjectivity appears suicidal.

I can offer no more concise explanation of capitalism's *ad hominem* suicidality in volume three than by way of Ernest Mandel. He identifies its research question in a curiously laconic way, "Whither capitalism?" (MANDEL, 1991, p. 11). Summing up the three main moves in volume three, i.e., the discovery of 1) the rate of profit, 2) the tendency towards the equalization of the rate of profit, and 3) the law of the tendential fall in the rate of profit, Mandel writes:

> From his definition of the average rate of profit as the sum total of surplus-value produced during the process of production divided by the sum total of capital, Marx derives the central 'law of motion' of the capitalist mode of production. Since that part of capital which alone leads to the production of surplus-value

> (variable capital, used to buy labour-power) tends to become a smaller and smaller part of total capital, because of the fundamentally labour-saving tendency of technical progress – the gradual substitution of dead labour (machinery) for living labour – and because of the gradual increase of the value of raw materials in that of total output: since, in other words, the organic composition of capital in its value expression tends to increase, there is an inbuilt tendency for the average rate of profit to decline in the capitalist system. (MANDEL, 1991, pp. 30-31)

As capitalism has intensified and expanded, its vampiric bloodlust after surplus-value (especially surplus-profit) has simultaneously denied those who produce value from the outset—real, living, breathing people. Marx had suspected this tendency for a long time. In **Manuscripts of 1844**, Marx wrote, "So although political economy, whose principle is labour, appears to recognize man, it is in fact nothing more than the denial of man carried through to its logical conclusion" (MARX, 1992a, p. 342). And, as Mandel argues, capitalism names "a process which constantly realizes itself by negating itself"—as mentioned above, "suicidal for the whole of mankind" (MANDEL, 1991, p. 20). In other words, if deathly thought-images functioned for Marx throughout his work between the 1840s and 1860s in some *ad hominem* fashion for thinking about how capitalism intensifies and expands throughout history, then by the 1880s, I argue, suicidal thought-images more poignantly describe the *ad hominem* characterization of anti-capitalist thought more abstractly, as expressed in **Capital**, volume three. By the 1880s, the logic of capitalism describes a disembodied, suicidal subjectivity.

Yet this requires a little de-mystification itself, as we of course know that history, unfortunately, has not played out this way. And, it is tempting to risk, following that younger Marx, a little unsophisticated *ad hominem*. If Marx observes, "to be radical is to grasp the root of the matter," and continues, "but for man the root is man himself," what, then, about people themselves—

those embodiments of capital and personifications of wage-labor? (MARX and ENGELS, 1975, p. 182). Haven't real, living, breathing capitalists invented and continue both to invent and deploy what volume three calls "counteracting influences" to the law of the tendential (suicidal) fall in the rate of profit, "checking and cancelling the effect of the general law and giving it simply the character of a tendency"? Which is to ask, haven't capitalists increased the exploitation of laborers by "prolonging the working day" and or by "making work more intense" (MARX, 1991, p. 339); haven't capitalists reduced wages below their "value" and don't they continually try to cheapen the elements of constant capital (MARX, 1991, pp. 342-347); and as Mandel adds, haven't capitalists deployed measures spanning from simply finding new things to commodify all the way to engaging in colonial and imperial conquest, waging the violent wars associated with both (MANDEL, 1991, p. 81); and I would add, haven't capitalists also, by way of their political involvement, adjusted tax rates, interest rates, and increased the debt ceiling and government spending that those adjustments set in motion? Suffice it to say, haven't capitalists deployed mechanisms at their disposal to resuscitate capitalism's logical, suicidal tendencies euphemized to us as **crises**?[15]

Although Marx has demonstrated that the structural logic of the capital relation indeed names a violent relation both deadly and suicidal, the ways in which its various mystifications take shape make it difficult to see which actors engage in which acts of historical violence. In other words, it is easy to forget that the capital relation indeed names a relation.

[15] Marx argues, "The **functions** fulfilled by the capitalist are no more than the functions of capital – vis. The valorization of value by absorbing living labour – executed **consciously** and **willingly**. The capitalist functions only as **personified** capital, capital as a person, just as the worker is no more than **labour** personified" (MARX, 1990, p. 989, Marx's emphasis). The ways in which the capital relation animates those it embodies is one thing, but it can never serve as an alibi for the conscious will of the capitalist.

For instance, in thinking about capitalism's suicidal, structural tendencies, I have long enjoyed the temptation to reframe these tendencies in different ways. I have wanted to say that capitalism cannot be suicidal, for it names *ad hominem* the mere fetishized appearance of the activity of a synthetic, self-same subject. In other words, it has no self-same subject to kill. And besides, under capitalism, our labor-power is always-already "freely" dead. But don't those capital**ists** reek of murder? Perhaps it's more entertaining as an exclamation? Capitalism, in its historical materialization, cannot be suicidal; but those capitalists sure do look murderous! Or better, perhaps they're necrophilic! But this, too, would be a mystification, as murder and necrophilia, too, name a relation. Which is to suggest, if capitalism, in its historical materialization, cannot be suicidal, and if capitalists, by definition, cannot be necrophilic murderers, then where does that leave us?

In **Capitalist Realism**, Mark Fisher gestures toward the disembodied, fetishized subjectivity of capitalism while avowing its affective realization in people, as he reminds us of the nature of the capital relation. He writes, "what needs to be kept in mind is **both** that capitalism is a hyper-abstract impersonal structure **and** that it would be nothing without our co-operation" (FISHER, 2009, p. 15, Fisher's emphasis). Like Fisher, we in criticism tend to be really good at avowing a mystification, as Fisher writes of capitalism, "the ultimate cause-that-is-not-a-subject: Capital." We also tend to be really good at identifying impasses of various sorts, as has Fisher, that "it is only individuals that can be held ethically responsible for actions, and yet the cause of these [capitalists'] abuses and errors is corporate, systemic" (FISHER, 2009, p. 69-70). But perhaps we can begin to learn a bit better from our tendencies toward *ad hominem*.

After acknowledging the demystification of the subject-appearance of capital in peak *ad hominem* form, Fisher then describes the ways in which capitalism's mystifications feel. He writes: "Capital is an abstract parasite, an insatiable vampire and zombie-maker; but the living flesh it converts into dead labor is our own, **and the zombies it creates are us**" (FISHER, 2009, p. 15 my emphasis). Fisher's *ad hominem*, attributing to-the-person the

character of a zombie, resonates. I feel it. And so too had Marx. In **Manuscripts of 1844**, Marx wrote of the feeling of laboring for a capitalist: "labour is *external* to the worker, i.e. does not belong to his essential being; […] he therefore does not confirm himself in his work, but denies himself, feels miserable and not happy, does not develop free mental and physical energy, but mortifies his flesh and ruins his mind" (MARX, 1992a, p. 326, Marx's emphasis). Or, perhaps more directly, we feel as if we have "become," as Marx insisted, "the tense essence of private property" (MARX, 1992a, p. 342). I understand Fisher and Marx, here, as suggesting that estrangement under capitalist modes of production has made the otherwise innocuous absent subject of innocuous objectification appear, *ad hominem*, as a problem not only **for** us, but **of** us. Our bodies don the corpse of the "I" that labors. It's no wonder that in that tension we often feel as if we are zombies—or worse yet, as if we are already dead.

But we are not dead. Rather than suggest *ad hominem* that we feel as if we are already dead, however, we sometimes try to offer evidence for such a claim. Sometimes we tend to suggest that we feel as if our lives aren't worth living. Or perhaps, we feel as if our lives have no value. Or another way, we feel as if we don't have a life to live—or worse yet, that we don't have life, as Adorno writes, as if "there is life no longer" (ADORNO, 2005, p. 15).[16] And worst, sometimes we say we can't imagine life outside of its organization under capitalism.

I suspect that this feeling is often felt as the affective fodder that then sets in motion the *ad hominem* inference—we are already dead. And yes, some of us try to prove it. I suspect that those among us—those in our suicidal lot—may say things like this while we simultaneously sense the lie. We livelily pronounce our death! For saying things like this is the stuff of suicidal activity, and suicidal activity is a lively activity; our living, breathing utterances betray it. Yet this lie surely hurts.

---

[16] I am grateful for both John L. Stiger and Jonathan Flatley for helping frame this observation.

Or in another way, to suggest that we are already dead, or that our lives don't have value, I argue, are also fantastical *ad hominem* expressions organized and exacerbated by our estrangement under capitalist modes of production. And it is not that there is some "who" or some "we who" speak these things—that there is some grand Being with whom we may be romantically reunited if only we could shed that corpse. As Marx writes, people "are still engaged in the creation of the conditions of their social life, and they have not yet begun, on the basis of these conditions, to live it" (MARX, 1993, p. 162). It is rather that capitalism's aberrant processes of objectification have made our humanity appear *ad hominem* as a problem of our being. For rather than engage in processes of mere objectification—(Hey, look what I did?), the innocuous activity of engaging with our world whose affirmations set in motion the innocuous solicitude of being-with one another—(Oh, how lovely!), we have encountered capitalism, aberrant processes of engaging with our world whose character sets in motion not only nefarious ways of being-with one another, but also necrophilic processes of problematizing our humanity that invite deathly and suicidal preoccupations with Being itself. Suggesting that "we feel as if we are already dead" or "we feel as if our lives have no value" are lively, affective exclamations of our shared humanity. We feel! Or, rather…Feeling! These lively exclamations, however, have become distorted as they are repeatedly mediated—rehearsed—through the corpse of abstract labor—human affects mumbled through the ignorant, bourgeois, *ad hominem* "I" of our fantastically inarticulate subjectivities produced by capitalism.

These subjectivities suggest we have no value, that we are already dead, and for good reason. We encounter them as suggestions from a corpse. As Marx suggests in a similar context, our experience of estrangement affects our "**human** relations to the world." And what he means is "our seeing, hearing, smelling, tasting, feeling, thinking, contemplating, sensing, wanting, acting, loving," and on and on. These media of sensuous relations, for Marx, enable "the **confirmation of human reality**." These sensuous relations, "**all** the physical and intellectual senses," mediate our

being-with one another in our world. When they become estranged under capitalist modes of production, what they tend to confirm is the reality of the rule of our estrangement. They confirm that we feel as if are already dead. And again, for good reason. As Marx provocatively claims, perhaps *ad hominem*, "private property has made us so stupid and one-sided that an object is only **ours** when we have it, when it exists for us as capital." And what's worse, "private property conceives all these immediate realizations of possession only as **means of life**; and the life they serve is the **life of private property**, labour and capitalization" (MARX, 1992a, p. 351-352, Marx's emphasis). As mentioned above, "the rule of the capitalist over the worker is the rule of things over man, of dead labour over the living." Capitalism produces our shared corpse.

But we are not dead. Under capitalist modes of production, we merely encounter each other, ourselves, and our world as some-deadened-thing, as Heidegger might suggest, as something "present at hand" (HEIDEGGER, 2008, p. 102-107). We feel merely estranged, deadened, as if we're engaged in a present-progressive process of always-already resuscitating a corpse (self-care), or desecrating it (suicide). And again, for good reason. If capitalism refuses to avow the human activity of its twin processes of reification and fetishization, then it simultaneously sets in motion a preoccupation with our very humanity as a problem of our being such that our affects seek after a confirmation of the reality of our estrangement.

Modern suicide is a rehearsal. The suicidal "I" names, *ad hominem*, an "I" whose tendential function is to confirm our estrangement through another form of estrangement. In feeling the force of the absent cause in capitalism, we rehearse the bourgeois script by placing our bodies, misidentified as that *ad hominem* "I," at the absent center of our estrangement—a misidentified I, however, whose suicide is capable of eliminating our suffering. In many bourgeois ways, we realize ourselves by negating ourselves. Suicide names one way: it estranges us from our estrangement. Or, as Marx never quite said, suicidality tends to follow a similar course as our estrangement under modern capitalism.

But if private property has made us "so stupid and one-sided," what of the other side—the side that encounters our world-of-things, not as an ignorant bourgeois, but rather the side that encounters our world-of-things humanely?

Fleur de Marie's Mysterious Antitheses

> …but then I would gaze at the flowers and the sun and say to myself: the river will always be there and I am not yet seventeen years old.
>
> Eugène Sue, ***Les Mystères de Paris***, quoted in Karl Marx and Frederick Engels, **The Holy Family**, 1845

Shortly after writing **Manuscripts of 1844**, Marx and Engels wrote and published **The Holy Family**. In it, Marx and Engels examine several writings of the Young Hegelians and argue that their approach to criticism reflected a mere ideological, subjectivist, philosophical system (MARX and ENGELS, 1976, p. xvi-xix). Like much of early Marx and Engels, written from their then developing fidelity to historical materialism, mixed with a fair share of *ad hominem* radicalism, it is a fun, albeit vertiginous read.

In chapter VIII, Marx and Engels criticize a work by *Herr* Szeliga, a pen name for F. Z. Zychlinski. He had written an article, ***Eugène Sue: Die Geheimnisse von Paris***, which lauds Sue's novel ***Les Mystères de Paris***, itself a "sentimental social fantasy" that traces the moralistic adventures of Rudolph, "Prince of Geroldstein." Disguised as a French worker, Rudolph takes under his protection both a working-class criminal, Chourineur and a prostitute, Marie. He attempts to reform each by way of some image of Christian piety (MARX and ENGELS, 1976, p. 687, footnote 20; p. 162). For those unfamiliar, I will save the detail, as I think it is fair to say that we can anticipate where Marx and Engels land. There is, however, a specific moment in their critique that I would like to highlight.

As Marx and Engels approach the character of Marie, rather than maintain their critique of Szeliga, or even their critique of Sue by proxy, they make clear that they want Marie to speak for

herself. In some ways they do. They provide several passages of her dialogue from the novel. In other ways they don't, as they intervene, offering their own theorizations about Marie's life activity. It's a rare moment of Marx's and Engels's literary criticism. Nonetheless, Marx and Engels insist, "we shall not follow Herr Szeliga in his further description of [Marie]." Rather, "we shall leave her the satisfaction […] of constituting," they argue, "**the most decisive** antithesis to **everyone**, a mysterious antithesis" (Marx's and Engels's emphasis).[17] It is Marie's "mysterious antithesis," or rather, her mysterious antitheses that, I would like to argue, exhibit the surprisingly reparative value of suicidal activity under conditions of estrangement.

The first of Marie's antitheses is obvious. Her life's energy names one unit of social labor reified in the service of private capital accumulation. She has nothing but her labor to sell, a prostitute "in bondage to the proprietress of the criminals' tavern." And while Marie, speaking through and to the "I" that labors, at times "blames herself," Marx and Engels argue that Marie "considers her situation not as one she has freely created," but rather "as a fate she has not deserved." They frame her suffering as an effect of the "bad fortune" of her "inhuman surroundings" (MARX and ENGELS, 1976, pp. 168, 169-170).

But Marie herself insists, "I have never done any harm to anyone." Which is to say, despite laboring for the capitalist proprietress of the tavern, Marie, like all of us, exhibits a second antithesis. She reserves some energy apart from her reification. She has a reserve on that other side. As Marx and Engels write, "she

[17] Marx and Engels quote Szeliga as a form of critique of Szeliga's article itself: "We shall not follow Herr Szeliga in his further description of Marguerite [Fleur de Marie]. We shall leave her the satisfaction, according to Herr Szeliga's prescription, of 'constituting **the most decisive** antithesis to **everyone'**, a mysterious antithesis, as mysterious as the attributes of God" (1976, p. 168, Marx's and Engels's emphasis). Marx and Engels are saying that Fleur de Marie indeed illustrates an antithesis. But rather than the antithesis that Szeliga's sees (the change in Marie's trajectory from work in a brothel to work in a convent), Marx and Engels, I argue, see a mysterious antithesis take shape in Marie's suicidal ideation.

preserves a human nobleness of soul, a human unaffectedness and a human beauty that impress those around her, raise her to the level of a poetical flower of the criminal world and win for her the name of Fleur de Marie." No doubt, Fleur de Marie is estranged. Yet "in spite of her frailty," she "at once gives proof of vitality, energy, cheerfulness resilience of character—qualities which alone explain her human development in her **inhuman** situation" (MARX and ENGELS, 1976, p. 169, footnote; p. 168, Marx's and Engels's emphasis).

And she can "put up a fight." As evidence, Marx and Engels point out the ways in which "she does not appear as a defenceless lamb who surrenders without any resistance to overwhelming brutality." After being "ill-treated" by Chourineur, for instance, Fleur de Marie "defends herself with her scissors" (MARX and ENGELS, 1976, p. 168). To emphasize further the humanity that Marx and Engels observe, I quote at length. In reference to the "good in me" that Fleur de Marie acknowledges that she sees in herself, Marx and Engels write,

> **Good** and **evil**, as Marie conceives them, are not the **moral abstractions** of good and evil. She is **good** because she has never caused **suffering** to anyone, she has always been **human** towards her inhuman surroundings […] Her situation is **not good**, because it puts an unnatural constraint on her, because it is not the expression of her human impulses, not the fulfilment of her human desires; because it is full of torment and without joy. […]
> In **natural** surroundings, where the chains of bourgeois life fall away and she can freely manifest her own nature, Fleur de Marie bubbles over with love of life, with a wealth of feeling, with human joy at the beauty of nature; these show that her social position has only grazed the surface of her and is a mere misfortune, that she herself is neither good nor bad, but **human**. (MARX and ENGELS, 1976, pp. 169-170, Marx's and Engels's emphasis)

Marx's and Engels' repeated appeal to Fleur de Marie's humanity functions as reverberations of **Manuscripts of 1844**. The "unnatural constraint" Marie feels, the "torment" and lack of "joy" she suffers evince her estranged condition. Yet apart from her "I" that labors, Fleur de Marie maintains that reserve on the other side. For "her social position has only grazed the surface." Her "wealth of feeling," her affects, reveal that her social conditions, her "mere misfortune," names the effect of that aberrant mode of otherwise innocuous objectification from which she has become estranged. But she still maintains a capacity to bubble "over with love of life […] with human joy at the beauty of nature." It is in her "**natural** surroundings" that she knows that "she herself is neither good nor bad, but **human**." And I would like to argue that despite her inhuman situation, Fleur de Marie retains what appears as a mysterious antithetical reserve, an affective affirmation amplified by the activity of her repeatedly suicidal past.

In reference, not to Szeliga, nor to Sue's novel itself, but rather to the character of Fleur de Marie herself, Marx and Engels illustrate her third antithesis, the surprising value of Fleur de Marie's lively suicidal activity, if only for a moment:

> Let us accompany Fleur de Marie on her first outing with Rudolph.
> "The consciousness of your terrible situation has probably often distressed you," Rudolph says, itching to moralise.
> "Yes," she replies, "more than once I looked over the embankment of the Seine; but then I would gaze at the flowers and the sun and say to myself: the river will always be there and I am not yet seventeen years old. Who can say?" (MARX and ENGELS, 1976, p. 169)

Fleur de Marie apprehends value from within her world. Rivers are, *prima facie*, enchanting things. Yet her encounter with her river names a common practice among the common French throughout the 18th and 19th centuries. As Georges Minois points out, "drowning" had named one of the most common "means of

death" for suicidal women throughout modern French history. And what's more, Minois continues, "the Paris statistics show" that "certain spots along the Seine were notorious for [such] drownings" (MINOIS, 1999, p. 280, 313). But for Fleur de Marie, this practice names something more than that which can be reflected back by dead data from the social sciences. For it is not once that she has "looked over the embankment of the Seine," but "more than once." She has engaged in suicidal activity as a lively practice—a rehearsal—a reoccurring affective encounter with her river, organized, informed, and set in motion, I argue, by her estrangement under capitalist modes of production. Yet her senses, as Marx would say, have become theoreticians in their immediate, suicidal praxis. And Fleur de Marie's suicidal theoreticians have amplified her, setting in motion a seeking-after not only the confirmation of her "terrible situation," as if she needs to be reminded, but a seeking-after an affirmation of their theory of the value of the most mundane, yet beautiful materiality, a theory of "the flowers and the sun"—an innocuously humane reflection of her being-in-the-world. And all Fleur de Marie can simply and humanely ask is, "Who can say?"

I like Fleur de Marie. And I think we all should like Fleur de Marie. She can teach us something. I think she can teach us that we can indeed feel valuable as producers and observers of value ought. What's more, however, she can teach us that that value isn't often made real or realized in an acknowledgement from within our world under capitalism, especially in the ways in which we ourselves indeed encounter value in it. Her oscillation between sensing "the good" in herself while avowing the absence of such acknowledgement from within her world, "Who can say?" names an intensity of those difficult moments that can't often be expressed in words, or words that others understand, let alone hear. And, of course, as such, Fleur de Marie is suicidal.

Suicidal activity is best shared. And for those in our suicidal lot, I think that Fleur de Marie can teach us that what our suicidal activity sometimes asks after is both a confirmation and an affirmation that demands answers. Fleur de Marie asks

after a confirmation of the difficulties of our shared estrangement under capitalism and an affirmation of the possibility to imagine new forms of value-creation, not only reflected back to us from within our world, but an affirmation of our solicitude reinforced by affirmations from others. For she is asking us. I mean, she is not alone.

Modern literature is replete with representations of suicidal moments that invite crucial questions, namely, can we approach suicidal activity in non-fatalistic terms? Can we engage in and encounter suicidal activity in ways that might slow down its momentum under capitalist modes of production? Or better yet, can we see that suicidal activity may amplify our being-in-the-world, while asking after a sensuous affirmation of our collective potentiality such that we might remain in our worlds differently? Perhaps even change it?

"Who can say," she innocently asks?

We can, Fleur de Marie!

We can!

The flowers and the sun are beautiful, and you are beautiful for pointing them out to us!

And if you can spare them…

…May we please borrow your scissors?

Referências

ADORNO, T. **Minima Moralia: Reflections on a Damaged Life**. London: Verso, 2005.

BENTON, G. Glossary of Key Terms. In: MARX, K. **Early Writings**. London: Penguin Books, 1992, pp. 429-432.

DE SPINOZA, B. **Ethics**. London: Penguin Books, 1996.

FISHER, M. **Capitalist Realism: Is There No Alternative?** Winchester: 0 Books, 2009.

HEIDEGGER, M. **Being and Time**. New York: Harper Perennial, 2008.

MANDEL, E. Introduction. In: MARX, K. **Capital: A Critique of Political Economy, Volume 3**. London: Penguin Books, 1991, pp. 9-90.

MARX, K. Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law: An Introduction. In: MARX, K. AND ENGELS, F**. Collected Works, Volume 3**. New York: International Publishers, 1975, pp. 175-188.

MARX, K. **Capital: A Critique of Political Economy, Volume 1**. London: Penguin Books, 1990. 1141 p.

MARX, K. **Capital: A Critique of Political Economy, Volume 3**. London: Penguin Books, 1991. 1086 p.

MARX, K. Economic and Philosophical Manuscripts of 1844. In: MARX, K. **Early Writings**. London: Penguin Books, 1992a, pp. 279-400.

MARX, K. **Capital: A Critique of Political Economy, Volume 2**. London: Penguin Books, 1992b. 624 p.

MARX, K. **Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy**. London: Penguin Books, 1993. 904 p.

MARX, K. AND ENGELS, F. The Holy Family. In: MARX, K. AND ENGELS, F**. Collected Works, Volume 4**. New York: International Publishers, 1976, p. 5-211.

MARX, K. AND ENGELS, F. Peuchet: On Suicide. In: MARX, K. AND ENGELS, F**. Collected Works, Volume 4**. New York: International Publishers, 1976, p. 597-612.

MARX, K. AND ENGELS, F. **The Communist Manifesto**. London: Penguin Books, 1985. 121 p.

MINOIS, G. **History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999. 387 p.

PLAUT, E. AND ANDERSON, K. **Marx On Suicide**. Evanston: Northwestern University Press, 1999.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656519

Pós-Humanismo da multidão em Antonio Negri: subjetividade classista para além do Sujeito moderno

Émerson Pirola[1]

Resumo: Após as críticas anti-humanistas estruturalistas e pós-estruturalistas à noção moderna de Sujeito, definido por sua identidade e por sua interioridade transhistóricas, o marxismo se viu diante da exigência de enfrentar novamente um problema que sempre o perseguiu: como conceber um sujeito político de classe que se desvencilhe da carga metafísica própria das concepções modernas sobre o Sujeito e que se traduz frequentemente no recurso ao *cogito*, à razão, à consciência ou mesmo à intersubjetividade e ao trabalho. O dispositivo teórico singular de Antonio Negri propõe uma conceituação de classe social e de sujeito/subjetividade classista que, além de partir das críticas anti-humanistas à metafísica do Sujeito, efetua uma composição entre o marxismo e as pautas propriamente pós-humanistas. Neste artigo argumenta-se, portanto, que com seus conceitos de multidão e de comum Negri alcança uma concepção de sujeito classista que rompe com as barreiras do Sujeito moderno e que institui uma espécie de humanismo depois da "morte do Homem". Por fim, a partir do caráter maquínico do comum e da multidão são apresentadas críticas construtivas à conceituação de Negri sobre a efetividade destes na direção de um sujeito político de libertação.

Palavras-chave: humanismo. Sujeito. pós-humanismo. multidão. Negri. classe social. comum.

Multitude's Post-Humanism in Antonio Negri: Classist subjectivity beyond the modern Subject

Abstract: After the structuralist and poststructuralist anti-humanist critiques of the modern notion of Subject, which is defined by its transhistorical identity and interiority, Marxism faced once more the need to address a problem that has always haunted it: how to conceive of a class

[1] Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGFil, PUCRS). Membro do GPEP - Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas. Email: emerson.pirola@acad.pucrs.br. Agradecemos ao financiamento de nossa pesquisa pelo CNPq, durante o mestrado, e pela CAPES, agora no doutorado.

and a political subject detached from the metaphysical burden of the modern conceptions of Subject – conceptions which frequently translate into the refference to notions such as the *cogito*, reason, consciousness, or even intersubjectivity and labor. Antonio Negri's singular theoretical device poses a conceptualization of social class and class subject/subjectivity that not only stems from anti-humanist critiques of the metaphysics of the Subject, but also combines Marxism and a proper posthumanist agenda. In this article it is argued, therefore, that Negri reaches with his concepts of multitude and commonwealth a concept of classist subject that breaks the barriers of the modern Subject and that institutes a kind of humanism after the "death of Man". Finally, considering the machinic character of the common and of the multitude, we present a constructive criticism of Negri's conceptualization in view of their effectiveness towards a political subject of liberation.

Keywords: humanism. Subject. post-humanism. multitude. Negri. social class. commonwealth.

Post-Humanismo de la multitud en Antonio Negri Subjetividad clasista más allá del Sujeto moderno

Resumen: Después de las críticas antihumanistas estructuralistas y postestructuralistas de la noción moderna del Sujeto, definida por su identidad e interioridad transhistóricas, el marxismo tuvo la necesidad de enfrentar nuevamente un problema que siempre lo ha perseguido: cómo concebir un sujeto político de clase que no tenga la carga metafísica de las concepciones modernas del Sujeto, carga que a menudo se traduce en lo recurso al *cogito*, a la razón, a la conciencia o incluso a la intersubjetividad y al trabajo. El singular dispositivo teórico de Antonio Negri propone una conceptualización de la clase social y del sujeto/subjetividad de clase que, además de partir de críticas antihumanistas de la metafísica del Sujeto, hace una composición entre el marxismo y las preocupaciones propiamente post-humanistas. En este texto se argumenta, por lo tanto, que con los conceptos de multitud y de común Negri alcanza una concepción del sujeto clasista que rompe las barreras del sujeto moderno e instituye una especie de humanismo después de la "muerte del hombre". Finalmente, desde el carácter maquínico de lo común y de la multitud, se presenta una crítica constructiva de la conceptualización de Negri acerca de su efectividad hacia un sujeto político de liberación.

Palabras clave: humanismo. Sujeto. posthumanismo. multitud. Negri. clase social. común.

Introdução

O problema do Sujeito tem marcado os rumos da filosofia e do pensamento modernos desde Descartes, passando por Kant, Hegel, o humanismo, o liberalismo, a fenomenologia, o existencialismo, a

psicanálise, o estruturalismo e o pós-estruturalismo. O marxismo, por sua vez, nas suas diversas faces, encarou o mesmo problema se aliando ou se aproximando ora de uma ora de outra dessas tradições. Via de regra, ele se vê obrigado a tratar da problemática do Sujeito porque, mobilizando alguma definição de classe social, depende de algo como um sujeito coletivo de transformação social e política, ou, basicamente, um sujeito de luta.

O Sujeito, como noção fundante da modernidade (ao menos da filosofia moderna, na genealogia cartesiana tipicamente francesa),[2] foi qualificado pela razão, pela (auto)consciência, pela História ou pela historicidade, pela linguagem, pela intersubjetividade, pelo trabalho, ou ainda pelo absoluto ou pela transcendência (Cf. WILLIAMS, 2001; FERRARO; PEREIRA, 2019). Os marxismos valeram-se de diferentes (misturas) dessas qualificações em sua conceituação de uma classe social que seja também sujeito político, ou vice-versa. O "proletariado", enquanto classe social que revolucionaria o modo de produção capitalista em direção ao comunismo, pôde ser definido, dessa forma, através do recurso à consciência (de classe), à posição em dada estrutura e/ou conjuntura sócio-político-econômica, à intersubjetividade, à solidariedade de classe etc.

A categoria do Sujeito foi fortemente criticada, entretanto, no século XX, ao menos desde o surgimento da psicanálise, visto que a descoberta do inconsciente colocava em suspeita a soberania do Sujeito ao demonstrar os subterrâneos da razão e da consciência. O enfoque da crítica ao Sujeito que tomamos como ponto de partida aqui, entretanto, passa por dois outros momentos da história da filosofia recentes: o anti-humanismo e o pós-humanismo.[3] O anti-

[2] Cf. BERGSON, 2006, p. 257-8: "O papel da França na evolução da filosofia moderna é bastante claro: a França foi a grande iniciadora"; "Toda a filosofia moderna deriva de Descartes".

[3] No presente texto não nos aprofundamos longamente na crítica ao Sujeito e ao humanismo efetuada pelo (pós-)estruturalismo (ver nota 8), marxista ou não. Tratamos do ponto em maior detalhe em (PIROLA, 2019), e remetemos o leitor para lá caso queira uma apreciação detida do tópico. Aqui, tomamos

humanismo teórico é vinculado sobretudo a Louis Althusser no campo próprio do marxismo, mas também ao primeiro momento da obra de Michel Foucault. A crítica desses autores ao humanismo e às noções de Sujeito e de Homem mostrou o quão elas eram devedoras de uma antropologia filosófica metafisicamente carregada que nunca teria rompido radicalmente com a fundação cartesiana do *cogito* em seus diferentes avatares modernos e contemporâneos (FOUCAULT, 2000, p. 444-8; ALTHUSSER, 2015, p. 189; 2003, p. 121). As separações entre Sujeito e objeto, corpo e alma, fenômeno e número, cultura e natureza, humano e máquina, que caracterizam o projeto humanista moderno precisavam ser abandonadas em conjunto na empreitada de uma teorização mais complexa, que desse conta da diversidade histórica, cultural, econômica, política e ontológica encontradas pelos diferentes saberes. Nesse sentido abriu-se caminho para o segundo momento que mencionamos, o do pós-humanismo, no qual essas mesmas divisões são borradas e, no limite, substituídas por um dispositivo teórico novo, que questiona não só aquilo que é dividido, mas a divisão ela mesma.

É diante desses dois momentos críticos, anti e pós-humanismo, que nosso artigo situa o trabalho de Antonio Negri, filósofo italiano que encara a problemática do (anti-)humanismo e propõe uma teorização de viés marxista própria aos desafios políticos e filosóficos contemporâneos através do conceito, central em sua obra, de **multidão**, resgatado do pensamento de Spinoza e de Maquiavel. Como destaca Homero Santiago, o que Negri efetua com o conceito de multidão é um "caso paradigmático de

---

a crítica (e sua efetividade) como evidência, acompanhando, em parte, a relação que os próprios Negri e Hardt mantêm com ela. **Esquematicamente**, podemos dizer que enquanto no artigo mencionado acompanhamos a crítica anti-humanista de Negri (*pars destruens* [parte destrutiva; destruição] do Sujeito e do humanismo modernos), aqui acompanhamos sua aliança pós-humanista (*pars construens* [parte construtiva; construção] da subjetividade, em um terreno filosófico já atravessado pela derrocada [ou enfraquecimento] do humanismo teórico).

um conceito spinozano[4] **reativado**, ou seja, posto a trabalhar numa época que não a sua, para exprimir um acontecimento e buscar responder a um problema que é mormente nosso" (2014, p. 27, grifo do autor). O problema em questão aqui será o de como pensar um conceito de classe social em termos marxistas depois da crítica ao humanismo. Como pensar um sujeito classista após as críticas efetuadas ao Sujeito moderno? E, além disso, tendo em vista a crise ecológica generalizada própria da modernidade capitalista, como produzir um conceito classista, político e subjetivo que rompa com o par naturalismo-humanismo que marcou boa parte da teoria até o século XX, inclusive o marxismo? Nossa hipótese é que o conceito de **multidão**, juntamente com o correlato conceito de **comum**, cumpre tal tarefa, resistindo à crítica anti-humanista e indo na direção de um maquinismo ecológico (pós-)humanista e marxista – afinal, como Negri afirma, "A multidão é um **conceito de classe**" (2003a, p. 163, grifo do autor).

Tomando como ponto de partida alguns pontos do anti-humanismo e relacionando-os com as preocupações negrianas com a imanência e com a multiplicidade, pretendemos mostrar como o conceito de multidão pode avançar na direção de um sujeito classista em que não há transcendência ontológica *a priori* entre o humano e o não-humano, entre humano e máquina, entre humano e natureza, ou ainda, entre Sujeito e objeto. Começamos por colocar uma breve genealogia do marxismo de Negri e de sua relação com o estruturalismo e o pós-estruturalismo franceses, para então expor qual seria o humanismo defendido por Negri e por Michael Hardt e efetuar uma investigação sobre a concepção de humano e de multidão proposta pelos autores, tendo em vista uma crítica da separação entre humano e natureza e entre humano e máquina, contidas em **Império** (2001) e, sobretudo, em **Bem-Estar Comum** (2016) e em **Assembly** (2017).

---

[4] Modificamos nessa citação o vocábulo "espinosano" para a versão "spinozano". Optamos, em função de uma preferência estilística, por utilizar a forma "Spinoza", ao invés do também possível "Espinosa" – daí a modificação. No decorrer deste artigo, sempre que ocorrer modificações do tipo em citações, o indicaremos.

Por fim, a partir de Rodrigo Nunes (2017) e de Maurizio Lazzarato (2014), colocamos algumas reflexões sobre os possíveis limites da teorização de Negri (e de Hardt) no que diz respeito à efetividade de sua pretensa transposição do registro humanista moderno e, principalmente, à funcionalidade do conceito de multidão enquanto conceito político organizacional na direção de uma libertação (comunismo).

"Humanismo depois da morte do homem"[5]

Acompanhando o movimento da crítica ao humanismo e ao Sujeito modernos efetuado por autores como Louis Althusser e Michel Foucault,[6] Antonio Negri afirma a necessidade de se abandonar qualquer noção metafísica do Humano e da humanidade, bem como todas as demais noções modernas que flertam com um Sujeito transhistórico em sua interioridade e essência, seja ela o trabalho, o *cogito*, a razão etc. Também ao contrário do que seria o caso para o marxismo humanista, o objetivo da libertação (do comunismo) não é, para ele, a restauração de alguma essência alienada. Por outro lado, à diferença de certo anti-humanismo –

[5] Esse é o título de uma das subseções de **Império** (2001) e é uma referência direta à obra foucaultiana.

[6] A crítica anti-humanista de Althusser percorre toda a sua obra, mas são exemplares o seu **Por Marx** (2015), que tornou a polêmica famosa, e o texto em duas partes sobre a "querela do humanismo" (1999; 2002), publicado postumamente. Quanto a Foucault é marcante a declaração, também polêmica, da "morte do homem", que o tornou famoso e infame, em **As Palavras e as Coisas** (2000, p. 471-2). Além disso, poderíamos mencionar Lévi-Strauss, que afirmou, em polêmica com Sartre, que "o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo" (1989, p. 275), e Jacques Derrida (1991, p. 154-5), que acusou que "a história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo 'homem' não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico", como críticos públicos do humanismo teórico. O que todos esses autores têm em comum é uma vinculação (voluntária ou compulsória) ao (pós-)estruturalismo (ver nota 8).

ao menos, do anti-humanismo de viés althusseriano, que nega o campo da subjetividade como ponto de articulação revolucionário –, Negri defende que é pelo campo da subjetividade que deve passar a pesquisa marxista, "ciência da crise e da subversão", para utilizar o subtítulo de seu livro sobre Marx (2016c).

Não há contradição entre a empreitada anti e pós-humanista de Negri e seu autodeclarado marxismo. Sua teorização – mesmo a mais contemporânea, feita na parceria de Hardt – supõe um registro classista e uma investigação marxiana. O conceito de multidão é reivindicado como conceito de classe, mais precisamente, como tentativa de conceituação de classe disposta a agarrar uma possível recomposição de classe em terreno pós-fordista, após a decomposição e as derrotas que se deram sob hegemonia neoliberal. Como o autor coloca:

> Nosso conceito de multidão [...] nasce da análise da singularização do trabalho. Enquanto as referências a Maquiavel e a Spinoza são sem dúvida importantes, nosso conceito de multidão começa especificamente a partir da análise da passagem e da transformação contemporânea do trabalho fordista ao pós-fordista, do trabalho-massa (no qual o trabalho é ordenado e definido de acordo a princípios tayloristas para preencher os requerimentos da produção industrial de massa) ao que ultimamente eu gosto de chamar de 'trabalho-enxame' (no qual o trabalho cada vez mais vem a ser identificado como atividade social *tout court* [simplesmente]) (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 125-6, tradução nossa).[7]

Esse aspecto marxiano de sua obra e de seu conceito de multidão não raramente é negligenciado seja por críticos ou por simpatizantes – o que empobrece ou mesmo torna impossível o

[7] O livro em que consta essa citação é uma longa conversa entre Negri e Cesare Casarino, sendo, portanto, de autoria de ambos, e assim referenciamos. Entretanto, todas as citações por nós utilizadas são do próprio Negri.

entendimento de sua crítica do Sujeito e de sua movimentação pós-humanista, visto que essas são atravessadas não apenas por posições advindas do debate com as tradições filosóficas, mas também por análises históricas das transformações de classe e do trabalho. Negri é explícito quanto a esse ponto: "Em todo caso, isso é algo que eu faço com todo e qualquer conceito que elaboro: eu sempre tento trazer os conceitos na direção do trabalho — e é por isso que eu ainda me chamo de marxista" (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 148, tradução nossa).

Outro aspecto singular de seu pensamento e de seu marxismo heterodoxo que é essencial para a compreensão do movimento teórico pós-humanista que aqui apresentamos é a aproximação de Negri com o chamado (pós-)estruturalismo[8] francês. Elaborar exaustivamente essa relação é impossível aqui, mas salientamos alguns pontos: Negri qualifica o estruturalismo como uma "heresia marxista", que "constituiu o último em uma longa série de esforços para articular a relação entre base e superestrutura contra e ainda dentro de parâmetros puramente dialéticos" ou, ainda, o qualifica como "um debate cujo objetivo final era verificar exatamente de que maneira estrutura e superestrutura eram internas uma à outra, e, assim, determinar se essas interpenetrações mútuas e sobredeterminações entre as duas poderiam ainda ser adequadamente descritas em termos de relações dialéticas" (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 115, 140-

[8] Por vezes escrevemos neste artigo "(pós-)estruturalismo", "(pós-)estruturalista" etc. como estratégia para fazer referência simultaneamente aos chamados estruturalismo e pós-estruturalismo. Concordamos com a posição de Balibar (2003), segundo a qual o que veio a ser conhecido como estruturalismo, de um lado, trabalhando com as noções de forma e de estrutura, e como pós-estruturalismo, de outro, trabalhando com as noções de força e de acontecimento, constituem aspectos diferentes de um mesmo movimento de pensamento. Ver também o livro de François Cusset (2008) originalmente intitulado **French Theory**, cujo foco é a recepção das teorias estruturalistas na academia norte-americana e o germe dessa diferenciação problemática do **pós**-estruturalismo. Um de seus subcapítulos é intitulado, sugestivamente, "A invenção do pós-estruturalismo (1966)".

1, tradução nossa). Portanto, de um modo geral, a problemática marxiana e materialista, para Negri, imperava no estruturalismo. Ele encontra em Deleuze, Foucault e Guattari autores se debatendo com isso e construindo a seu modo saídas da grade de pensamento dialética. É por isso que Negri encontrará no (pós-)estruturalismo francês, intelectual e existencialmente (devido ao exílio político na França), um aliado não apenas seu, mas da tradição de que advinha: seria, a seu ver, proveitoso "confrontar o operaísmo italiano e o pensamento pós-estruturalista francês, forçando um curto-circuito entre Foucault e Deleuze, de um lado, e as lutas operárias que se desenrolaram na Itália e o pensamento que elas produziram, do outro". Ele comenta, parafraseando Marx, que "o pensamento revolucionário vivia na França e a prática revolucionária na Itália",[9] coisa que o teria levado a "lavar a roupa no Sena" (2007, p. 14). Como aponta Jefferson Viel (2019, p. 29), Negri encontra em Deleuze e em Foucault uma reafirmação da "hipótese operaísta" lançada por Mario Tronti (1976, p. 93), hipótese que marca seu pensamento e sua militância desde as origens. Deleuze indica, em seu **Foucault** (2005, p. 121, n. 26), que haveria na obra do filósofo um eco da tese trontiana e operaísta, do primado da resistência sobre o poder (da classe operária sobre o capital) – o que, além de marcar a leitura negriana de Foucault, faz uma espécie de ciclo de retroalimentação entre (pós-)estruturalismo e (pós-)operaísmo.[10]

---

[9] Trata-se do argumento, transversal à **Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução** (MARX, 2010a), de que pensava-se na Alemanha o que se fazia e acontecia na França.

[10] O **Operaismo** foi um movimento político e intelectual da Itália dos anos 1960 e início dos 1970. Dentre seus integrantes mais relevantes, contam Antonio Negri, Raniero Panzieri, Mario Tronti, Sergio Bologna, Massimo Cacciari, Silvia Federici e Romano Alquati. Para uma sucinta apresentação do movimento, conferir Cocco (2013, p. 39-45). Falamos em "(pós-)operaísmo" acompanhando Rodrigo Nunes: "Eu uso o termo (pós-)operaísmo para destacar a continuidade, mesmo se em termos bastante transformados, entre o trabalho sendo feito hoje e algumas das originais hipóteses do operaísmo italiano. Nesse sentido, 'operaísmo' refere-se ao trabalho teórico e político feito na época de **Quaderni Rossi, Classe Operaia** [periódicos dos 1960] e da

É através da aproximação que opera entre a análise de composição de classe (pós-)operaísta, o anti-humanismo (pós-) estruturalista e a análise histórico-conceitual da modernidade de aporte marxista que Negri efetua seu movimento de crítica das filosofias do Sujeito. É curioso perceber que, na esteira disso, o autor afirma reiteradamente, porém, um projeto humanista. Ao que tudo indica, seu humanismo é algo diferente daquele que é tão criticado pelos intelectuais franceses vinculados ao (pós-) estruturalismo.

Para Negri (e Hardt) a modernidade começa na Renascença como um projeto humanista. O movimento renascentista teria sido o de afirmar um humanismo no sentido de descobrir a potência e a abertura do humano para a transformação:

> um dos *insights* fundamentais dos pensadores renascentistas, como Giovanni Pico dela Mirandola, foi a noção de que a subjetividade humana não era fixa e inalterável, mas antes era uma potencialidade que poderia ser construída e reconstruída, visto que tomava novas formas em resposta a novas condições (MURPHY, 2011, p. 12, tradução nossa).

Dessa forma, a tradição do humanismo renascentista não afirmava uma noção universal ou metafísica de Humano, mas sim uma noção aberta, uma noção referente a uma constante construção e transformação antes que a uma essência – "**tornar-se artificial** no sentido em que os humanistas falavam de um *homohomo* [homem-homem] produzido pela arte e pelo conhecimento" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 236, grifo dos autores). Logo após a revolução renascentista e a descoberta da potencialidade transformativa do humano, entretanto, surge o que podemos chamar de segunda fase da modernidade, a fase burguesa, na qual o potencial descoberto no

---

organização chamada **Potere Operaio**; pós-operaísmo refere-se ao que segue àquela experiência, desde o começo dos anos 70 até agora; e (pós-)operaísmo é um modo de se referir aos dois momentos ao mesmo tempo" (2007, p. 179, n. 2, tradução nossa).

Renascimento é bloqueado e substituído por noções universalistas e transcendentais de Sujeito e de Homem.[11] Se a Renascença havia descoberto, com certa radicalidade, a imanência da potência e a abertura do constituinte, a modernidade burguesa tenta limitar essa potência, controlá-la e submetê-la ao jugo do poder soberano, da medida do mercado, do fechamento da subjetividade e da separação humano-natureza. "O segundo modo da modernidade joga um poder constituído transcendente contra um poder constituinte[12] imanente, ordem contra desejo. Assim, a Renascença terminou em guerra – guerra religiosa, social, civil" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 92).

---

[11] É importante atentar que se falamos em "Homem" como a figura paradigmática do humanismo e da modernidade burgueses, isso é feito conscientemente. Como os discursos feministas já assinalaram desde a época da Revolução Francesa, as mulheres não estavam incluídas no projeto de emancipação moderno, como fica exemplificado na **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, que foi contraposta pela **Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã,** de Olympe de Gouges, e pela **Reivindicação dos direitos da mulher,** de Mary Wollstonecraft. Falar em "Humano" ou em "Humanidade" nos momentos em que criticamos o "Homem" do humanismo moderno por alguma exigência de inclusão de gênero perderia de vista o fato de que, conceitual e historicamente, as mulheres foram excluídas do projeto. Nos aliamos, dessa maneira, aos feminismos que se auto afirmam não humanistas (ver p. ex. o texto de Preciado [2015] "O feminismo não é um humanismo"). Ainda assim, em algumas das citações que utilizamos consta "homem" onde, em nosso ver, deveria constar "humano" (ou "humanidade"), sendo estas faltas dos autores de nosso referencial, nas quais reproduzem o discurso filosófico estabelecido.

[12] Na edição brasileira de **Império** esse trecho contém um importante erro de tradução. Onde colocamos "constituinte", na tradução consta "constituído", o que resulta em uma frase com significado radicalmente diferente. A oposição feita na tradução é entre "poder constituído transcendente" e "poder constituído imanente". A oposição correta é entre "poder constituído transcendente" e "poder constituinte imanente", acompanhando a lógica dos dualismos negrianos. Na edição original, o que a tradução coloca como "constituído" consta como "constituent" (2000, p. 74) – literalmente: "constituinte".

O humanismo que Negri intenta resgatar do Renascimento deve ser concebido antes como uma artificialização[13] do humano e uma produção do humano pelo humano ("*homohomo*") do que uma espécie de tentativa de resgatar qualquer espécie de essência humana alienada – seja ela o trabalho, a razão etc., foco da crítica aos humanismos, inclusive os marxistas. Esse humanismo essencialista seria exatamente a ideologia da modernidade burguesa, que apaga as singularidades do campo de imanência e sua artificialidade produtiva em alguma forma de universalismo transcendente ou transcendental, como o povo, o Estado ou o Homem. Aqui aparece o que Negri chama de transcendental: diante da descoberta, no início da modernidade, da infinita potencialidade do campo de imanência, no humanismo renascentista, o poder burguês e soberano busca limitar, delimitar essa potência: não mais em um dispositivo transcendente propriamente dito, como a autoridade de Deus, mas por mecanismos transcendentais, trazidos como que para dentro da imanência a fim de ordená-la da forma que lhe convém. O Sujeito cartesiano fundado sobre si e qualificado pela razão através do procedimento do *cogito* é coroado pelo Sujeito transcendental kantiano e pela introdução das categorias do entendimento enquanto mediação da experiência e impossibilidade de acesso ao mundo. A capacidade humana é, assim, delimitada em certos parâmetros e a abertura renascentista é fechada (HARDT; NEGRI, 2001, pp. 96-100). Para usar uma fórmula de Deleuze próxima da posição de Negri e de Hardt, o transcendental aparece sempre que se pretende colocar a imanência como "imanente **a** Algo" que não ela mesma, fazendo "o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência" (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 63-4, grifo

[13] Murphy (2013) utiliza reiteradamente a noção de "constructivist humanism" para se referir, ao que parece, ao mesmo processo. Ainda que devamos a Murphy boas percepções sobre o "humanismo" em Negri evitamos o uso de "construtivismo" e derivados devido à sua vinculação a determinadas escolas de pensamento social. Além disso, os próprios Negri e Hardt utilizam o substantivo "artificial" e seus derivados reiteradamente.

dos autores).[14] Nesse sentido, o transcendental é uma "espécie de débil transcendência" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 96), visto que, do ponto de vista da imanência, continua a ser uma limitação da potencialidade. Essa intrusão do poder transcendental no plano de imanência descoberto e projetado na Renascença coloca a modernidade como dupla, como uma luta entre a potência da multidão e o poder constituído burguês no **combo** Estado-Capital: "**A própria modernidade é definida por crise**, uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa restaurar a ordem" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 93, grifo dos autores).

Negri e Hardt são cientes das críticas estruturalistas e pós-estruturalistas ao Sujeito-Homem, mas mesmo assim não abandonam o humanismo. Muito pelo contrário, eles compreendem o humanismo a partir de uma chave inaugurada pelo anti e pelo pós-humanismo:

> O anti-humanismo que foi projeto tão importante para Foucault e Althusser na década de 1960 pode ser vinculado efetivamente a uma batalha sustentada por Spinoza trezentos anos antes. Spinoza denunciou qualquer entendimento da humanidade como

[14] "A imanência só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa subsistir nada a que ela poderia ser imanente. Em todo caso, cada vez que se interpreta a imanência como imanente **a** Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente. A partir de Descartes, e com Kant e Husserl, o *cogito* torna possível tratar o plano de imanência como um campo de consciência. É que a imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Este sujeito, Kant o nomeará transcendental e não transcendente, precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior. [...]. Mas fazendo isso, Kant encontra a maneira moderna de salvar a transcendência: não é mais a transcendência de um Algo, ou de um Uno superior a toda coisa (contemplação), mas a de um Sujeito ao qual o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão)" (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 63-4, grifo dos autores).

> *imperium in imperio* [império num império]. Em outras palavras, ele se recusou a conceder à natureza humana qualquer lei que fosse diferente das leis da natureza. Donna Haraway leva adiante o projeto de Spinoza em nossos dias quando insiste em derrubar as barreiras que impusemos entre o humano, o animal e a máquina. Se tivéssemos de o conceber separado da natureza, o Homem não existiria. Esse reconhecimento é justamente a morte do Homem (NEGRI; HARDT, 2001, p. 109).

Para entender esse humanismo artificialista defendido pelos autores se faz útil mobilizar uma entrevista de Foucault, por eles resgatada. (NEGRI; HARDT, 2016, p. 158-9) Nessa ocasião, o filósofo francês expõe suas divergências entre seu pensamento e o humanismo por ele identificado na Escola de Frankfurt:

> O problema não é recuperar nossa identidade 'perdida', libertar nossa natureza aprisionada, nossa verdade mais profunda; mas ao invés, o problema é se mover na direção de algo radicalmente Outro. O ponto, então, ainda parece ser encontrado na frase de Marx: o homem produz o homem. Está tudo em como você a vê. Para mim, o que deve ser produzido não é um homem idêntico a si mesmo, exatamente como a natureza teria o constituído ou de acordo com sua essência; pelo contrário, nós devemos produzir algo que ainda não existe e sobre o qual nós não podemos saber como e o que será (FOUCAULT, 1991, p. 121, tradução nossa).

A noção de produção do humano pelo humano rearticulada por Negri deve ser entendida nesse aporte.

O comum

O humanismo negriano é um projeto constitutivo determinado pela materialidade das condições dadas na

contemporaneidade: é a afirmação da potência humana e não humana para além da delimitação do Homem moderno, em suas diferentes formas e essências. Afirmando o fim do humanismo, Negri e Hardt colocam um humanismo radicalmente outro: um humanismo não metafísico e que não para na especulação, mas que abre a potência humana à constituição de uma nova humanidade. Negri dirá, inclusive, de maneira radical: "Talvez seja na ontologia do presente que ressurge um humanismo que se impõe após a 'morte do homem'" (NEGRI, 2016a, p. 217).

A "ontologia do presente" é marcada, segundo Negri e Hardt, por uma composição de classe que se dá no contexto do que chamam de **modo de produção comum** (NEGRI, 2017b). Tal modo de produção comum "não se refere a noções tradicionais da comunidade ou do público, [mas sim] baseia-se na **comunicação** entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos de produção" (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 266, grifos dos autores). Como resume Gigi Roggero, o comum é, aqui, "simultaneamente a fonte e o produto da cooperação, o lugar da composição do trabalho vivo e seu processo de autonomia, o plano de produção de subjetividade e de riqueza social" (2014, p. 13). Dessa forma, a produção do (e em) comum leva a uma produção antropogênica: "a intensificação do comum produz uma transformação antropológica de tal ordem que das lutas surge uma nova humanidade" (HARDT; NEGRI, 2014, p. 276). A "humanidade" não é um dado, mas uma produção. Roggero atenta para o seguinte: "o que as singularidades têm em comum não é uma ideia abstrata de humanidade, mas suas relações concretas e específicas no ambivalente e conflituoso processo de sua constituição" (2014, p. 17).

O comum e o humanismo artificialista estão, portanto, imediatamente conectados, visto que é a nova forma de produção que libera a potencialidade construtiva da multidão em um nível antes não visto. O humanismo é possível pois a multidão pode "construir ontologicamente novas determinações do humano, do viver – uma poderosa artificialidade do ser" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 237). A construção e reconstrução da humanidade

passam pela produção e reprodução do comum que se estendem globalmente.

Daí o sentido singular, inusitadamente marxista, que o conceito foucaultiano de **biopolítica**[15] adquire na obra de Negri: "o conceito de biopolítica, para mim, em última análise precisa enfrentar e tratar a questão do trabalho" (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 148, tradução nossa). A biopolítica, pelo filtro do trabalho, qualifica o comum. No terreno biopolítico ou **biocapitalista** (NEGRI, 2015), em que a própria vida é subsumida pelo capital, o comum "é ao mesmo tempo o produto final e a condição preliminar da produção. O comum é ao mesmo tempo natural e artificial; ele é nossa primeira, segunda, terceira e enésima natureza" (HARDT; NEGRI, 2014, p. 436).

Na era da produção comum estão dadas as condições de possibilidade para a construção de uma humanidade comum e democrática para além do poder e da exploração, como já havia vislumbrado Marx na socialização da produção. Esse processo de constituição tende contemporaneamente, ao ver de Negri, a acontecer de forma cooperativa e, inclusive, em **relativa** independência do poder soberano e do poder do capital, que toma distância do processo produtivo. Falar em condições de possibilidade não implica, no entanto, indicar uma necessidade teleológica – tal caminho, para Negri e Hardt, deve ser transpassado por luta e organização.

Contra o *Imperium in Imperio* ou Multidão para além de natureza e cultura

A articulação entre humanismo artificialista, anti-humanismo e pós-humanismo passa por uma crítica da separação entre o humano e a natureza. De sua parte, o humanismo artificialista afir-

[15] Os conceitos de Biopoder e de biopolítica, bem como o original "biocapitalismo", utilizados por Negri (e por Hardt) são apropriações e desenvolvimentos da conceituação foucaultiana presente sobretudo em **O Nascimento da Biopolítica** (FOUCAULT, 2008).

ma uma artificialização radical do e pelo humano, artificialização essa a partir da qual a determinação do que é e do que pode ser o humano é aberta à potência constituinte. Isso tem relação evidente com a crítica do Homem e do Sujeito como noções universais, que é um dos principais motivos do anti-humanismo; e guarda igualmente relação com o projeto pós-humanista. O pós-humanismo, ainda que às vezes apareça como sinônimo de – ou como termo intercambiável com – "anti-humanismo" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 108), é geralmente vinculado pelos autores à pesquisa destinada às fronteiras (e à flexibilização, à crítica ou ao rompimento das fronteiras) entre humano, máquina e animal, ou simplesmente entre humano e "natureza" (ou, em termos mais antropológicos, entre cultura e natureza); e tem nas figuras de Donna Haraway, Deleuze e Guattari alguns de seus principais nomes (HARDT; NEGRI, 2001, p. 470, n. 13).

Hardt e Negri colocam que "há uma rigorosa continuidade entre o pensamento religioso que concede a Deus um poder acima da natureza e o moderno pensamento 'secular' que concede ao Homem esse mesmo poder acima da natureza" (2001, p. 109). O Homem enquanto estando acima da natureza é uma noção tão transcendente quanto a de um Deus separado da natureza, da humanidade etc.; e essa transcendência coloca um princípio de quebra na imanência.

A título de modelo alternativo, Negri e Hardt reportam-se ao esquema de Spinoza, que postula que o ser se constitui de maneira plana e que as singularidades o produzem constantemente. No dispositivo teórico spinozista, o ser imanente é Deus como causa de si, e é também Natureza. Sendo a Natureza todo o ser, não pode haver uma separação entre o humano e a natureza em geral (Cf. SPINOZA, 2014, p. 210). Contra os autores da antropologia filosófica tradicional de sua época, Spinoza escreve:

> parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império [*imperium in imperio*]. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem

> a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio (2014, p. 97).

Afora esse ponto a respeito da relação entre humano e natureza no esquema de Spinoza, cumpre indicar ainda que em sua proposição de que natureza é todo o ser não está implicado que ela seja um dado estático – ela é, antes, em Spinoza, incessante produção e constituição, em que a mudança e transformação se dão. E é justamente a imanência à natureza que coloca o humano em uma situação de produtividade, visto que a natureza mesma é produtiva. Não há, aqui, natureza estática, improdutiva ou determinada, de um lado, e de outro, humanidade histórica, produtiva ou livre. Negri dirá: "em minha opinião não existe diferença entre natureza e cultura. Na realidade, **toda a natureza é uma segunda, uma terceira, uma quarta natureza**. Em outras palavras, a hibridização já está e continua aqui" (2006, p. 76, grifos nossos). "Hibridização" significa que a produção do ser, tanto no sentido do que o ser produz quanto do que produz o ser, se dá de forma conjunta, através das composições dos mais diferentes corpos, sejam eles humanos ou não humanos. O mundo é constituído de forma híbrida e não é diferente quando se pensa nos humanos – "Não há constituição ontológica que não seja apropriação e acumulação de elementos materiais, **tanto físicos quanto sociais**" (NEGRI, 1993, p. 273, grifo nosso).

Essa concepção de natureza e de humanidade enquanto constituindo-se de forma híbrida terá consequências na definição dos conceitos de multidão e de comum. Antes de a multidão ser concebida de maneira essencialista como o Homem moderno ou como uma transcendência em relação à natureza pretensamente inerte, ela é, segundo o esquema de Negri, inerente à natureza produtiva e mutável. Nesse sentido, "o conceito de multidão é antes de tudo uma potência física" (NEGRI, 2016b, p. 68). Por isso, a separação que o moderno humanismo burguês opera entre Homem e fisicalidade, entre Homem e materialidade híbrida do ser, é uma despotencialização, uma hierarquização que, na verdade,

perde as inúmeras dimensões e composições que o humano possui atual e virtualmente e o põe em estado de ser subjugado ao poder soberano. É em função disso que "era de suprema importância evitar que a multidão fosse entendida, *à la* Spinoza, numa relação direta e imediata com a divindade e a natureza" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 96).

Para essa discussão sobre a relação entre multidão e natureza, o tema da produção do comum é imprescindível. O comum é central na realização da potência de artificialização da multidão, visto que é com ele que a produção e a reprodução se expandem. A artificialização se expande exponencialmente em um nível bastante corporal – é no comum enquanto tal que se hibridizam o que é humano e não humano. O comum, nesse sentido, é um "comum artificial, ou o comum que borra a divisão entre natureza e cultura" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 162). Por essa lógica, Negri fala que, se a modernidade era definida por uma noção de produção do humano pelo humano, sendo esta a descoberta fundamental da Renascença que foi corrompida pela reação burguesa e pela exploração desta produtividade, contemporaneamente estamos diante da era do "homem máquina", marcada pela "produção que o homem faz do mundo por uma produção materialíssima de artefatos que aderem à sua natureza, ou de artefatos biopolíticos. [...] O comum se organiza como máquina, como máquina biopolítica" (NEGRI, 2003b, p. 113).

Coloca-se então, o artefato, a ferramenta, a prótese, como parte essencial da produção: esse artefato, entretanto, no sentido da artificialização geral e da produtividade do ser que viemos mencionando, é também natureza. Na medida em que, "no biopolítico, natureza e artefato são nomes intercambiáveis" (NEGRI, 2003b, p. 148), o comum é simultaneamente natural e artificial, é "enésima natureza" tanto da "natureza" quanto do "humano". Essa concepção radicalmente artificialista da natureza aliada ao contexto da produção comum abre a potência humana, a multidão, para uma hibridização, uma transformação dos próprios corpos, na direção de uma multidão pós-humana na qual o Homem e o Sujeito modernos são postos como limitados e como superados.

Negri chega a comentar, inclusive, sobre seu livro dedicado a Marx (2016c), que ali havia analisado a subjetivação classista em termos de consciência, de tomada de consciência — isto é, nos termos tradicionais da "consciência de classe". Entretanto, conclui que essa abordagem era insuficiente, sendo mais eficaz pensar em termos de corpo, "de modo totalmente materialista" (2017a, p. 250). A criação, através da mutação, de novos corpos pós-humanos nos exigiria, segundo Negri e Hardt, o reconhecimento de que "a natureza humana não é, de forma alguma, separada da natureza como um todo, de que não existem fronteiras fixas e necessárias entre o homem e o animal, o homem e a máquina, o macho e a fêmea, e assim por diante" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 235).

Como corolário disso, a obra de Negri e de Hardt apresenta uma preocupação ecológica singular. À produção de um comum artificial que é enésima natureza se põe o desafio de como construir uma organização produtiva que transforme e mantenha numa direção comum os chamados bens comuns, tais como água, terra, ar, florestas, fauna etc. que a economia tradicionalmente toma como "recursos naturais". O ecologismo desses autores não prega a "preservação" da natureza, visto que a natureza é sempre produzida e produtiva, e não um dado que deveria ser mantido intocado. Ela é antes relacionada às lutas da multidão: "a questão primordial não é que os homens estejam mudando a natureza, mas que a natureza esteja deixando de ser comum, que se venha tornando propriedade privada controlada com exclusividade por seus novos proprietários" (HARDT; NEGRI, 2014, p. 240). Propõe-se, portanto, "uma ecologia centrada igualmente na natureza e na sociedade, nos seres humanos e no mundo não humano, numa dinâmica de interdependência, cuidado e transformação mútua" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 196).

Ciber-Multidão

Há, ainda, uma dimensão maquínica da constituição da multidão que é, também, necessariamente atrelada às discussões do pós-humanismo. O trabalho de Donna Haraway, bastante

citado por Negri e Hardt (2001, p. 109; 237; 2003b, p. 267; 2014; 2016), aponta a condição de **ciborgue** que as sociedades capitalistas avançadas nos fazem perceber, misturando humano, máquina, animais, fármacos, vegetal etc. O ciborgue é uma sorte de entidade híbrida, constituída borrando as fronteiras modernamente estabelecidas – é a encarnação própria do corpo em um viés pós-humanista. Como a autora afirma, "talvez possamos, ironicamente, aprender, a partir de nossas fusões com animais e máquinas, como não ser o Homem, essa corporificação do *logos* ocidental" (2009, p. 83).

No trabalho de Negri e de Hardt, ainda que a noção de "ciborgue" não seja tão recorrente,[16] ela está conceitualmente presente. Na mesma direção da noção de ciborgue, há nos textos dos autores a afirmação de uma ontologia maquínica vinculada sobretudo ao trabalho de Deleuze e de Guattari, e tal afirmação é mais explícita. Toda essa dimensão maquínica e ciborgue pós-humanista está diretamente ligada, de todo modo, à preocupação anti-humanista da crítica do Sujeito. Como colocam Negri e Hardt,

> no contexto do pensamento francês do século XX os conceitos de maquínico, consistência maquínica e agenciamento maquínico respondem efetivamente aos filósofos como Louis Althusser que, para combater as ontologias espiritualistas que pregavam teorias do sujeito, afirmaram "um processo sem sujeito" (2017, p. 121, tradução nossa).

O maquínico é, pois, para eles, uma forma de pensar a subjetividade em um nível material, corporal, sem separação *a priori* entre Sujeito-Humano e objeto, natureza ou máquina.

Em seus desenvolvimentos Hardt e Negri vinculam isso ao pensamento de Spinoza (2017, p. 109), e indicam que o corpo já era

[16] Em **Labor of Dionysus** (1994) Negri e Hardt chegam a denominar o "trabalho imaterial" de "trabalho ciborgue". Em **Kairòs, Alma Venus, Multitudo** (2003b) Negri também utiliza o conceito de forma explícita.

definido por esse autor na direção do ciborgue e do hibridismo. É através das composições entre diferentes corpos que a potência dos mesmos aumenta ou diminui, segundo Spinoza (2014, p. 182). Tanto mais potente é um corpo, quanto mais conexões ele tenha. O corpo humano, dessa forma, é definido conjuntamente com corpos não humanos, numa composição "interna" e "externa": o corpo é corpo de corpos. Hardt e Negri dizem: "Reconhecemos que cada corpo é ele mesmo uma multidão – de moléculas, desejos, formas de vida, invenções" (HARDT; NEGRI, 2003a, p. 135). Abraçando uma ontologia maquínica, essas composições de (e entre) corpos podem ser definidas enquanto máquinas: "nosso desenvolvimento intelectual e corporal é inseparável da criação de máquinas internas e externas aos nossos corpos e mentes. Máquinas constituem e são constituídas pela realidade humana" (HARDT; NEGRI, 2017, p. 109, tradução nossa). Essa definição da máquina e do maquínico, entretanto, é demasiado geral. Se tudo é máquina, o que chamamos de máquina em um sentido quotidiano não é excepcional.

É importante como determinação dessa noção de composição maquínica a análise material do contemporâneo. A **subsunção real** (HARDT; NEGRI, 2001, p. 279) pelo capital de todo o globo, toda a sociedade e toda a vida – biocapitalismo – marca um tornar-se hegemônico da subjetividade maquínica no trabalho e na vida, na produção e na reprodução. Trata-se, aqui, da "passagem da época do homem-homem à época do homem-máquina, do moderno ao pós-moderno, [que] põe o corpo como potência que está na base da máquina, mas que, ao mesmo tempo, é desenvolvido pela máquina" (NEGRI, 2003b, p. 206-7). Nisso a multidão, enquanto classe vinculada à composição técnica do trabalho e da produção, é atravessada por esse hibridismo humano e máquina (Cf. HARDT; NEGRI, 2001, p. 429).

Em seu último livro em coautoria, **Assembly**, Negri e Hardt dedicam um capítulo exclusivamente à relação entre humano e máquina, e ao que chamam de subjetividade maquínica (2017, p. 107-24). Embora nessa ocasião os autores façam referência direta a pensadores do maquínico como Deleuze e Guattari (2010; 2014), fica evidente que a centralidade desse tema é caudatária, para

eles, sobretudo da análise marxista (pós-)operaísta da composição técnica do trabalho e pela radical metamorfose sofrida pelo capital fixo no pós-fordismo.

No momento industrial do modo de produção capitalista o capital fixo é definido pelas máquinas, pelo local de produção etc., que são colocados pelo capitalista no processo de produção. Harvey afirma que fazem parte do capital fixo "inclusive prédios e infraestrutura física, como sistemas de transporte, canais, portos e tudo aquilo que é necessário para o bom andamento da produção" (2013, p. 306). De maneira bastante formal, entretanto, capital fixo é definido pela parte do capital constante que **não é consumida em um ciclo produtivo** (diferentemente das matérias primas, que são consumidas em cada ciclo). Contemporaneamente, Negri e Hardt (2017, p. 110, tradução nossa) afirmam que o capital fixo "é um tipo de repositório social nos bancos de conhecimento científico e nas máquinas, em *software* e *hardware*, das conquistas do trabalho vivo e da inteligência viva, isto é, para usar os termos de Marx, do cérebro social e do *general intellect* [intelecto geral]".[17] Na produção comum que se distancia do capital e se expande a todos os âmbitos da vida, dependendo cada vez mais das relações imediatas entre as singularidades produtivas (embora o capital continue a explorá-las), o capital fixo é o corpo de trabalho material e imaterial acumulado e comum. Isso envolve simultaneamente as máquinas (os bancos de dados, as redes sociais, os aparelhos que utilizamos para acessá-las e para colocá-las em movimento) e os trabalhadores humanos, visto que esse próprio corpo comum da produção imaterial, esse acúmulo produtivo, se dá junta e necessariamente em nós, em "nossas cabeças" e relações, nossos afetos e desejos. Nesse sentido,

[17] Marx utiliza, nos **Grundrisse**, o conceito de "*general intellect*" (em inglês no original), bem como o de "cérebro social" (2011, p. 589; 582). Murphy chama atenção ao fato de que "Negri ocasionalmente abraçou o conceito de *general intellect*, tanto em seus trabalhos individuais quanto nos colaborativos, mas ele normalmente procura se livrar de sua [do conceito] implícita descorporação e enfatizar sua necessária relação com a 'carne' da multidão e com os potenciais subversivos da biopolítica" (MURPHY, 2011, p. 247, n. 25, tradução nossa).

o capital fixo não distingue exatamente o que é máquina e o que é humano. A produção se dá em um nível intenso de hibridismo e Hardt e Negri apontam, inclusive, que "o capital fixo tende a ser implantado na vida mesma, criando uma humanidade maquínica" (2017, p. 114, tradução nossa). O devir biopolítico do trabalho é, então, o processo de tornar-se capital fixo das próprias vida e sociedade globais. Podemos dizer que é o próprio movimento de subsunção real ao capital que coloca o capital fixo como autônomo.

> Capital fixo, isto é, a memória e o estoque de trabalho físico e intelectual passado, é cada vez mais incorporado no 'indivíduo social', [conceito marxiano dos **Grundrisse**], um conceito fascinante por seu próprio direito. À medida que o capital, neste processo, perde a capacidade de auto-realização, o indivíduo social ganha autonomia (HARDT; NEGRI, 2017, p. 114, tradução nossa).

A multidão, por sua vez, enquanto conceito de classe pós-humano, determinado pela composição pós-fordista, se constitui também maquinicamente, de maneira ciborgue, através de sua relação com o capital fixo. Não há multidão senão através da absorção do (e pelo) capital fixo – através da fusão do trabalhador, das singularidades produtivas, com a ferramenta, com a máquina. Desse modo "o capital fixo é integrado aos corpos e mentes dos trabalhadores e se torna a sua segunda natureza" (HARDT; NEGRI, 2017, p. 119, tradução nossa). Como vimos, é sempre a partir da segunda, da enésima natureza, que a potência produtiva do ser se abre: é aqui que a multidão pode aparecer, na artificialidade e no hibridismo entre humano e máquina.

Esta reapropriação do capital fixo – que é fundir-se de humano e máquina, ontologia que dilui a divisão, afirmando um maquinismo ontológico – implica a reivindicação de um humanismo. Não um humanismo do Homem, mas um humanismo da composição, da conexão entre os corpos e da abertura para suas potencialidades – "o maquínico constitui, portanto, eliminando toda ilusão metafísica, um humanismo do (e no) presente – um

humanismo após a adoção crítica da declaração nietzschiana da "morte do homem"[18] (HARDT; NEGRI, 2017, p. 121, tradução nossa). Na ontologia constituinte de Negri, composição e produção imanentes não distinguem metafisicamente humano e não humano, Sujeito e objeto. Só há humano de maneira ciborgue, só há subjetividade maquinicamente. Afirmar isso, em sua radicalidade, garante a abertura de um humanismo da potência do mundo, da artificialização, para além de qualquer humanismo essencialista.

Apontamentos críticos conclusivos

Negri, partindo das críticas ao humanismo e às noções de Humano e Sujeito idealistas, transcendentes ou transcendentais, avança na pesquisa sobre a produção de subjetividade determinada pelo contexto histórico contemporâneo, marcado por um horizonte maquínico e biopolítico. Nesse exercício, ele descobre também a multidão como um conceito de classe efetivo. Acompanhando os movimentos críticos anti e pós-humanistas, Negri não trata da subjetividade através da afirmação de um Sujeito de maneira metafísica, ou partindo primariamente da consciência, mas sim partindo dos corpos. Similarmente, segundo seu esquema, é através do comum que a multidão se forma e se compõe, conectando-se em constelações produtivas, tomando para si o próprio processo de produção de subjetividade, de si e de formas de vida.

A multidão não apenas não é um Sujeito que se constitui pela consciência ou pela auto-identidade e interioridade trans-histórica (como criticava o anti-humanismo), como também

[18] Negri afirma que a "morte do homem", de Foucault, é uma declaração nietzschiana, sinônima da "morte de Deus". Veja-se a seguinte citação: "é aqui que a morte de Deus (ou a do homem) que o estruturalismo havia teorizado (e que não significa outra coisa a não ser o fim da metafísica) é transformada por Foucault em uma forte reivindicação do agir humano" (NEGRI, 2003a, p. 181). Segundo Revel (2007, p. 101-102), a equiparação entre "morte de Deus" e "morte do Homem" também é efetuada por Deleuze, provável influência de Negri neste tópico.

(de acordo com as precauções pós-humanistas) é constituída composicionalmente, pelo corpo, através da confusão com o não humano, com a máquina e com a natureza; é "desnaturalizada", artificializada a partir de uma ontologia da Natureza produtiva e contra a ontologia moderna e burguesa da natureza estéril e inerte. Dessa forma, Negri e Hardt contribuem de maneira singular para a problemática marxista atual, visto que articulam um conceito de subjetividade classista formado no terreno produtivo do capitalismo contemporâneo sem o apelo a construções conceituais filosoficamente precárias que, apesar da contradição, em alguns casos, perfumaram de metafísica, idealismo e psicologismo os dispositivos teóricos marxistas.

Entretanto, ainda que a empreitada de Negri (e de Hardt) com o conceito de multidão em uma direção anti e pós-humanista pareça efetiva, ela termina por esbarrar em uma tensão: justamente a que há entre "classe social", no sentido de agentes econômicos marcados por uma condição comum (a de explorados), e "sujeito coletivo de lutas", no sentido genérico de coletividade de agentes que se organizam e que agem com um objetivo ou um interesse comum. Por um lado, parece efetivo definir como as subjetividades agenciadas no terreno biopolítico e maquínico do comum têm uma **gênese**, ou seja, são produzidas no encontro entre elementos prévios e não teleológicos, na confusão entre vida, trabalho e capital fixo. A subjetividade não é tornada ponto de partida da problemática, nem é associada a qualquer interioridade transistórica ou tratada como contraposto formal de um objeto (seja ele a história ou a natureza como matéria de trabalho). Tampouco ela é tomada como coincidência estrutural identificada ao Sujeito universal ou absoluto, como na solução dialética. Mas, ao final, não parece ser encontrado algum mecanismo conceitual que efetue por outras vias a junção necessária entre a figura da classe e a do sujeito político. A classe parece, nesse caso, ser fragmentada e dispersa na rede produtiva do comum, da multidão produtora e produzida em sua multiplicidade e singularidade. O sujeito político, por sua vez, parece ressurgir milagrosamente enquanto Sujeito, unitário e decisional, a fim de levar adiante a libertação

comunista que já se encontraria em germe no terreno bioprodutivo do comum. São estes os dois aspectos da tensão que Rodrigo Nunes (2017) identifica na obra de Negri e de Hardt: o plano e o Sujeito. O conceito de multidão é sempre definido enquanto plano, mas por vezes parece ser posto para trabalhar enquanto Sujeito. Isso agravaria sua inefetividade organizacional e tornaria Negri alvo de críticas que acusam um difuso messianismo típico de certa filosofia política (radical) contemporânea, na qual uma espera do acontecimento portentoso substitui a penosa tarefa da organização política.

Parece-nos que essa tensão indecidível no trabalho de Negri e de Hardt entre, de um lado, um conceito de multidão enquanto plano, multiplicidade de subjetividades genéticas dispersas e, de outro, a multidão enquanto Sujeito político, acontecimental e milagroso, está calcada em um entendimento confuso da natureza do comum. Parece que, para aqueles autores, a multidão não precisa ter mecanismos mais desenvolvidos de constituição enquanto sujeito político. O comum, enquanto terreno em que a multidão se encontra, tem, segundo esses autores, nele mesmo a potência de autonomização em relação ao capital, através da confusão entre o trabalho e o capital fixo. Paradoxalmente, entretanto, se o trabalho-tornado-vida se apropria do capital fixo, é porque a vida-tornada-trabalho é apropriada pelo capital.

No limite da subsunção real ao capital, a bioprodução é simultânea e paradoxalmente autonomizada na figura da multidão e capturada na figura do capital. Lazzarato (2014), por exemplo, enxerga melhor a condição colocada pelo capitalismo pós-fordista através dos conceitos de "servidão maquínica" e de "sujeição social" de Deleuze e de Guattari (2010; 2014). O primeiro desses conceitos mobiliza maquinicamente tudo o que faz parte da produção e da valorização do capital, de maneira indiferente ao seu estatuto de humano, sujeito, animal, vegetal, mineral espiritual, mecânico, digital, analógico etc.; enquanto o conceito de sujeição social mobiliza de fato subjetividades (sujeitos) que acreditam que são e que funcionam enquanto Sujeitos (aqueles mesmos impotentes e isolados do humanismo burguês). Os dois mecanismos que esses

conceitos apontam funcionam, todavia, em consonância. O comum negriano às vezes perde de vista essa diferença e acaba enxergando no comum enquanto corpo produtivo do capital já o comunismo em ato. A multidão, paradoxalmente, não precisa virar Sujeito político para arrancar o comum ao capital pois já estaria liberta de antemão. Ainda que Negri seja enfático ao negar um teleologismo, seu modo de tratar o comum e a progressiva socialização da produção enquanto objetivo e processo da multidão por vezes esquece ou diminui a importância do poder capitalista sobre o comum e sobre seus processos de subjetivação. A multidão é cravada no seio mesmo do comum e do capital. Ela chega a inverter parte de sua lógica clássica pela apropriação de capital fixo, mas ela mesma é tornada ainda mais "condição objetiva de produção", "propriedade", para falar como Marx (2011, p. 395-8), ou conjunto de peças ou engrenagens da "megamáquina capitalista", para falar como Deleuze e Guattari (2010; 2014).

É importante, afinal, que o comum enquanto terreno de subjetivação seja encarado como campo de batalha próprio da inscrição do antagonismo de classe. Nele, a própria subjetividade é cindida entre subjetivação maquínica do comum e subjetivação maquínica do capital. Afirmar a subjetividade e a subjetivação classistas como maquínicas é necessário e pode ser um avanço em relação à "metafísica do Sujeito" moderna, mas isso por si só não basta. É necessário, de dentro dessa confusão do comum entre os dois sentidos da "apropriação do capital fixo pela multidão" e do "tornar-se capital (fixo) da vida", criar mecanismos e estratégias que afirmem o primeiro e desarticulem o segundo. Só esse pode ser um sentido efetivo do tornar-se sujeito político da multidão classista.

Referências

ALTHUSSER, L. A querela do humanismo. **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, nº 9, 1999.

ALTHUSSER, L. A querela do humanismo II. **Crítica Marxista**, São Paulo: Boitempo, v.1, n.14, 2002, pp. 48-72.

ALTHUSSER, L. **The Humanist Controversy and Other Writings** (1966-67). London/New York: Verso, 2003.

ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

BALIBAR, É. Structuralism: A Destitution of the Subject?. **differences**, 14 (1), 2003, pp. 1-21.

BERGSON, H. A filosofia francesa. **Trans/Form/Ação**, Marília , v. 29, n. 2, pp. 257-271, 2006.

CASARINO, C.; NEGRI, A. **In praise of the common***:* a conversation on philosophy and politics. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.

COCCO, G. Introdução. In: LAZZARATO, M.; NEGRI, A. **Trabalho imaterial**: Formas de vida e produção de subjetividade. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, p. 32-46.

CUSSET, F. **Filosofia Francesa** – A influência de Foucault, Derrida, Deleuze e Cia. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI. F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI. **O Anti-Édipo** – capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia 2, [5 vs.]. São Paulo: Editora 34, 2014.

DERRIDA, J. Os fins do Homem. In: **As Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, pp. 149 – 77.

FERRARO, J.; PEREIRA, M. Uma história do sujeito. **Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 27, n. 1, pp. 4-18, jan. 2019. ISSN 1982-9949.

FOUCAULT, M. **Remarks on Marx.** New York: Semiotext(e), 1991.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: **Antropologia do ciborgue***:* as vertigens do pós humano. Tadeu, T. (org). Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp. 33 – 118.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Empire**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, M.; NEGRI, A. Globalização e Democracia. In: NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a, pp. 115-138.

HARDT, M.; NEGRI, A. Traços marxistas. In: NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b, pp. 241-71.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão: Guerra e democracia na era do Império**. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Bem-Estar Comum**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Assembly**. New York: Oxford University Press, 2017.

HARVEY, D. **Para entender O Capital**, São Paulo: Boitempo, 2013.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo; Helsinque: n-1 Edições; Edições Sesc São Paulo, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

MARX, K. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução. In.: _____. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a, pp. 145-157.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo, Boitempo, 2010b.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MURPHY, T. S. **Antonio Negri: Modernity and the multitude**. Cambridge: Polity, 2011.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

NEGRI, A. **Kairòs, Alma Venus, Multitudo**. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

NEGRI, A. **De volta: abecedário biopolítico**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

NEGRI, A. **Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

NEGRI, A. **Como e quando li Foucault**. Organizado e traduzido por Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016a.

NEGRI, A. **Espinosa subversivo** e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

NEGRI, A. **Marx além de Marx***:* Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016c.

NEGRI, A. Em torno de Foucault... E de Marx, Hoje. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). **Negri no Trópico 23º 26′ 14″**. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017a, pp. 241-254.

NEGRI, A. **O comum como modo de produção**. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). Negri no Trópico 23º 26′ 14″. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017b, pp. 225-237.

NUNES, R. 'Forward How? Forward Where? I: (Post-)Operaismo Beyond the Immaterial Labour Thesis. **ephemera**, vol. 7 (1), 2007, pp. 178-202.

NUNES, R. Multidão e Organização: Plano ou Sujeito. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). **Negri no Trópico 23º 26′ 14″**. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, pp. 123-38.

PIROLA, É. Marxismo, Sujeito e subjetividade. Negri diante do anti-humanismo althusseriano. **Sapere Aude**, *10*(19), 2019, p. 250-73. Disponível em: <https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2019v-10n19p250-273>. Acesso em novembro de 2019.

PRECIADO, P. B. **O feminismo não é um humanismo** [2014]. Disponível em: <https://www20.opovo.com.br/app/colunas/filosofia-pop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>; Acesso em novembro de 2019.

REVEL, J. Antonio Negri, French Nietzschean? From the will to power to the ontology of power. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.), **The Philosophy of Antonio Negri - Volume Two: Revolution in Theory**. London: Pluto Press, 2007, pp. 87-108.

ROGGERO, G. Cinco teses sobre o comum. **Lugar Comum**, n. 42, 2014, pp. 11-30.

SANTIAGO, H. Um conceito de classe. **Cadernos Espinosanos**, nº 30, jan.-jun. 2014, pp. 24–48.

SPINOZA, B. de. Ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

TRONTI, M. **Operários e Capital**. Porto: Edições Afrontamento, 1976.

VIEL, J. Prefácio. In.: VIEL, Jefferson (org.). **Deleuze e Guattari: Uma filosofia para o século XXI**. São Paulo: Editora Politeia, 2019, p. 8-31.

WILLIAMS, C. **Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject**. London/New York: Athlone Press, 2001.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656574

A tese althusseriana do *procès sans Sujet ni Fin(s)*

Diego Lanciote[1]

Resumo: Esta escritura trata da tese althusseriana do *procès sans Sujet ni Fin(s)* e, para tanto, proponho uma leitura de alguns escritos de Althusser que desenvolvem esta tese, a saber, *Réponse à John Lewis*, *Sur le rapport de Marx à Hegel* e *Lénine devant Hegel*. Tal percurso finda-se com um *exemplum* na escritura tardia de Marx a fim de solidificar a tese em questão.

Palavras-chave: sujeito. marxismo. processo.

The althusserian thesis of the *procès sans Sujet ni Fin(s)*

Abstract: This writing treats about the althusserian thesis of the *procès sans Sujet ni Fin(s)* and, to do so, I propose a reading of some Althusser's writings in which this thesis is developed, namely Réponse à John Lewis, Sur le rapport de Marx à Hegel and Lénine devant Hegel. Such path ends with an exemplum in Marx's late writing in order to solidify the thesis in question.

Keywords: subject. marxism. process.

La tesis althusseriana del *procès sans Sujet ni Fin(s)*

Resumen: Esta escritura trata de la tesis althusseriana del *procès sans Sujet ni Fin(s)* y propone una lectura de algunas escrituras de Althusser que desarrollan esta tesis, a saber, *Réponse à John Lewis*, *Sur le rapport de Marx à Hegel* y *Lénine devant Hegel*. Tal camino termina con un *exemplum* en la escritura tardia de Marx para solidificar la tesis en cuestión.

Palabras clave: sujeto. marxismo. proceso.

[1] Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP/FAPESP).

Uma tese de demarcação política

Famigerado fora o impacto da enunciação da tese do ***procès sans Sujet ni Fin(s)*** [processo sem Sujeito nem Fim(s)] na jocosa e, ao mesmo tempo, estratégica escritura de Althusser intitulada ***Réponse à John Lewis***[2]. A estética escritural é o elemento constitutivo fundamental do aspecto estratégico, entretanto, tal conjugação entre estética e estratégia escritural passou para muitos desapercebida. Estabeleçamos as *dramatis personae* dessa peça teatral: Althusser e John Lewis, simplesmente (!). Dois homens de carne e osso, postos face a face, num confronto marcado pela posição e contraposição no cenário político e teórico do marxismo do início dos anos de 1970. Althusser, bastante conhecido. Mas quem é John Lewis? Certamente, um homem, membro do Partido Comunista da Grã-Bretanha e autor de um texto intitulado ***The Case Althusser***, publicado na revista ***Marxism Today*** em 1972, o qual se dirige, em ambígua alusão, ao **caso** - seja patológico, seja jurídico - **de Althusser** e particularmente diagnosticando a partir de ou tomando como material da peça acusatória ***Pour Marx*** e ***Lire Le Capital*** (ambos publicados em 1965). De fato, a peça jurídica e o caso clínico confluem na interdição proposital: Althusser sofre de "dogmatismo" agudo, "uma variedade **medieval**". Daí o prognóstico/veredito: "o doente não irá longe". Entretanto, John Lewis, este personagem do drama, embora fora de carne e osso, é metonímico; com efeito, ele condensa toda a gama acumulada das críticas, muitas delas virulentas, contra as intervenções escriturais de Althusser desde suas primeiras publicações no âmbito do marxismo no início dos anos de 1960. O drama reverte-se e, sob a insígnia da doença medieval "dogmatismo", Althusser remaneja a peça teatral e escreve, então, a sua ***resposta escolástica***. Reveste-se divertidamente de pensador medieval **de escola**, assim parodiando o gênero literário dominante da prática filosófica daquela época: a *disputatio*, o famoso *sic et non* ["sim e não"].

[2] O artigo aparece em 1972, porém o opúsculo é publicado pelo editor Maspero em 1973.

A tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)* é retomada em ***Réponse à John Lewis*** num jogo de i**mitação escritural** do **sic et non**, em que John Lewis, adversário eleito deste jogo, é também por metonímia os epígonos de toda a camada ideológica burguesa do humanismo (digamos, **teórico**) oposto, nesta re-encenação, a Althusser, personagem que igualmente por metonímia se faz a posição do **marxismo-leninismo**. Nesta reencenação escritural, então, enuncia-se: "A história é um processo, e um processo sem sujeito"[3] (ALTHUSSER, 1973, p. 31). O mote repousa sobre a questão **quem faz a história?**, cuja resposta de John Lewis, "os homens fazem a história", é submetida ao deslize que corre do termo "homem(s)" substituindo-se pelo termo "massas", daí a posição de Althusser, como escreve, "sim e não" (*sic et non*):

> Quando demos um breve esboço de definição das massas, quando nos voltamos entorno desta ideia de massas, nos apercebemos que era bastante complicado: com efeito, as massas, elas são **muitas** classes, camadas e categorias sociais agrupadas num **conjunto** [*ensemble*], ao mesmo tempo, complexo e **movente** (as posições de diferentes classes e camadas, e de frações de classes no interior das classes, **mudam** no curso de um mesmo processo histórico ou revolucionário). E se trata em nosso país de dezenas de milhões de homens, na China de centenas de milhões de homens! A fim de nos limitarmos a este simples argumento: ainda se pode considerar que lidamos com um "sujeito" identificável pela **unidade** de sua "personalidade"? Ao lado do "sujeito" de J. Lewis, "homem", simples e fininho como um belo bambu de pesca ou uma gravura de moda, que se pode segurar com a mão ou apontar com o dedo, o "sujeito"/**massas** põe sacros problemas de identidade, de identificação. Um sujeito é também um ser sobre o qual se pode dizer: "é ele!". O "sujeito"/**massas**, como se faz para dizer: "é **ele**"? (ALTHUSSER, 1973, p. 27)

[3] Todas as citações deste escrito foram traduzidas dos originais por mim, D.L.

A torcedura de Althusser é patente, com efeito, ele desfaz a identificação das **massas** com o **sujeito** da história por justamente não se poder identificá-la vocativamente[4] (!), então deslizando o **fazer**, ligado à linearidade antropológica vocativa, *troppo umana*, até sua substituição pelo ***motor*** da história, o qual é estabelecido, por sua vez, como **luta de classes**. Ademais, as classes aqui são compreendidas como efeito propriamente da luta de classes e não como "realidades" *in se et per se* previamente existentes **antes** da cinética de sua luta ("**conjunto** [*ensemble*], **simultaneamente,** complexo e **movente**"); elas são referidas diretamente às categorias marxianas de intelecção das formações sociais, *i.e.*, à materialidade a partir da qual elas são constituídas **em última instância** (*qua simul*): "[…] a unidade das Relações de Produção e das Forças produtivas **sob** as Relações de Produção de um modo de produção dado, numa formação social histórica concreta" (ALTHUSSER, 1973, p. 30) porque "[…] é nas condições materiais da exploração que é fundado o antagonismo das classes, a luta de classes." (ALTHUSSER, 1973, p. 31). O **sujeito** desaparece e dá lugar às *massas* que, então, "fazem" a história, mas se trata de um **fazer** que não é simples, um "simples fazer", e sim de um efeito da luta de classes, assim, as lutas de classes **fazem(-se) o (/enquanto) motor** da História, uma História, pois, **sem sujeito**.

E, todavia, a despeito dessa operação empenhada por Althusser, resta a questão fundamental: **o que é o sujeito?** Certamente, não se trata aqui da questão em sua máxima generalidade, objeto que poderia ocupar-se a *philosophia prima*, mesmo que com ela se possa adentrar com melhores condições nesta investigação (se tomada - é claro - pelo seu viés de tendência materialista). Antes, é pela escritura de Althusser que devemos observar a razão pela qual a tese do ***procès sans Sujet ni Fin(s)*** não só se faz pertinente, como o episódio cênico com John Lewis fora

[4] E, de fato, adiante mencionarei que o deslize do "sujeito" da História restabelece-se no âmago da **teoria da ideologia**, por isto, aqui a **identidade/identificação** é afirmada em sua operação *vocativa* que, na escritura de ***Idéologie et Appareil d'État*** (1970), é precisada como **interpelação** ("entre-chamar").

capaz de nos delinear teórica e politicamente, mas também como a noção "Sujeito" (escrito com maiúscula, "Sujeito", e minúscula "sujeito", este último por vezes no plural, "sujeitos") reserva relações íntimas com a noção de "Fim" ou "Fins" (compreendendo seu duplo sentido, "fim" enquanto oposto à origem e enquanto objetivo, aquilo ao que se dirige, se desenvolve, se encaminha)[5] nesta construção formular.

Em ***Réponse***, duas observações ainda se impõem. Na publicação de 1973 constam dois adendos, um dentre os quais é particularmente interessante. Trata-se da **Observação sobre uma categoria: "processo sem Sujeito nem Fim(s)"** [*Remarque sur une catégorie: "procès sans Sujet ni Fin(s)"*], na qual Althusser individua certas observações concernentes à questão **científica** e **filosófica** da tese que analisamos. No contexto, parte-se tanto da objeção de que as **massas** e as *classes* são compostas de **homens** quanto da assertiva marxiana de **18 de Brumário** segundo a qual "os homens fazem sua própria história". A questão **científica** circunscreve em que medida os homens são ativos na história, e justamente tal "atividade" é **na medida** em que tais indivíduos "[…] agem em e sob as determinações das **formas de existência** histórica das relações sociais de produção e reprodução […]" (ALTHUSSER, 1973, p. 70), então, a remissão à teoria dos **Aparelhos ideológicos de Estado** encerra a questão do **sujeito**, enquanto identificado ao indivíduo-homem autocentrado, livre e constituinte (diríamos, sem prejuízos, em termos spinozanos: sujeito enquanto *causa sui*), na seara antropológica. A tese segundo a qual "todo indivíduo humano, isto é, social, só pode ser agente de uma prática se ele reveste **a forma sujeito**" (ALTHUSSER, 1973, p. 71) desloca a problemática do **sujeito** no mesmo nível antropológico, *i.e.*, identificado ao indivíduo-homem, para outra face analítica, propriamente a da **teoria da ideologia**, que carece da análise concreta das formações sociais e, pois, das relações sociais em jogo para apreender como os indivíduos concretos *agem*, ação compreendida apenas **sob a forma sujeito**. Assim, a **forma sujeito**,

[5] Cf.: (ALTHUSSER, 1998, p. 661)

neste caso e sob estas condições (relações sociais de produção e reprodução *&c.*), é a categoria através da qual se pode conceber a ação dos indivíduos concretos.

Em contrapartida, a discussão devém mais acirrada sob a questão **filosófica**, na qual a noção de **sujeito**, advinda à ideologia filosófica burguesa a partir da noção de **sujeito** jurídico-ideológica, compõe operações próprias à filosofia figurando como **sujeito** de conhecimento, da moral, da história *&c*. Nesse âmbito, o ***sujeito*** equipara-se às noções de **Origem, Essência, Causa**; então, **sujeito** que é "[…] **responsável** em sua **interioridade** por todas as determinações do "Objeto" exterior […]" (ALTHUSSER, 1973, p. 72). Daí que a noção de sujeito retoma, nas posições idealistas em filosofia, certo lugar privilegiado como articulador para pensar também a história, como se a antropologia filosófica ou aspectos dependentes e subordinados da antropologia filosófica desempenhassem o papel de fundamento das demais searas de indagação da própria filosofia, como pressuposto a partir do qual se compõe o quadro das posições ou teses no problema do conhecimento, da ética, da história *&c.* Aqui a preocupação enfática de Althusser é, sobretudo, com o problema da história:

> Não se pode capturar (*begreifen*: conceber), isto é, **pensar** a história real (processo de reprodução e de revolução das formações sociais) como podendo ser reduzido a **uma** Origem, a **uma** Essência ou a **uma** Causa (quer seja ela o Homem), a qual seria o Sujeito, - o Sujeito, este "ser" ou "essência" posto como **identificável**, isto é, existente sob a forma da **unidade** de uma **interioridade**, e (teórica e praticamente) **responsável** (a identidade, a interioridade e a responsabilidade são constitutivas, entre outros, de todo sujeito), então **contável**, então capaz de **dar conta** do conjunto [*ensemble*] dos "fenômenos" da história. (ALTHUSSER, 1973, p. 73)

A circunscrição da noção de **sujeito** é dada pelas seguintes atribuições: que ela é **um(a)**, ou seja, que se trata de algo que

tenha a ver com certa **unidade** e a partir da qual se é permitido estabelecer uma distinção irredutível entre os dois termos correlatos **interioridade/exterioridade**, em que, seja como for (sob quaisquer variantes que se institua semanticamente a noção de sujeito: ser, essência, causa, homem, deus *&c.*), ela satisfaz a mesma operação, que Althusser indica com o termo genérico de **responsabilidade**, mas que podemos, em termos de philosophia prima, simplesmente sinalizar como **causa** e, mais ainda, ***causa sui***. A contraposição a esta noção de **sujeito** faz-se, então, com a substituição da **unidade** pelo termo ***ensemble***, ao passar pelo escrito da 6ª tese ***ad Feuerbach*** de Marx[6], e, depois, ao passar pelo escrito da passagem do **18 de Brumário** invocada como objeção à posição da tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)*, passagem, como nota Althusser, capaz de objetar apenas por sua parcial e seleta citação. Daí que apreendida integralmente, pelo contrário, ela reafirma a tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)*:

[6] Recordemos o excerto que toca aqui a questão, o início da 6ª tese: "Feuerbach decompõe a essência religiosa na essência humana. Todavia, a essência humana não é habitante num indivíduo abstrato. Em sua realidade-efetiva ela é o *ensemble* ["conjunto"] de relações sociais. […]" [Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse. […]] (MARX, 1998, pp. 20-21) É notável que Marx explicitamente opta pela palavra francesa *ensemble* em detrimento das opções em língua alemã (*Das Ganze*, *Totalität &c.*), as quais não alcançam denotar a "pluralidade conjunta", *i.e.*, as "relações plurais" (sociais) que são a essência humana. Isso já havia sido bem assinalado na opinião de Balibar: "É significativo que Marx (que falava francês quase tão correntemente quanto alemão) tenha ido aqui buscar essa palavra estrangeira 'ensemble', manifestamente a fim de evitar o emprego de *das Ganze*, o 'todo, ou a totalidade." [Il est significatif que Marx (lequel parlait le français presque aussi couramment que l'allemand) soit ici allé chercher ce mot étranger 'ensemble', manifestement pour éviter l'emploi de *das Ganze*, le 'tout' ou la totalité.] (BALIBAR, 2001, pp. 30-31.)

> Pois a frase **completa** diz: "Os homens fazem sua própria história, **mas** eles não a fazem a partir de elementos livremente escolhidos (*aus freien Stücken*), em circunstâncias escolhidas por eles, - mas em circunstâncias (*Umstände*) que eles encontram perante eles (*vorgefundene*), dadas e herdadas do passado.[7] (*Apud* ALTHUSSER, 1973, p. 75)

Ainda mais, precisa-se semanticamente o termo "circunstâncias" [*Umstände*] através do Prefácio do **18 de Brumário** escrito em 1869, dois anos após **O Capital**: "[…] como **a luta de classe** [sublinhado por Marx] na França criou as **circunstâncias** [*Umstände*] e as *relações* [*Verhältnisse*] que permitiram [ermöglicht] a um personagem [um sujeito] medíocre e grotesco desempenhar o papel de herói." (*Apud* ALTHUSSER, 1973, pp. 75-76) O que basta para aferir a seguinte conclusão deste adendo de ***Réponse***:

> A história bem é um "processo sem Sujeito nem Fim(s)", cujas **circunstâncias** dadas, nas quais "os homens" agem como sujeitos sob a determinação de **relações** sociais são o produto da **luta de classes**. A história não tem, pois, no sentido filosófico do termo, um Sujeito, mas um **motor**, a luta de classes. (ALTHUSSER, 1973, p. 76).

Esta pequena transpassagem por certos momentos da escritura de ***Réponse***, embora nos tenha bem delineado a envergadura política no interior do marxismo da tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)* através do problema **o que/quem faz a História?**, contudo, ainda nos deixa no deserto da questão **o que é o sujeito?**, mesmo que já tenhamos adquirido certos traços marcantes desta noção. A remissão da noção de **sujeito** à **teoria da ideologia**, objeto trabalhado pela escritura de ***Idéologie et Appareils d'État*** (1970) enquanto **nota de pesquisa**, mostra-nos que a antropologia filosófica é subordinada ao problema filosófico central do **erro**

[7] Mantenho, para efeito de análise, a tradução de Althusser.

que, na tradição marxista, aparece sob várias roupagens com efeitos teóricos bastante distintos dentro do prospecto do tema da **ilusão necessária**. Sem que nos detenhamos no exame desta remissão, entretanto, faz-se mister sinalizar que ela sempre corre o risco de tomar um partido pela subordinação teórica do social à antropologia, de sorte que, pelo contrário, a antropologia deve ser pensada apenas a partir do social, do *socius*. E é nisto, diga-se de passagem, que consiste a principal diferença da posição althusseriana diante da posição hegalo-lacaniana, a saber, se se parte do social para compor a antropologia ou se se parte da antropologia (ou, com acurácia, da psicologia) para deduzir e compor o social, respectivamente.

Decerto, sempre subjazem aqui questões que a *philosophia prima* depura e nos desvela com grande clareza, *e.g.*: se o *socius* é composição de homens, enquanto cada qual é unidade, seria a sua soma que comporia o *socius*? Se sim, então a justaposição de homens levaria ao *socius* enquanto soma das unidades-homens, pelo que se pergunta se acaso a natureza dos elementos componentes muda ou se permanece *&c.* E, ademais, como entrevêem tais homens suas relações entre si sob o composto? A resposta a tais indagações (que de longe não são todas as indagações que se pode fazer) leva a variações de soluções com efeitos teóricos distintos. Althusser, objeta a dedução do *socius* a partir da antropologia e, no caso apenas *en passant* comparativo e exemplar do qual tratamos, faz-se imponente a diferença entre a **teoria geral da ideologia** althusseriana em que o **sujeito** é efeito do *socius*, um *socius* que é *ensemble*, e a **teoria geral da ideologia** proposta por Zizek (ZIZEK, 1989)[8], na qual se deduz o socius tendo em vista a questão da *ilusão necessária* a partir da antropologia **ou** psicologia, *i.e.*, do **sujeito do inconsciente** de matriz lacaniana (**sujeito** correlato ao **sujeito cartesiano**, portanto, compreendido também como **certa unidade**), articulado pelo modelo da identificação (do "enamoramento")

[8] É inútil citar alguma página específica. A escritura de ***The Sublime Object of Ideology*** é inteiramente **contra** Althusser e **a partir** dele que se desenvolve uma outra **teoria da ideologia**.

para composição social[9] [10]. Essa discussão, melhor dizendo, **este conflito marcado**, aqui apenas serve para indicar um dos dois caminhos de investigação no problema do **sujeito**[11]. Tomaremos

[9] Ainda, sobre tais "filosofias espontâneas da psicanálise" e a crítica que fazem a Althusser cf.: Dolar (1993).

[10] Althusser objeta tal posição muitíssimo antes da intervenção de Zizek, sobretudo, no escrito ***Le "Piccolo" Bertolazzi et Brecht. Notes sur un théâtre matérialiste***: "O conceito de identificação, rigorosamente, é um conceito psicológico e, mais precisamente, psicanalítico. […] Se esta consciência [consciência espectadora no teatro] não se reduz a uma pura consciência psicológica, se ela é uma consciência social, cultural e ideológica, não se pode pensar sua relação com o espetáculo sob a forma da identificação psicológica. Antes de se identificar (psicologicamente) com o herói, a consciência espectadora, com efeito, reconhece-se no conteúdo ideológico da peça e nas formas próprias a estes conteúdos. Antes de haver a ocasião de um identificação (a si sob as espécies de um Outro), o espetáculo é fundamentalmente a ocasião de um reconhecimento cultural ideológico. Este reconhecimento de si supõe, como princípio, uma identidade essencial (que torna possíveis, enquanto psicológicos, os próprios processos de identificação psicológicos) a qual une os espectadores e os atores reunidos num mesmo lugar, para uma mesma noite. Sim, somos primeiramente unidos por esta instituição que é o espetáculo, mas mais profundamente unidos pelos mesmos mitos, pelos mesmos temas, os quais nos governam sem nosso consentimento, pela mesma ideologia espontaneamente vivida." (ALTHUSSER, 2005, pp. 149-150)

[11] As escrituras de Althusser utilizadas aqui estão circunscritas entre os anos de 1968 e 1972. Minha posição é a de que tais escrituras estão mais próximas das teses radicais de ***La découverte du Docteur Freud***, redigida em 1976, em tom francamente crítico à psicanálise enquanto ela espontaneamente ultrapassa sua prática específica. Segundo a introdução do volume ***Écrits sur la psychanalyse***: "Por sua parte, Michel Pêcheux estima que 'A descoberta do Dr. Freud' aparenta-se justamente com um 'acerto de contas' com o artigo 'Freud e Lacan', que 'toma um pouco demais […] a forma de uma liquidação', e, fazendo alusão à 'política de saúde' do PCF, sublinha que para este 'Lacan está incomodando e, desde muito tempo, muitos sonham 'fazê-lo pagar' […] pois, definitivamente e malgrado seu circo, Lacan perturba o que você [Althusser] um dia chamou de grande família'. E acrescenta: 'Que divina surpresa então, que presente, inesperado para alguns um 'Anti-Lacan' assinado Althusser!'" [Pour sa part, Michel Pêcheux estime que 'La découverte

du Docteur Freud' s'apparente justement à un 'règlement de comptes' avec cet article 'Freud et Lacan' qui 'prend un peu trop […] la forme d'une liquidation', et, faisant allusion à la 'politique de la santé' du PFC, il souligne que pour celle-ci 'Lacan est gênant et, depuis longtemps, beaucoup rêvent de 'se le payer' […] parce que, en définitive et malgré tout son cirque, Lacan dérange ce que tu [Althusser] as un jour appelé la grande famille". Et ajoute: "Quelle divine surprise alors, quel cadeau, inespéré pour certains qu'un "Anti-Lacan" signé Althusser!] (ALTHUSSER, 1993, p. 188). Sobre o "apressado" ***La Découverte***, Deligny escreve o seguinte: "Para dizer a verdade, nada em seu texto 'apressado' - 'A descoberta do Dr. Freud' - me escandaliza, muito pelo contrário. 'Escandalizado', surpreso, desconsertado, eu tinha ficado com a leitura de seu texto 'Freud e Lacan' em Posições que um 'velho' militante do PCF fez-me chegar recentemente. Para lhe dizer sobre o que se quer que eu me instrua." ["À vrai dire, rien dans votre texte « hâtif » – « La découverte du Docteur Freud » – ne me heurte, bien au contraire. « Heurté », surpris, déconcerté, je l'avais été à la lecture de votre texte « Freud et Lacan » dans Positions qu'une « vieille » militante du PCF m'a fait parvenir récemment. C'est vous dire qu'on veille à ce que je m'instruise." Cf. a carta de Deligny a Althusser de 7 de agosto de 1976, reproduzida em Deligny (1976); também, sob a forma de texto, em Deligny (1980, p. 138), sob o título ***L'humain de nature***; e no fac-símile de ***Cahiers de l'Immuable*** em Deligny (2007, p. 1021-1023). De fato, um exame atento desde a citação que fiz na nota 9 do ***Piccolo***, das Cartas entre Althusser e Lacan (particularmente as últimas) e, por fim, da ***La découverte*** mostra claramente que, no mínimo, está muito longe de ser harmônica e pacífica a relação de Althusser com a psicanálise lacaniana. Acuso o impasse e a impossibilidade da dedução do "social" [*socius*] a partir do nível antropológico (**ou** psicológico), considerando que o inconsciente se diz apenas de cada indivíduo (mas é certo que, para Freud, há o que se chama de "cultura" intervindo constitutivamente aí). O impasse salienta-se muito bem em **Moisés e o Monoteísmo**, escritura em que Freud é obrigado, para não voltar ao ponto de ruptura com Jung e admitir certo "inconsciente coletivo", a inscrever a *Entstellung* ["deformação"] vivida por um povo, o hebreu, em caracteres hereditariamente adquiridos (!) (cf.: FREUD, 2018, pp. 139-140 & p. 182). A partir de Lacan, a única objeção que se pode fazer à posição que proponho - a saber, a de que é ideológica a tese do "sujeito do inconsciente" (posição que se verifica facilmente em Althusser, *e.g.*: Althusser, 1993, p. 214 *sq.*) e, pois, que ela desemboca num antropologismo impedindo a dedução do social - poderia vir com muito esforço de sua construção sobre o "tempo lógico" (cf.: LACAN,

o outro, o que envolve apenas o problema da História, do **sujeito da** História.

A fim de que possamos melhor delinear o impacto e alcance demarcatório da tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)*, é preciso, destarte, que tracemos um caminho pelas escrituras de pensamento de Althusser que nos permita melhor circunscrever a nascitura desta tese. Doravante, a precisão bem estabelecida deve robustecer

---

1999, pp. 195-211). Todavia, considerando até mesmo controverso o escrito de ***La découverte***, tomemos o escrito que sucedeu a este após as reformulações das críticas de Nassif e Roudinesco (críticas curiosamente detalhadas e desfavoráveis à escritura de ***La découverte***); tomemos ***Sur Marx et Freud***: "Mas nesses ensaios de generalização infeliz [ensaios sobre o social], Freud não parava de **repetir** em condições contestáveis o que ele tinha descoberto **alhures**. Ora, o que ele tinha descoberto não trazia nada sobre a "sociedade" ou as "relações sociais", mas sobre fenômenos muito particulares afetando **indivíduos**. Ainda que se possa sustentar que há no inconsciente um elemento "transindividual", é, em todo caso, **no indivíduo** que se manifestam os efeitos do inconsciente e é **sobre o indivíduo** que a cura opera, mesmo se ela requer a presença de um outro indivíduo (o analista) para transformar os efeitos existentes do inconsciente. Esta diferença basta para distinguir Freud de Marx." [Mais dans ces essais de généralisation malheureuse, Freud ne cessait en réalité de *répéter* dans des conditions contestables, ce qu'il avait découvert *ailleurs*. Or ce qu'il avait découvert ne portait nullement sur la 'société' ou les 'rapports sociaux', mais sur des phénomènes très particuliers affectant des **individus**. Bien qu'on ait pu soutenir qu'il y a dans l'inconscient un élément 'transindividuel', c'est de toute façon **dans l'individu** que se manifestent les effets d'inconscient, et c'est *sur l'individu* que la cure opère, même si elle requiert la présence d'un autre individu (l'analyste) pour transformer les effets d'inconscient existants. Cette différence suffit à distinguer Freud de Marx.] (ALTHUSSER, 1993, p. 238) Minha demarcação não vai de maneira alguma contra Lacan em si e contra a prática psicanalítica, mas - no mesmo sentido das críticas de Althusser - contra a concepção de um "teoria geral da ideologia" através da psicanálise, ou melhor, de uma "filosofia espontânea da psicanálise", como pretenderam os eslovenos, *i.e.*, Zizek (*et alii*), ainda mais tendo como "modelo" a "identificação". A literatura costuma aproximar em demasia Althusser de Lacan, mas sempre passa na surdina sobre a mesma aporia suturada, a saber, a incompatibilidade patente entre o tal do "sujeito do inconsciente" e o "sujeito da ideologia".

a sua relação com a escritura de pensamento de Hegel o suficiente para operar positivamente sua demarcação com relação a Marx, *i.e.*, sem nos envolvermos nas entranhas da escritura de Hegel. Neste trabalho, não me envolverei também no conflito que marca a relação Kant-Hegel, caminho filosófico alternativo e muitíssimo interessante, e, embora o sinalize nalgum momento mais adiante, deter-me-ei, isto sim, na tese proposta por Althusser para aferir sua justeza com relação a Marx através de um *exemplum*.

A proposição da tese *procès sans Sujet ni Fin(s)*

A coletânea intitulada ***Lénine & la philosophie* suivi de *Marx & Lénine devant Hegel***, publicada 1972 pelo editor François Maspero, reúne três escrituras de Althusser datadas de 1968. ***Lénine et la philosophie*** fora uma comunicação apresentada à ***Société française de philosophie*** em fevereiro de 1968[12], ***Sur le rapport de Marx à Hegel***, uma exposição pronunciada no seminário de Jean Hyppolite também em fevereiro de 1968 e, por fim, ***Lénine devant Hegel*** também uma comunicação, mas no ***Congrès - Hegel*** em abril de 1968. A proximidade das datas já nos permite aferir que Althusser investigava o trio Lênin, Marx e Hegel com bastante afinco[13], especialmente, a primeira delas, sobre Lênin e a filosofia, possui grande relevância na reformulação de Althusser sobre a **prática filosófica**. Todavia, devemos nos centrar nas duas últimas escrituras, uma vez que é nelas que a tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)* é pela primeira vez enunciada[14], sigamos, então, sua ordem cronológica.

---

[12] Sobre as impressões pessoais de Althusser concernentes à comunicação cf.: ALTHUSSER, 1998, pp. 758-759.

[13] Althusser dedicava-se a esse **trio** sob essa abordagem talvez desde 1967, visto que trechos inteiros de ***Sur le rapport de Marx a Hegel*** encontram-se na escritura não publicada (senão postumamente) intitulada ***La querelle de l'humanisme*** (cf.: ALTHUSSER, 1997b).

[14] Em ***Réponse***, Althusser já bem nos indica que estas duas últimas escrituras tratam do momento em que ele propõe a tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)*: "Propus essa categoria num estudo: ***Marx et Lénine devant Hegel*** (1968),

1. *Sur le rapport de Marx à Hegel*

A discussão pauta-se na relação entre Marx e Hegel e, de certo, ela retoma elementos e problemas já trabalhados por Althusser, tanto em ***Pour Marx*** quanto em ***Lire Le Capital***. Todavia, a demarcação com a escritura de pensamento de Hegel aqui toma outra via. Se, por um lado, tal **relação** constrói-se através da questão tradicional no marxismo que articula o **problema da inversão** da dialética hegeliana (oriundo do **Posfácio** da 2ª edição alemã de **O Capital**) e o problema de sua **aplicação**, como se Marx houvesse **aplicado** - sem mais - a dialética hegeliana em seu estudo de economia política e, mais precisamente, sobre Ricardo; por outro lado, a inteligência proposta por Althusser para apreender tais problemas perpassa Feuerbach, o momento teórico em que Marx imerge na escritura de Feuerbach e opera com suas categorias e toma de empréstimo sua problemática. A passagem por Feuerbach é o que turva a simples **inversão** e **aplicação**. Assim, o espaço escritural da "história teórica" de Marx circunscreve-se entre os **Manuscritos de 44** e as **Teses sobre Feuerbach** e é neste espaço, nesta encruzilhada, que se produz o "[…] *acting out* da contradição teórica do jovem Marx, em que se consuma a ruptura com o humanismo teórico." (ALTHUSSER, 1972, p. 61) E tal *acting out* é provocado pela "introdução de Hegel em Feuerbach", introdução cuja expressão escritural seria propriamente a dos **Manuscritos de 44** e, por isto, assevera Althusser que "os **Manuscritos** são um texto **explosivo**" (ALTHUSSER, 1972, p. 61).

É nessa "introdução de Hegel em Feuerbach" característica do *acting out* de Marx que há aparentemente uma "regressão" ou um "retorno" a Hegel na "história teórica" de Marx, contudo, não é um retorno sem mais, como numa linha de pontos percorridos, na qual se retrocede pelo que já se passou como se fosse o mesmo de antes:

---

publicado na sequência de ***Lénine et la Philosophie***, Maspero, Paris, 1972." [J'ai proposé cette catégorie dans une étude: ***Marx et Lénine devant Hegel*** (1968), publiée à la suite de ***Lénine et la Philosophie***, Maspero, Paris, 1972.] (ALTHUSSER, 1973, p. 31).

> Pois não se "retorna" impunemente **para trás** de uma filosofia **conservando** integralmente os problemas que ela pôs à luz do dia. A consequência fundamental desta regressão teórica correlativa à conservação de problemas atuais é de provocar um **estreitamento** prodigioso da problemática filosófica existente, sob as aparências de sua "inversão" que não é senão o impossível "desejo" de inverter. (ALTHUSSER, 1972, pp. 65-66)

E, assim, se a "introdução de Hegel em Feuerbach" opera-se como **certa restrição**, ou seja, se este passar **para trás** não é, considerada a atual problemática, senão uma diferença através da qual não se pode, de maneira alguma, recair no **mesmo**; então, já é integralmente descartado, neste passo, o problema da **aplicação**, que não se trataria jamais de "aplicar" a dialética hegeliana nem mesmo sobre Feuerbach ("introdução de Hegel em Feuerbach"), mas sim que é a partir desta **diferença** dada pelo **estreitamento** que o problema da **inversão** deve ser concebido. Portanto, é nesta **defasagem**, enquanto **diferença** pelo **estreitamento**, que se pode aferir **o que** de Hegel introduz-se, **o que** de Hegel Marx leva adiante. A diferença que se abre, conduz-nos Althusser, é a mesma que a diferença entre Feuerbach e Hegel, ou seja, se, por um lado, Feuerbach "[…] é materialista nas ciências […]", por outro, "[…] ele é idealista em história."[15]:

> Certamente, tudo é sobre história em Feuerbach, que sabe distinguir a "natureza humana hindu", "judaica", "romana" *&c.* Mas nele não se encontra uma *teoria* da história. E, sobretudo, não há traço desta teoria da

[15] Althusser trabalha sobre Feuerbach já ao final dos anos de 1950, do que resulta a primeira tradução em língua francesa dos principais excertos selecionados por Althusser das escrituras de Feuerbach (cf.: FEUERBACH, 1960.). Ademais, é preciso notar que, em 1967, Althusser dá um curso na ENS sobre a **Ideologia Alemã**, no qual há uma parte dedicada a Feuerbach (cf.: ALTHUSSER, 1997a).

> história que devemos a Hegel, como **processo dialético de produção de formas**. (ALTHUSSER, 1972, p. 66).

A **diferença** acusada, de fato, é a ausência da **teoria da história**[16] e, bem precisa Althusser, **teoria** que é **processo dialético de produção de formas**. A "introdução de Hegel em Feuerbach" é pela ausência em Feuerbach, mas uma ausência que preenchida pelo que se introduz, "o processo dialético de produção de formas", já não pode ser o mesmo que se encontra **para trás**, na escritura de pensamento de Hegel, *i.e.*, já não pode ser o **mesmo** porque é **a partir de** Feuerbach, da ausência em Feuerbach, então, sob outra problemática, sob **certa** problemática atual. A combinação explosiva que resulta no *acting out* de Marx da contradição de sua juventude retoma o que Hegel essencialmente criticou em Kant, a centralidade do homem, a antropologia filosófica basilar e constitutiva do sujeito finito, o sujeito transcendental, pois é justamente esta centralidade da antropologia que caracteriza a retomada de Feuerbach e sua posição teórica, mas uma retomada que também não é o *mesmo*,

[16] Sobre a inexistência de uma **teoria da história** em Feuerbach, convém revocar as considerações finais de ***Sur Feuerbach***, mencionado na nota anterior: "A história é, **primeiramente**, a solução da inadequação indivíduo/espécie, ou finito/infinito, ou relativo/absoluto etc. A existência da essência humana em sua totalidade é a soma das existências individuais na totalidade do espaço e do tempos, ou seja, na história. […] A história aloja-se com muita exatidão ***entre*** o indivíduo e a espécie para preencher o vazio que os separa e transformar a **espécie** de conceito abstrato, nominalista, em **realidade**: portanto, ela não é senão o conceito deste vazio. A prova é que todos os conceitos que podemos tirar daí são vazios. **Não há absolutamente nenhuma teoria da história em Feuerbach**." [L'histoire est **d'abord** la solution de l'inadéquation individus/espèce, ou fini/infini, ou relatif/absolu, etc. L'existence de l'essence humaine dans sa totalité, c'est la somme des existences individuelles dans la totalité de l'espace et du temps, c'est-à-dire dans l'histoire. […] L'histoire se loge très exactement **entre** l'individu et l'espèce, pour combler le vide qui les sépare et transformer l'*espèce* de concept abstrait, nominaliste, en **réalité**: elle n'est donc rien d'autre que le concept de ce vide. La preuve, c'est que tous les concepts qu'on peut en tirer sont vides. **Il n'y a absolument aucune théorie de l'histoire chez Feuerbach.**] (ALTHUSSER, 1997, p. 253)

porque conjuga a insigne preocupação central concernente ao homem com a crítica hegeliana ao entendimento kantiano. Então, sua teoria da **alienação do homem** faz-se, segundo Althusser, pela substituição da Ideia hegeliana através da "impossível unidade" entre **Homem**, **Natureza** e ***Sinnlichkeit***[17].

Interessa-nos aqui o que passa, o que na diferença passa para Marx e que constitui o cerne da **inversão**. Sabemos que passa a **teoria da história** pela sua ausência em Feuerbach, a introdução do **processo dialético de produção de formas**, mas toda a questão reside no que também **não passa** e que Althusser individua como sendo precisamente a **teleologia** na concepção hegeliana da história como processo dialético. É certo que na escritura de pensamento de Hegel não há uma apreensão antropológica da História, a História não é o "processo de alienação de um sujeito" que seria, no caso, o Homem. Antes o que Hegel nos propõe é que há **sujeito na** História que são os **povos** e que esta História é a alienação de alguma coisa, mas tal coisa é o **Espírito**. É por isso que a História, para Hegel, sempre-já-começou, que ela não tem início na história humana, mas sim na alienação da natureza. Daí Althusser assevera que é a **teleologia** que não passa, que Marx se desfaz, neste mesmo acting out, da **teleologia**, a qual compõe a estrutura mesma da "dialética hegeliana", o que avança num paradoxo:

> Quando criticamos a filosofia da História hegeliana porque ela é **teleológica**, porque desde suas origens ela persegue um fim (a realização do Saber absoluto), então quando recusamos a **teleologia** na filosofia da história, mas quando **ao mesmo tempo** retomamos **tal qual** a dialética hegeliana, caímos numa estranha

[17] Althusser, em ***Manifestes philosophiques***, indica-nos as suas opções contextuais de tradução de *Sinnlichkeit*: "Traduzimos *Wesen* por **ser** e **essência**; *Sinnlichkeit* por **o sensível**, **a ordem sensível**, **o mundo sensível**, **a natureza sensível** e, por vezes (raramente), **a sensibilidade** […]." [On a traduit *Wesen* par être et essence; *Sinnlichkeit* par **le sensible**, **l'ordre sensible**, **le monde sensible**, l**a nature sensible**, et parfois (rarement) **la sensibilité** […].] (ALTHUSSER, 1969, p. 16)

> contradição: pois a dialética hegeliana é, também ela, **teleológica** em suas **estruturas**, uma vez que a estrutura chave da dialética hegeliana é a **negação da negação, que é a própria teleologia**, idêntica à dialética. (ALTHUSSER, 1972, p. 66)

Eis, se o que dá vida ao dispositivo escritural de pensamento de Hegel, a dita "dialética", é estruturalmente o que o condena pela teleologia, ou seja, se é a **negatividade** (e, com efeito, a "segunda negação" ou "negação da negação") que se constitui como o entrave maior para a retomada de um **processo dialético de produção de formas**, resta, no que passa para Marx, não a **negatividade**, não a **dialética hegeliana** estruturalmente intacta, mas sim outra coisa, resta, pois, o **processo de produção de formas** e, mais precisamente, resta o **processo**, a noção mesma de *processo*. O que resta, propõe-nos Althusser, é o **processo sem sujeito**, o que, de fato, é consternante, pois há ainda que se considerar se há um **sujeito** deste processo de alienação "sem sujeito" na escritura de Hegel, um **sujeito** que espantosamente Althusser ele mesmo identifica: "[…] este sujeito é a própria **teleologia** do **processo**, é a **Ideia** no processo de auto-alienação que a constitui como Ideia." (ALTHUSSER, 1972, p. 68). Tocamos aqui um ponto central:

> **O único sujeito do processo de alienação é o processo ele mesmo em sua teleologia**. O sujeito do processo nem mesmo é o Fim do próprio processo (nisto poderíamos nos enganar: Hegel não diz que o Espírito é o "devir-Sujeito da Substância"?), é o processo de alienação enquanto perseguindo seu Fim, **então o processo de alienação ele mesmo enquanto teleológico**. Teleológico que também não é uma determinação que se acrescenta **fora** do processo de alienação sem sujeito. A teleologia do processo de alienação está inscrito com todas as letras em sua definição: no conceito de **alienação**, que é a teleologia mesma no processo. (ALTHUSSER, 1972, p. 68)

A sutileza é de grande envergadura na escritura de Althusser: não é o Fim do processo, seu *terminus* ou seu **objetivo/alvo**, que se faz sujeito, mas sim antes se trata do **devir-Sujeito da Substância**[18]. É o **processo** mesmo, ao que parece, enquanto

[18] O **devir-Sujeito da Substância** consiste na tese de central, segundo penso, da escritura de pensamento de Hegel, sobretudo, engendrada pela sua demarcação com relação a Spinoza, *i.e.*, a partir da leitura que Hegel faz da **imagem** de Spinoza em sua conjuntura de escrituração: "Mas, em Spinoza, a substância e a sua unidade absoluta têm a forma de uma unidade imóvel, *i.e.*, não se mediatiza consigo mesma, de uma rigidez na qual não se acha ainda o conceito de unidade negativa de Si, a subjetividade." [Aber bey Spinoza hat die Substanz und deren absolute Einheit die Form von unbewegter d. i. nicht sich mit sich selbst vermittelnder Einheit, von einer Starrheit, worin der Begriff der negativen Einheit des Selbst, die Subjectivität, sich noch nicht findet.] (HEGEL, 2015b, p. 247); "A substância absoluta de Spinoza ainda não é, decerto, o Espírito absoluto, e exige-se de direito que Deus seja determinado como Espírito absoluto." [Die absolute Substanz Spinoza's ist freilich noch nicht der absolute Geist, und es wird mit Recht gefodert, daß Gott als absoluter Geist bestimmt werden müsse.] (*Enzyk.*, §50, ed. 1830) (Hegel, 2015c, p. 89); "Segundo a minha intelecção - é preciso justificá-lo pela presentação do próprio sistema - tudo depende do fato de captar e de exprimir o verdadeiro, não como **substância**, mas ao tanto que **Sujeito**. […] A substância vivente é, ademais, o ser que [é] na verdade *sujeito*, ou, o que quer dizer o mesmo, que é na verdade efetiva somente na medida em que ela é o movimento do pôr-se a si mesma, ou a mediação com si mesma do devir outro consigo. Ela é, como sujeito, a pura **negatividade simples**, por aí justamente o desdobramento do simples, ou a duplicação opondo-se, que é novamente a negação desta diversidade indiferente e de sua oposição; é somente esta igualdade **restabelecendo**-*se* ou a reflexão em si mesmo **no** ser-outro - não uma unidade **originária** como tal, ou **imediata** como tal, que é o verdadeiro. Ele é o devir de si-mesmo, o círculo que pressupõe seu termo como seu fim e o tem por começo, e só é efetivo pela execução e seu termo." [Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern eben so sehr als Subject aufzufassen and auszudrücken. […] Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist.

imanente (a imanência da Razão), e não como exterioridade típica das representações do entendimento à maneira do sujeito finito kantiano, a qual levaria à subordinação do **processo** à antropologia; o ***processo*** em si considerado pelo **devir-Sujeito da Substância** é denunciado pelo que lhe confere a vitalidade enquanto dispositivo teórico, a saber, pela **negatividade**, pela **segunda negação** ou **negação da negação**, a qual é integralmente concebida como **teleológica**, uma vez que "perseguindo seu Fim". Entretanto, já é digno de nota que o deslocamento em questão - aquele que **introduz Hegel em Feuerbach** como o que permite o *acting out* - reserva de Hegel, na problemática atual da "história teórica" de Marx, a noção de **processo**, mas certo ***processo*** que seria não-teleológico, diferentemente de como o engendrou Hegel. A estratégia de leitura de Althusser ganha um interessante fôlego neste passo, pois são descartadas, implicitamente, as **Lições sobre Filosofia da História** de Hegel, aquelas que observam a correlação entre a **manifestação**[19] na religião e o percurso da História Mundial e, com isto, privilegia-se surpreendentemente a **Ciência da Lógica**:

> Ora, é aqui que pode começar a se esclarecer o estranho estatuto da **Lógica** em Hegel. Pois, o que é a Lógica? A ciência da Ideia, isto é, a exposição de seu conceito, o **conceito do processo de alienação sem sujeito**, dito de outra maneira, o conceito do processo de auto-

---

Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst - nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.] (HEGEL, 2015a , p. 18) Para uma apreciação da leitura que Hegel faz de Spinoza e a imagem de Spinoza na conjuntura de escrituração de Hegel cf.: Morfino (2016).

[19] A propósito da **manifestação** [*Offenbarung*] e sua relação com a **filosofia da história** na escritura de pensamento de Hegel cf.: Lebrun (2004, pp. 25-72).

> alienação que não é, considerado em sua totalidade, senão a Ideia. Assim concebida, a Lógica, ou o conceito da Ideia, é a dialética, a "via" do processo enquanto processo, o "método absoluto". Se a Lógica não é senão o conceito da Ideia (do processo de alienação sem sujeito), ela é, então, o conceito desse estranho sujeito que buscamos. (ALTHUSSER, 1972, p. 69)

A sequência investigativa da escritura de Althusser segue pela análise da **Ciência da Lógica**, do "começo" da **Ciência da Lógica** enquanto ciência da Ideia. O paradoxo, em Hegel, é lançado: uma vez que o sujeito é somente o conceito do **próprio processo de alienação**, que ele é a **dialética** e, por aí, a **negação da negação**, o processo de alienação sem sujeito (ou a dialética) é o único sujeito que Hegel admite (ALTHUSSER, 1972, p. 69). Como o sujeito pode ser aquilo que ele não é? Justamente, o "começo" da **Ciência da Lógica** na medida em que propõe, através da figura retórica do anacoluto[20], o **Ser, puro ser** em sua imediaticidade e indeterminidade que logo é negado, passa-se ao não-Ser, ao **Nada, puro nada**. A origem é negada desde (quase *simul*) que afirmada, então, o Fim igualmente o é também conjuntamente à origem, ao começo. Não é este o ponto em que a **teleologia** aparece na escritura de Hegel, neste ponto em que se abre o pensar enquanto devir, em que se apreende o devir, **porque a origem ou o começo faz-se não-começo e não-origem**. Mas a objeção impõe-se com força: trata-se, contudo, ainda de um **começo** que, não obstante, Althusser não hesita em tomar o conceito derridiano de *rature*[21],

[20] É interessante a "quebra de contato" pela elisão do verbo *ser* na terceira pessoa do singular pelo uso do anacoluto no que concerne às formulações sobre o *devir*, num franco palimpsesto marcado, *e.g.*, também na ***Logique du Sens*** de Deleuze: "[…] les événements, les événements pure." (DELEUZE, 1969, p. 9)

[21] Não é fácil apreender como Althusser apropriou-se da *rature*, mas é certo que ele manteve relações muito estreitas com seu antigo aluno e amigo Jacques Derrida e que acompanhou de perto muitos de seus trabalhos. Ademais, a conferência ***Sur le rapport de Marx à Hegel*** no Seminário de Hyppolite feita

em fevereiro de 1968 fora precedida da conferência de Derrida, no mesmo Seminário, em 16 de janeiro de 1968; conferência intitulada ***le puits et la pyramide - introduction à la sémiologie de Hegel*** (retomado em ***Marges de la Philosophie***). Althusser invoca a *rature* no seguinte trecho, o qual também aparece *ipsis litteris* numa escritura de 1967, mas publicada apenas postumamente e intitulada ***La querelle de l'humanisme*** (ALTHUSSER, 1997, pp. 473-474): "Seria muito longo justificar esta proposição, que avanço simplesmente para antecipar desenvolvimentos possíveis: esta exigência implacável (afirmar e, no mesmo momento, **negar** a origem), Hegel a assume de maneira consciente em sua teoria do **começo** da Lógica: **o Ser é imediatamente não-Ser**. O começo da Lógica é a teoria da natureza não originária da origem. A Lógica de Hegel é a Origem afirmada-negada: primeira forma de um conceito que Derrida introduziu na reflexão filosófica, a **rasura**. Mas a "rasura" hegeliana que é desde sua primeira palavra a Lógica, é a negação da negação, dialética, portanto teleológica. É na teleologia que jaz o verdadeiro Sujeito hegeliano. Suprima, **se possível**, a teleologia, resta esta categoria filosófica que Marx herdou: a categoria do **processo sem sujeito**. Eis a principal dívida **positiva** de Marx para com Hegel: o conceito de **processo sem sujeito**." [Il serait trop long de justifier cette proposition, que j'avance simplement pour anticiper des développements possibles: cette exigence implacable (affirmer et, dans le même moment, ***nier*** l'origine), Hegel l'a assumée de manière consciente dans sa théorie du **commencement** de la Logique: **l'Être est immédiatement non-Être**. Le commencement de la Logique est la théorie de la nature non originaire de l'origine. La Logique de Hegel est l'Origine affirmée-niée: première forme d'un concept que Derrida a introduit dans la réflexion philosophique, la ***rature***. Mais la "rature" hegelienne qu'est dès son premier mot la Logique, est négation de la négation, dialectique, donc téléologique. C'est dans la téléologie que gît le vrai Sujet hegelien. Ôtez, **si possible**, la téléologie, reste cette catégorie philosophique dont Marx a hérité: la catégorie de **procès sans sujet**. Voilà la dette principale **positive** de Marx à l'égard de Hegel: le concept de **procès sans sujet**.] (ALTHUSSER, 1972, pp. 69-70) Sobretudo, é a adversativa que pode nos dar indícios de como Althusser apropriou-se da ***rature*** derridiana (deve-se notar que em ***La querelle de l'humanisme***, "dès son premier mot la Logique" está entre vírgulas): "Mas a "rasura" hegeliana que é (,) desde sua primeira palavra(,) a Lógica, é a negação da negação, dialética, portanto teleológica." [Mais la "rature" hegelienne qu'est dès son premier mot la Logique, est négation de la négation, dialectique, donc téléologique. C'est dans la téléologie que gît le vrai

Sujet hegelien.]. Dois pontos nos devem chamar a atenção: 1) a correlação, ou identidade, entre os termos **Lógica, negação da negação, dialética** e **teleológica** (mesmo que sob a forma de adjetivo, ela qualifica ambiguamente **negação da negação** e **dialética** - mas sem nenhum prejuízo, dada a equivalência entre os termos), que já nos sugere algo que somente se explicitará no materialismo dito do encontro, a saber, que toda dialética é teleológica e, pois, idealista; & 2) podemos observar que a *rature* teria, segundo Althusser, a sua "primeira forma" na escritura hegeliana, o que nos sugere que a **teleologia** é imprecisa e, entretanto, necessária, sendo rasurada e continuando a ser legível (como o *traço*/*rastro* [*trace*] enquanto marca da ausência de uma presença, algo sempre-já-ausente-presente da falta na origem como condição do pensar), uma vez que só se dá *devir* pela **negatividade**, ou seja, que a **origem afirmada-negada** só pode ser "afirmada-negada" e, pois, engendrar o **não-começo** pela **teleologia** enquanto **negatividade**, a **negatividade** comportaria-se como **presença ausente** da **teleologia** como condição do **não-começo**, então, como **significado transcendental** à maneira de Derrida. Todavia, salvo ignorância minha, Derrida jamais observou o "começo" da **Ciência da Lógica** sob esses termos. Derrida, em consonância com seu projeto filosófico, interessa-se pela objeção que Feuerbach faz a Hegel em sua ***Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*** e cita a tradução justamente de Althusser (!), tradução parcial de excertos de Feuerbach sob o título ***Manifestes philosophiques***. Com efeito, em ***Hors Livre - Préfaces* em *La dissémination,*** podemos ler: "A filosofia especulativa proscreve, pois, o prefácio como forma vazia e precipitação significante; ela o prescreve na medida em que o sentido nele ***se anuncia***, que ela é sempre já engajada no livro." [La philosophie spéculative proscrit donc la préface en tant que forme vide et précipitation signifiante; elle la prescrit pour autant que le sens s'y **annonce**, qu'elle est toujours déjà engagée dans le Livre]". E logo após Derrida nos insere uma nota de rodapé com excertos selecionados da tradução de Althusser de Feuerbach, dentre os quais reproduzo aquele que me parece mais pertinente (DERRIDA, 1972, pp. 40-41): "A alienação [*Entäusserung*] da ideia não é, por assim dizer, senão um **fingimento**; ela finge, mas não se leva à sério; ela **brinca**. A prova decisiva é o começo da Lógica, em que o começo deve ser o começo da filosofia em geral. Começar, como ela faz, pelo ser, não é senão um puro formalismo, pois o ser não é o verdadeiro começo, o verdadeiro primeiro termo; se poderia também começar pela ideia absoluta, uma vez que antes que ele **escrevesse** a Lógica, isto é, antes que ele desse à suas ideias lógicas uma forma de comunicação científica, a ideia absoluta já era para Hegel uma certeza, uma verdade imediata. […] A ideia

então o "começo" da **Ciência da Lógica** é um "começo" **rasurado**, "começo" que, ainda assim, continua a pôr a negatividade como o que lhe permite posicionar o **devir** (no **passar**, no **já-passado**) entre o Ser e o Nada, assim denunciando sua integralidade teleológica. A "Origem" afirmada-negada, nesta ordem, comporta-se como **origem** ou **começo sob rasura**, é certo. Mas o que Marx, segundo Althusser, precisamente herda de Hegel não é a **teleologia** do **começo sob rasura**, mas sim os efeitos da **rasura**, de sorte que o que resta, abstração feita da **teleologia**, seria não o **começo sob rasura** da **Ciência da Lógica**, e sim o **não-começo**, o qual se traduz sem mais como o próprio ***processo***, a noção de **processo** que - eliminada a teleologia, a qual é identificada com o sujeito, a **negação da negação** - resulta num **processo sem sujeito** (ALTHUSSER, 1972, p. 69). Podemos transcriar esta operação pela seguinte formulação: o que Marx herda de Hegel é **processo dialético de produção de formas**, no qual o termo "dialético" é tachado ou riscado[22], como

absoluta era uma certeza absoluta para o pensador Hegel, mas para o **escritor** Hegel ela era uma incerteza formal." [L'aliénation [*Entäusserung*] de l'idée n'est pour ainsi dire qu'une *feinte*; elle fait semblant, mais elle ne se prend pas au sérieux; elle **joue**. La preuve décisive est le commencement de la Logique dont le commencement doit être le commencement de la philosophie en général. Commencer, comme elle fait, par l'être, n'est qu'un pur formalisme, car l'être n'est pas le vrai commencement, le vrai premier terme; on pourrait aussi bien commencer par l'idée absolue, puisque avant qu'il **n'écrive** la Logique, c'est-à-dire avant qu'il ne donne à ses idées logiques une forme de communication scientifique, l'idée absolue était déjà pour Hegel une certitude, une vérité immédiate. […] L'idée absolue était une certitude absolue pour le *penseur* Hegel, mais pour l'**écrivain** Hegel elle était une incertitude formelle.] (FEUERBACH, 1960, p. 48). Podemos notar claramente a razão (a **escritura**) pela qual Derrida interessa-se pela posição de Feuerbach.

[22] Duas observações: 1) o "tachado" não é aqui a *rature* (embora poderia sê-lo, pela hipótese da apropriação da *rature* salientada na nota 20 e, assim, pela sua identidade plena com a **negação da negação**); 2) **tachar** o termo **dialética** é suspendê-lo pondo-o sob suspeita, e aqui apenas isto (!). O **processo de produção de formas**, é certo, não se deixa sempre carecer de sua construção enquanto tal dispositivo, enquanto **dialética**, e é notável que, como se poderá

que abstração escritural feita da **teleologia** identificada com a **negatividade**. Não é o caso, neste escrito, que avancemos sobre a calibração do procedimento de Althusser, sua justeza ou não, sobretudo; mas antes é interessante indicar que a **não-origem** transcria-se, tachada a **negatividade** em sua equivalência com a **dialética** de matriz hegeliana e, pois, dada como **outro nome da teleologia**[23], num drama epicurista já deflagrado curiosamente em

---

bem observar ao final desta escritura (no *exemplum*), ela, a **dialética**, não se faz de modo algum imprescindível. O **risco** do passar pelo escrito, todavia, é de sua tendência permanente de substituição por **teleologia**, daí que é preciso **riscá-la** ou **tachá-la**.

[23] É neste sentido que vai a opinião de Macherey em ***Hegel ou Spinoza***, pela qual o aspecto mais frágil da escritura de Hegel enuncia-se pela dependência do "sujeito" hegeliano da imagem espelhada do sujeito da razão clássica (MACHEREY, 1990, p. 251) concernente à função da **teleologia**: "[…] é ela [a teleologia] que toma o lugar, para uma dialética idealista, dos critérios tradicionais que estabelecem a coerência ou permanência do verdadeiro. A infinitude do conceito, movimento irresistível de seu retorno a si, tende para um fim, e esta tendência garante, à maneira do Deus veraz de Descartes, que sustenta toda a ordem das verdades, que o trabalho do conceito não se efetua em vão, mas que ele inscreve-se num desenvolvimento progressivo, evolução contínua e rompida de uma só vez, que conduz o espírito de começos incertos para seu acabamento necessário. […] Por esta garantia, certo número de possibilidades encontra-se de imediato descartadas, o que mostra que este processo infinito é ainda limitado, uma vez que ele depende de uma orientação. […] O outro nome da teleologia é a negação da negação, isto é, o conceito de uma negação que não é finita. A negação finita é a negação que é só negação, negação de alguma coisa que ela suprime do exterior e que, então, de alguma maneira lhe escapa: como todo limite, este é essencialmente relativo. A negação absoluta, pelo contrário, é o poder de ultrapassar todos os limites, os quais só se acabam na infinitude de um sistema completamente desenvolvido, portando em si seus limites e suprimindo-os como limites. A negação finita é um ponto de parada: ela não vai a lugar nenhum. A negação infinita é necessariamente orientada para esse fim que ela tende a realizar, por intermedio das contradições que ela resolve." [[…] c'est elle [la téléologie] qui tient lieu, pour une dialectique idéaliste, des critères traditionnels qui établissent la cohérence ou la permanence du vrai. L'infinité du concept, mouvement

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie de Marx (bastante distante deste contexto teórico, de sua "história teórica") no que concerne ao **não-começo** do Todo, na defasagem temporal de perspectiva entre, por um lado, os átomos e vazio e, por outro, os compostos[24].

---

irrésistible de son retour à soi, tend vers une fin, et cette tendance garantit, à la manière du Dieu vérace de Descartes qui soutient tout l'ordre des vérités, que le travail du concept ne s'effectue pas en vain, mais qu'il s'inscrit dans un développement progressif, évolution continue et rompue à la fois, qui conduit l'esprit de commencements incertains vers son accomplissement nécessaire. […] Par cette garantie, un certain nombre de possibilités se trouvent d'emblée écartées, ce qui montre que ce procès infini est encore limité, puisqu'il dépend d'une orientation. […] L'autre nom de cette téléologie, c'est la négation de la négation, c'est-à-dire le concept d'une négation qui n'est pas finie. La négation finie, c'est la négation qui n'est que négation, négation de quelque chose qu'elle supprime de l'extérieur et qui donc de quelque manière lui échappe: comme toute limite, celle-ci est essentiellement relative. La négation absolue, au contraire, est le pouvoir d'outrepasser toutes limites, qui ne s'accomplit que dans l'infinité d'un système complètement développé, portant en soi ses limites et les supprimant comme des limites. La négation finie est un point d'arrêt: elle ne va nulle part. La négation infinie est nécessairement orientée vers cette fin qu'elle tend à réaliser, par l'intermédiaire des contradictions qu'elle résout.] (MACHEREY, 1990, pp. 252-253)

[24] Refiro-me ao deslocamento entre os átomos e os compostos, em que o não-começo faz-se pelas relações (variações) efetivas, enquanto **forma atuante**. Interessa, sobretudo, a maneira como Marx capta o aspecto principal da escritura de pensamento de Epicuro, a saber, o **tempo** (ou, em consonância com o nível compositivo, as **temporalidades plurais**): "A composição é somente a forma passiva da natureza concreta, o tempo sua forma actuosa [*actuose Form*]. Se considero que a composição a partir de seu ser-aí [sua existência], então o átomo existe por trás dela, no vazio, na imaginação; se considero o átomo a partir de seu conceito, então a composição, de duas uma, ou ela não existe ou existe somente na representação subjetiva [*subjectiven Vorstellung*], pois ela é uma relação, na qual os átomos autoestantes, fechados em si, defronte uns aos outros como que desinteressados, nesta medida não estão relacionados uns com os outros. Pelo contrário, o tempo, a variação [*Wechsel*] dos finitos, enquanto põe-se como variação [*Wechsel*], nesta medida, é a forma efetiva, que separa a aparência da essência, ela tanto a põe como aparência quanto

Permanece a questão, independentemente do uso da *rature*: como Althusser pode operar a construção da tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)* na escritura de Hegel e aferi-la na escritura de pensamento de Marx? A indicação que nos leva como que pela mão à solução desta pergunta reside no contraste entre ***Sur le rapport de Marx à Hegel*** e ***Lénine devant Hegel*** e tal passagem deve-se à expressão "método absoluto".

2. *Lénine devant Hegel*

A escritura de ***Lénine devant Hegel*** compartilha dois momentos simultâneos e um paradoxo cronológico. Concernente aos dois momentos simultâneos, Lênin, em sua leitura e, pois, na escritura de seus **Cadernos sobre a dialética**, endossa todas as vezes em que Hegel critica Kant, sobretudo, por conta de seu combate contra o idealismo identificado com o *revival* do kantismo na conjuntura do final do século XIX e início do XX que, anos antes de sua leitura de Hegel, condensa-se em sua escritura de **Materialismo e Empiriocriticismo** (1908). O outro momento, simultâneo a este último, é o de suas observações e juízos pessoais sobre a **Ciência da Lógica**. Mas, no que se refere ao paradoxo de aspecto cronológico, Lênin apenas lê Hegel tardiamente, entre os anos de 1914-1915, e isto somente muito depois de já ter lido **O Capital** e publicado sobre ele entre os anos de 1893-1905. Tal paradoxo enuncia-se com a seguinte observação de Lênin: "Aforismo: não se pode perfeitamente compreender **O Capital** de K. Marx e particularmente seu primeiro capítulo sem ter estudado a fundo e compreendido toda a **Lógica** de Hegel. Portanto, nenhum marxista compreendeu Marx em meio século!!" (*Apud* ALTHUSSER, 1972, p. 78). Como poderia Lênin ter escrito e bem

a retorna à essência. O composto só expressa a materialidade do tanto de átomos, com a natureza, que deles se eleva. O tempo, contrariamente, é no mundo da aparência, o que é o conceito do átomo no mundo da essência, isto é, a abstração, aniquilação e recondução de todo ser-aí determinado ao ser-para-si." (MARX, 1975, p. 49)

compreendido já muitos anos antes **O Capital** de Marx e anos depois escrever tal aforismo?[25] O objeto de Althusser neste escrito observa ambos os aspectos, mas se centra primeiramente na crítica a Kant, um dos momentos, para em seguida e, sobretudo, avançar na solução do paradoxo em questão, o qual, segundo Althusser, não seria senão um "aparente paradoxo". Interessa-nos aqui, nesta escritura de Althusser, dois pontos fundamentais: o primeiro diz respeito a **como Lênin leu Hegel** e, o segundo, **ao que** Lênin considerou como propriamente materialista nesta sua leitura.

Lênin, argumenta Althusser, leu Hegel sob uma perspectiva bastante peculiar, *i.e.*, Lênin leu Hegel do **ponto de vista da classe proletária** (ALTHUSSER, 1972, p. 80). E isto lhe confere uma nova maneira de praticar a filosofia: "O que interessa Lênin em Hegel é, antes de tudo, os **efeitos** desta leitura materialista dialética de Hegel, a saber, os efeitos produzidos a propósito da leitura de passagens de Hegel tratando, antes de tudo, sobre o que chamamos de "teoria do conhecimento", e a dialética." (ALTHUSSER, 1972, p. 81) Aí Althusser nos propõe que o "método" desta nova prática filosófica sob o ponto de vista da classe operária que faz Lênin seja propriamente um "método de descascagem" [*méthode de l'épluchage*], ou seja, um método que "o que vale para a leitura das passagens de Marx contaminadas pela terminologia hegeliana e a ordem de exposição hegeliana em **O Capital** vale evidentemente com forte razão, e cem vezes mais, para o próprio Hegel. Portanto, "descascagem" radical." (ALTHUSSER, 1972, p. 81) Althusser ampara a "descascagem" nas próprias notas de Lênin nos **Cadernos sobre a dialética**. Vale a pena citarmos a nota abreviadamente: "Este fundamento [de Hegel, do hegelianismo], seria preciso compreendê-lo, **descobri-lo, salvá-lo, descascá-lo, purificá-lo**, e é o que Marx e Engels fizeram." (*Apud* ALTHUSSER, 1972, p. 81). Ora, é nesta **descascagem** que Lênin, então, escreve algo consternante em seus **Cadernos**:

[25] Que Lênin tenha compreendido muito bem **O Capital** não resta dúvidas, *e.g.*, cf.: Lênin (1985).

> É curioso que todo o capítulo sobre a Ideia absoluta quase não menciona a palavra "Deus" (apenas uma vez o "conceito divino" faz um pequena aparição); e, ademais, *isto N.B.:* este capítulo quase não contém nenhum **idealismo** específico, mas tem como assunto principal o **método dialético**: Em suma e resumo, a última palavra da essência da Lógica de Hegel, é o **método dialético**, isto é totalmente notável. E ainda isto: na obra **mais idealista** de Hegel, há o menor idealismo, *o* **maior** materialismo. "É contraditório", mas é um fato. (*Apud* ALTHUSSER, 1972, p. 86) (LÉNINE, 1967, p. 303)

A nota de Lênin é a via para a elucidação da posição de Althusser sobre a tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)*, é dela que esta tese destaca-se. É o deslize do "método absoluto" ao "método dialético" entre as escrituras de Althusser que permite a correlação capaz de alcançar a construção da tese que inquirimos, correlação que circula conjugando a nota de Lênin com certo palimpsesto na letra althusseriana. O último capítulo da **Ciência da Lógica**, da **Doutrina do Conceito**, intitulado **Ideia absoluta**, é acusado explicitamente por Lênin de ser uma escritura **quase integralmente materialista**: "Ora, este processo sem sujeito, para quem "sabe ler à materialista" a Lógica de Hegel, é exatamente o que se pode encontrar no capítulo sobre a Ideia absoluta." (ALTHUSSER, 1972, p. 87) O passar de Lênin sobre a escritura de Hegel reafirma o **não-começo** da **Ciência da Lógica**, a identidade entre Ser e Nada **sob rasura**, melhor dizendo, o **efeito da rasura**, a **não-Origem** e, consequentemente, o **não-Fim**. Todavia, o que fecha seu **passar pelo escrito** é a **Ideia absoluta** enquanto **método absoluto** "[…] a qual, não sendo senão o próprio movimento do processo, é somente a ideia do processo como sendo o único Absoluto." (ALTHUSSER, 1972, p. 88) O que Lênin retém, pois, é que "[…] só há uma coisa no mundo que seja absoluta, é o método, ou o conceito do processo ele mesmo absoluto." (ALTHUSSER, 1972, p. 88) Dentro deste quadro, que notavelmente justapõe o **começo** e o **fim** da **Ciência da Lógica**; neste quadro, então, em que o que há de absoluto é somente o

método, temos que, por um lado, toda Origem é suprimida e, por outro, igualmente todo Sujeito é suprimido: resta o único absoluto, o **processo**[26]. Entretanto, é preciso assinalar a todo custo que não se trata de um leitor de Hegel sem mais. Lênin não é qualquer leitor de Hegel, mas sim **certo** leitor, o qual não só lê Hegel após ler Marx, então, após ler **O Capital**, como, sobretudo, **certo** leitor que lê à materialista, *i.e.*, que lê do **ponto de vista da classe operária** e **sob uma nova prática da filosofia** derivada deste ponto de vista (ALTHUSSER, 1972, p. 89).

Falta, entretanto, neste percurso um **nome próprio** de suma importância: Marx. E é neste passo que as coisas ficam mais interessantes, pois justamente Althusser, em ambas as escrituras

---

[26] Por aí, também salienta Macherey: "Assim, a substância spinozista não é um **sujeito**. Mas, para bem dizer, o espírito hegeliano não é também **um** sujeito, ele é sujeito, o que é totalmente diferente. A lógica hegeliana invalida a posição tradicional do sujeito, enquanto ela o assinala como uma lógica do entendimento, posição fixa de um sujeito com relação a um objeto ou a um predicado. No movimento imanente, o conceito que se capta como Si no conceito identifica-se com "a coisa mesma", isto é, com o conteúdo do qual ele é a presentação, e não somente a representação: nesta presentação, o Espírito revela-se não como um sujeito, mas como sujeito absoluto que se exprime na totalidade de seu processo. Retomando uma expressão de L. Althusser, "processo sem sujeito", que é para ele mesmo seu próprio sujeito, ou ainda: processo-sujeito. Tal é o sentido da "lógica subjetiva" que não é uma lógica do sujeito e menos ainda a lógica de um sujeito." [Ainsi la substance spinoziste n'est pas un **sujet**. Mais, à vrai dire, l'esprit hégélien n'est pas non plus **un** sujet: il est sujet, ce qui est tout à fait différent. La logique hégélienne invalide la position traditionnelle du sujet, telle qu'elle lui est assignée par une logique d'entendement, position fixe d'un sujet par rapport à un objet ou à un prédicat. Dans son mouvement immanent, le concept qui se saisit comme Soi dans le concept s'identifie à 'la chose même', c'est-à-dire au contenu dont il est la présentation, et non seulement la représentation: dans cette présentation, l'Esprit se révèle non pas comme un sujet, mais comme sujet absolu qui s'exprime dans la totalité de son processus. Pour reprendre l'expression de L. Althusser, 'procès sans sujet', qui est à lui-même son propre sujet, ou encore: procès-sujet. Tel est le sens de la 'logique subjetive' qui n'est pas une logique du sujet, et moins encore la logique d'un sujet.] (MACHEREY, 1990, p. 248)

pelas quais passamos, traz uma nota de **O Capital**, nota presente apenas na edição francesa[27] (1872-1875):

> A palavra "*processo*", que exprime um desenvolvimento **considerado no conjunto** [*ensemble*] **de suas condições reais**, pertence desde muito à língua científica de toda a Europa. Na França, ela foi primeiramente introduzida de uma maneira tímida, sob a sua forma latina - *processus*. Em seguida, ela deslizou-se, desprovida deste disfarce pedantesco, nos livros de química, fisiologia *&c.*, e em algumas obras metafísicas. Ela terminará por obter suas letras de grande naturalização [/sua cidadania]. Observemos, *en passant*, que os Alemães como os Franceses, na língua ordinária, empregam a palavra "processo" em seu sentido jurídico.[28] (ALTHUSSER, 1972, p. 87 & p. 70) (MARX, 1989, p. 146)

Marx nos dá sutilmente a definição de ***processo***, qual seja: **um desenvolvimento considerado no conjunto de suas condições reais** [*un développement considéré dans l'ensemble de ses conditions réelles*]. Salta aos olhos que a definição de Marx destoa, e bastante (!), do que poderia ser concebido como o "processo" em Hegel, *i.e.*, o **devir**, que só é possível pela **negatividade**. Aqui, nesta definição de Marx, não há espaço para a **negatividade**, muito pelo contrário, o "desenvolvimento" é do **conjunto** [*ensemble*] "de suas condições reais". Poder-se-ia objetar, no entanto, que tal "desenvolvimento

---

[27] Tradução francesa de *O Capital* revista e autorizada por Marx.

[28] "Le mot procès, qui exprime un développement **considéré dans l'ensemble de ses conditions réelles**, appartient depuis longtemps à la langue scientifique de toute l'Europe. En France on l'a d'abord introduit d'une manière timide, sous sa forme latine - processus. Puis il s'est glissé, dépouillé de ce déguisement pédantesque, dans les livres de chimie, physiologie *&c.*, et dans quelques oeuvres métaphysiques. Il finira par obtenir ses lettres de grande naturalisation. Remarquons en passant que les Allemands comme les Français, dans la langue ordinaire, emploient le mot "procès" dans son sens juridique." (MARX, 1989, p. 146)

[…] no conjunto de suas condições reais" seria tributário, tributário velado, das "determinidades" que são postas no **devir** hegeliano, então, que a paridade com a escritura de pensamento de Hegel ainda permaneceria válida no interminável debate que anima a relação Marx-Hegel. O que perturbaria este simplório tributo, esta simplória assimilação sem mais que fez a festa do hegalo-marxismo? Se fosse a expressão "condições reais", o famigerado tema da **inversão** igualmente seguiria a trivialidade da mera substituição da "ideia" pela "matéria", jogando até mesmo com o contrassenso de duas representações, uma vez que, diga-se de passagem, toda a escritura de Hegel opera a crítica às representações, ao cerne, pois, da escritura de pensamento kantiana.

Vimos, em suma, em que consiste a tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)* e, ademais, vimos sua principal operação no âmbito da História, âmbito que também em ***Lénine devant Hegel*** Althusser insiste ao findar este escrito, recordando a única exigência de Marx, a única condição que Marx exigia de seus leitores em **O Capital**: "[…] que eles tenham a coragem de '**pensar por eles mesmos**', e de serem atentos ao que se prepara, mesmo a médio ou longo prazo, o que se prepara nas massas, uma vez que são elas, e não os filósofos, que fazem a história." (ALTHUSSER, 1972, p. 90) A tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)* é integralmente coligada ao problema da História, à indagação sobre **o que ou quem "faz"** a História que, como em ***Réponse*** havíamos já observado em seu uso político, **são as massas que fazem a História** e, pois, que elas a fazem sob certas condições, diríamos, em consonância com a definição de **processo** da nota de Marx, sob "o conjunto [*ensemble*] de condições reais", que podemos já identificar com as **circunstâncias dadas**. Circunstâncias estas que são o produto da luta de classes e nas quais os "homens" agem como sujeitos sob as determinações das relações sociais.

Todavia, para afastar o simplório tributo a Hegel, faz-se mister que encaremos o problema envolvido na identificação proposta por Althusser entre a **teleologia** e a **negação da negação** e, por aí, precisar, enfim, a constelação de elementos teóricos que soerguemos, ou seja, é preciso que alcancemos a captura

das relações que entrevêem a tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)*, o **processo dialético de produção de formas** e o **processo** enquanto **um desenvolvimento considerado no conjunto de suas condições reais**. Para tanto, uma bifurcação impõe-se para nós: por uma lado, podemos seguir pela inspeção da fórmula hegeliana **devir-Sujeito da Substância**, a qual, por sua vez, nos levaria a outros dois passos: a análise do estatuto da equivalência entre **teleologia**, **sujeito** e **negação da negação** na escritura de Hegel e, o outro, a análise do confronto Hegel-Spinoza. Todavia, por outro caminho, apenas sob seu aspecto plenamente positivo, podemos buscar o sentido da constelação teórica na própria escritura de pensamento do Marx maduro. Por mais salutar que seja em termos demonstrativos o primeiro e o segundo caminhos conjuntos, devo neste escrito reservar-me contento apenas com um *exemplum*, pois meu intuito é somente solidificar a referida constelação ressaltando a pertinência da tese do *procès sans Sujet ni Fin(s).*

3. *Exemplum: a comuna rural russa* [*obščina*]

Marx, ao final de 1877, escreve uma carta à redação da revista ***Otečestvennye Zapiski*** a propósito do artigo nela publicado sob o título ***Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski***, cujo autor dedicou-se, particularmente, ao capítulo sobre a "acumulação primitiva" de **O Capital**. O centro da questão, de certo, é a **comuna rural russa** [*obščina*], assunto que, anos mais tarde, em 1881, demandará notório esforço de resposta de Marx a Vera Zasulič. O jogo de intertextualidade é bastante explícito. Marx refere-se diretamente ao **Posfácio à segunda edição alemã de O Capital**, no qual não só aparece o controverso tema da **inversão** com relação a Hegel como também nele Marx faz alusão e toma de empréstimo as palavras de um "grande cientista e crítico russo":

> Este [cientista e crítico russo] tratou em artigos notáveis sobre a questão: se a Rússia deve começar por destruir, como o querem seus economistas liberais, a comuna rural para passar ao regime

> capitalista, ou se, pelo contrário, ela poderia, sem experimentar a tortura deste regime, apropriar-se de todos seus frutos desenvolvendo seus próprios dados históricos."(MARX, 1985, p. 112)

Essa polêmica nos contextualiza a questão, e Marx nos dá um parecer bastante curioso, advertindo seu interlocutor que não gosta de deixar "algo à adivinhação" (MARX, 1985, p. 115), mas que sim havia chegado a certa posição concisa: "Cheguei a este resultado: se a Rússia continua a ir no caminho seguido desde 1861, ela perderá a mais bela chance [*chance*] que a história jamais teria ofertado a um povo para [no lugar desta "bela chance"][29] sofrer todas as peripécias fatais do regime capitalista." (MARX, 1985, p. 115). A forma condicional não é irrelevante aqui, muito pelo contrário, ela ressoa a noção de **condições** que seguíamos até então. Marx enuncia "**se…, então…**", a expressão da categoria de **necessidade** por excelência, na qual preenchida a condição, logo se segue o efeito, a consequência. Contudo, é preciso atender à sutileza da construção escritural: **nada de adivinhação**, ou seja, **nada previamente é estabelecido**, mas sim que tudo depende da **chance** [*chance*] ofertada pela história ao povo russo, que depende de certa condição cuja satisfação, por sua vez, é contingente, no sentido de que implica a consideração das **circunstâncias dadas**. Abstraídas as vicissitudes das ***circunstâncias*** que se fazem historicamente, a condição de que a Rússia siga o caminho que vem seguindo desde 1861 a leva a outra alternativa que a de **todas** as peripécias fatais do regime capitalista. Mas, ao que se refere este "**todas** as peripécias fatais do regime capitalista"? Justamente ao

[29] A construção, originalmente em francês, é bastante capciosa e demanda explicação pela introjeção que fiz de "no lugar de": "[…] si la Russie continue à marcher dans le sentier suivi depuis 1861, elle perdra la plus belle chance que l'histoire ait jamais offert à un peuple pour subir toutes les péripéties fatales du régime capitaliste." (MARX, 1985, p. 115). Aqui, "pour" tem sentido de "em troca de", "no lugar de", assim denotando uma consequência contrária no caso da perda da "belle chance". Assim, se a Rússia perde a "bela chance", ela sofre os efeitos fatais do regime capitalista.

"esboço histórico", como o próprio Marx assevera, do capítulo da "acumulação primitiva", o qual não só seria um "esboço" como também seria restrito à Europa Ocidental e, portanto, não satisfaz, de modo algum, o problema da **comuna rural russa**. E Marx continua:

> Eis tudo! Mas é muito pouco para meu crítico. Para ele é preciso absolutamente metamorfosear meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa ocidental numa teoria histórico-filosófica do andar geral fatalmente imposto a todos os povos, quaisquer que sejam as **circunstâncias históricas** em que eles se encontram postos, para chegar por último a esta formação econômica que assegura com a maior ascensão de poderes produtivos do trabalho social o desenvolvimento mais integral de cada produtor individual. Mas lhe peço desculpas. (Isto me dá, ao mesmo tempo, muita honra e muita vergonha). (MARX, 1985, p. 116) (itálicos meus, D.L.)

Marx é bastante satírico, as desculpas seguidas de "muita honra e muita vergonha" põem em relevo o que, de fato, ele não fez, a saber, uma "teoria histórico-filosófica" e, sobretudo, uma tal teoria que desse conta "do andar geral fatalmente imposto a todos os povos, quaisquer que sejam as **circunstâncias históricas** em que eles se encontram postos", ou seja, uma teoria que abstraísse completamente as "circunstâncias históricas" e que, assim fazendo, levasse a um Fim único e fatal que seria a formação econômica capitalista (e, em última instância, ao comunismo). Ora, neste ponto elucida-se a correlação condensada na tese *procès sans Sujet ni Fin(s)* que coaduna o **processo dialético de produção de formas** e o **processo** enquanto **um desenvolvimento considerado no conjunto de suas condições reais**. Basta a substituição dos termos: **um desenvolvimento considerado no conjunto de suas condições reais de produção de formas**. E já estamos em grado de observar que tais "condições reais" são íntimas das "circunstâncias históricas" e, mesmo que esta última fórmula ainda seja

imprecisa, ela certamente é suficiente para consolidarmos aquilo que Althusser pretende ao soerguer o *procès sans Sujet ni Fin(s)*, que o que Marx herda de Hegel é somente o ***processo*** e que ele dispensa cabalmente a **teleologia**, portanto, que muito longe do projeto hegeliano das **Lições sobre a filosofia da história**, Marx não pretendeu uma "teoria histórico-filosófica", muito menos com Origem nem sequer um processo orientado para um Fim (como o caso da **comuna rural russa** clarifica o suficiente).

É nesse contexto, a fim de solidificar sua posição, que Marx traça uma analogia elucidativa entre a antiga Roma, exemplo de analogia que, não gratuitamente, encontra-se "em diferentes momentos do 'Capital'" (MARX, 1985, p. 116):

> Eles eram [os plebeus romanos] camponeses livres cultivando, cada um por sua conta, seus próprios pedaços [de terra]. No curso da história Romana eles foram expropriados. O mesmo movimento que os separou de seus meios de produção e de subsistência implicava não somente a formação da grande propriedade fundiária, mas ainda aquela de grandes capitais monetários. Assim, numa bela manhã (havia), de um lado, homens livres, desprovidos de tudo salvo sua força de trabalho, e, do outro, para explorar seu trabalho, os detentores de todas as riquezas adquiridas. O que aconteceu? Os proletários romanos não se tornaram trabalhadores assalariados, mas um "*mob*" [30] vagabundo, mais abjeto que os *poor whites* de agora dos países meridionais dos Estados Unidos, e, de seu lado, desdobrou-se um modo de produção não-capitalista, mas escravagista. Portanto, eventos [*événements*] de uma notável analogia, mas se passando em ambientes históricos diferentes [*milieux historiques différents*], levaram a resultados totalmente dispares. Estudando

[30] Podemos tranquilamente traduzir a palavra inglesa *mob* pela palavra **turba** que, não à toa, conserva a mesma conotação de "grupo desordeiro, bagunçado", veja o derivado de **turba**, **turbulência**, corrente em nossa língua portuguesa.

> cada uma destas evoluções à parte e em seguida as comparando, facilmente se encontrará a chave deste fenômeno, mas jamais se chegará nela com a chave-mestra de uma teoria histórico-filosófica geral, em que a suprema virtude consiste em ser supra-histórica. (MARX, 1985, p. 117)

Contrariamente a uma "teoria histórico-filosófica geral" cuja "suprema virtude", zomba Marx, é a de ser "supra-histórica" (*qua* a-histórica), é preciso dar conta do **conjunto** [*ensemble*] *de* **condições reais**, os quais, neste exemplo de analogia, aparecem melhor delineados como **ambientes históricos diferentes** [*milieux historiques différents*], os quais circunscrevem, de fato, **eventos** diferenciando-os, mesmo que analiticamente estes portem certos elementos análogos. Ademais, neste mesmo exemplo de Marx, as **formas** são consideradas sob tais condições reais e somente por tais condições reais que se pode devidamente conceber o que se passa ou o que se passou com certa formação social e através de seu estudo. Então, somente através das condições reais de cada caso, de cada formação social em análise, pode-se compará-las e responder como elas produzem tal resultado ou efeito histórico e não outros e como elas desenvolvem-se para tal forma e não outra. Não resta dúvidas que Marx afasta totalmente a **teleologia** da **história**, mas que também preserva a categoria de ***processo*** na análise das formações sociais pelo **desenvolvimento do conjunto de condições reais**, então, como **processo de produção de formas** a partir do **desenvolvimento do conjunto de condições reais** (das **circunstâncias dadas**, dos **ambientes históricos diferentes**).

Althusser captou isso que escapou a muitos marxistas e captou com grande auxílio de Lênin e por isto lança incisivamente a tese do *procès sans Sujet ni Fin(s)*, tese com impacto político e de grande polêmica, porém com bastante justeza também teórica. E, mesmo que questões possam ser soerguidas a partir dela, ela desempenha o papel de um marco, o qual se pensa "entorno de" e "a partir de". É certo que, na prática filosófica, há acertos de contas, mas, como **filosofia é** - seguindo a instigante definição de Althusser - **em última instância luta de classes em teoria**, tais acertos de

contas se passam noutro **campo de batalha**, na ideologia, e não no terreno científico inaugurado por **O Capital**. Do ponto de vista científico e analítico do que concretamente ***há***, é uma vanidade discutir com Hegel *et alii*; deste ponto de vista, em geral, é uma vanidade discutir no domínio ideológico-discursivo da prática filosófica.

Referências

ALTHUSSER, L. **Pour Marx**. Paris: La découverte, 2005.

ALTHUSSER, L. **Lénine & la philosophie suivi de Marx & Lénine devant Hegel**. Paris: Maspero, 1972.

ALTHUSSER, L. **Réponse à John Lewis**. Paris: Maspero, 1973.

ALTHUSSER, L. "Sur Feuerbach". In.: **Écrits philosophiques et politiques**. Tome II. Paris: Éd. STOCK/IMEC, 1997.

ALTHUSSER, L. **Écrits philosophiques et politiques.** Tome II (poche). Paris: STOCK/IMEC, 1997.

ALTHUSSER, L. **Écrits sur la psychanalyse.** Paris: Stock/Imec, 1993

ALTHUSSER, L. **Lettres à Franca.** Paris: Stock/Imec, 1998.

BALIBAR, É. **La philosophie de Marx.** Paris: Éd. La Découverte, 2001.

DELEUZE, G. **La logique du sens.** Paris: Éditions de Minuit, 1969.

DELIGNY, F. Lettre: Deligny à Althusser, le 7 août 76. **Cahiers de l'Immuable**/3, Recherches, n°24, nov. 1976.

DELIGNY, F. **Les Enfants et le silence**. Paris: Galilée/Spirali, 1980.

DELIGNY, F. **Œuvres**. Paris: L'Arachnéen, 2007.

DERRIDA, J. **De la Grammatologie.** Paris: Les Éditions de Minuit, 1967.

DERRIDA, J. **Of Grammatology.** Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: John Hopkins University Press, 1997

DERRIDA, J. **La dissémination.** Paris: Éditions du Seuil, 1972.

DOLAR, M. Beyond Interpellation. **Qui parle**, vol. 6, n° 2, pp. 75-96, 1993.

FEUERBACH, L. **Manifestes Philosophiques**. Traduit de l'allemand par Louis Althusser. Paris: PUF, 1960.

FREUD, S. **Moisés e o Monoteísmo.** In.: Obras Completas, vol. 19. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HEGEL, G. W. F. **Phänomenologie des Geistes** In.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 2. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015a.

HEGEL, G. W. F. **Wissenschaft der Logik** In.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 3. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015b.

HEGEL, G. W. F. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)** In.: Hauptwerke in sechs Bänden, Band 6. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2015c.

LACAN, J. **Écrits I**. (poche) Paris: Éditions du Seuil, 1999.

LEBRUN, G. **L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche.** Paris: Éditions du Seuil, 2004.

LÉNINE, V. I. **Cahiers sur la dialectique de Hegel**. Nouvelle édition revue. Traduit du russe par Henri Lefebvre et Norbert Guterman. Paris: Gallimard, 1967.

LÊNIN, V. I. **O Desenvolvimento do Capitalismo na Rússia.** São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MACHEREY, P. **Hegel ou Spinoza.** Paris: Éd. La Découverte, 1990.

MARX, K. Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhange. In.: **MEGA**, Erste Abteilung. Werke, Artikel, Entwürfe. Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1975.

MARX, K. Karl Marx devant le tribunal de M. Joukowski. In.: **MEGA**, Band 25. Berlin: Dietz Verlag, 1985.

MARX, K. Le Capital. In.: **MEGA**, Band 7. Berlin: Dietz Verlag, 1989.

MARX, K. Ad Feuerbach. In.: **MEGA**, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1998.

MORFINO, V. **Genealogia di un pregiudizio**. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx. Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag, 2016

ZIZEK, S. **The Sublime Object of Ideology**. London/New York: Verso, 1989.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656865

Sujeto revolucionario comunitario: fortaleciendo sociedades post-capitalistas

David Barkin[1]
Alejandra Sánchez Jiménez[2]

Resumen: La esperanza del sujeto revolucionario proletario, que prevaleció durante el siglo XX, se evaporó como resultado de las debilidades de las organizaciones sociales para hacer frente a múltiples crisis que proliferaron en el ambiente de posguerra, dejando en total incertidumbre la posibilidad de cambio revolucionario. Este documento examina el potencial de actores revolucionarios casi olvidados, colectivamente organizados e involucrados deliberadamente en procesos de transformación social y productiva, con un reclamo legítimo de sus territorios, cuyas actividades los involucran en procesos para consolidar una estructura diferente de sociedad, en los márgenes del sistema capitalista global. Las comunidades campesinas e indígenas de las Américas se están reuniendo conscientemente para reestructurar sus organizaciones y formas de gobierno, tomando el control de sus territorios que han reclamado por generaciones. También están reorganizando la producción para generar excedentes, reuniendo a sus miembros para aprovechar recursos subutilizados y para mejorar el nivel de vida y asegurar la conservación y restauración del medio ambiente. Estas comunidades no están operando de manera aislada. Coordinan actividades, comparten información y crean alianzas. Cientos de millones de personas participan en estos movimientos, ocupando mucho más de una cuarta parte de la superficie terrestre del mundo. Estas condiciones representan un enorme potencial para innumerables formas de trasformación social y ecológica, consolidando mundos y sociedades post-capitalistas.

Palabras clave: sujeto revolucionario. colectivo. comunidad. transformación social. sociedades post-capitalistas.

[1] Professor Titular de Economia na Universidad Autonoma Metropolitana da Cidade do México (Campus Xochimilco). Email: barkin@correo.xoc.uam.mx.

[2] Doutoranda em Ciências Econômicas na Universidad Autónoma Metropolitana

Sujeito revolucionário comunitário: fortalecendo sociedades pós-capitalistas

Resumo: A esperança que prevaleceu durante o século XX quanto a um sujeito revolucionário proletário se evaporou como resultado da incapacidade das organizações sociais de fazer frente às crises múltiplas que se proliferaram no ambiente pós-guerra, abandonando a possibilidade de transformação revolucionária à total incerteza. Este artigo examina o potencial de atores revolucionários quase esquecidos, atores que estão coletivamente organizados e deliberadamente envolvidos em processos de transformação social e produtiva, que reivindicam legitimamente seus territórios e cujas atividades os envolvem em processos para consolidar uma estrutura diferente de sociedade nas márgens do sistema capitalísta global. As comunidades campesinas e indígenas das Américas estão conscientemente se reunindo para reestruturar suas organizações e suas formas de governo, tomando o controle dos territórios que são seus e que têm reclamado para si há gerações. Também estão reorganizando a produção para gerar excedentes, reunindo seus membros para aproveitar recursos subutilizados e para melhorar o nível de vida e assegurar a conservação e a restauração do meio ambiente. Essas comunidades não estão operando de maneira isolada. Coordenam atividades, compartilham informações e criam alianças. Centenas de milhões de pessoas participam desses movimentos ocupando muito mais que um quarto da superfície terrestre do mundo. Essas condições representam um enorme potencial para inúmeras formas de transformações socias e ecológica, consolidando mundos e sociedades pós-capitalistas.

Palavras-chave: sujeito revolucionário. coletivo. comunidade. transformação social. sociedades pós-capitalistas.

Communitarian revolutionary subject: strengthening post-capitalist societies

Abstract: The hope for a unique revolutionary actor in the XX Century evaporated as a result of the weaknesses of social organizations in the face of the multiple crises that proliferated in the post-war era, generating doubts about the possibility of revolutionary change. This paper examines the potential of an almost forgotten group of revolutionary actors – collectively organized and deliberately involved in processes of social and productive transformation with a legitimate claim to territory – whose present-day activities involve them in concerted processes to consolidate a different social structure on the margins of the global capitalist system. Indigenous and peasant communities throughout the Americas are self-consciously restructuring their organizations and governance structures, taking control of territories they claimed for generations. They are also reorganizing production to generate surplus, assembling their members to take advantage of underutilized resources and peoples' energies for improving their ability to raise living standards and assure environmental

conservation and restoration. These communities are not operating in isolation. They coordinate activities, share information, and build alliances. Hundreds of millions of people are participating in this growing movement; they occupy much more than one-quarter of the world's land area. There is great potential for others to join them, expanding from the substantial areas where that are already operational, transforming societies and ecosystems, consolidating post-capitalist societies.

Keywords: revolutionary subject. collective. community. social transformation. surplus.

1. Introducción

El modelo del sistema económico mundial es promovido como el ideal del desarrollo y del crecimiento para llevar a la sociedad a mejores niveles de bienestar y de calidad de vida. Esta visión promete igualdad, justicia y libertad a través del mercado capitalista globalizado. Sin embargo, sus relaciones sociales y productivas están generando contradicciones insuperables. Basado en la ideología occidental del individualismo y racionalidad e impulsado por poderosas fuerzas políticas y económicas, está tratando de forzar a todos los pueblos y sistemas productivos en asumir una lógica que conduzca a la acumulación de capital privado, transformando los "recursos" naturales y a las personas en mercancías. En el proceso, está borrando la extraordinaria diversidad de sociedades y culturas que sobrevivieron a través de los siglos y siguen intentando florecer. Cada vez la producción capitalista está exigiendo nuevos espacios para la acumulación de capital, generando una mayor desigualdad, acentuando la crisis ambiental, y amenazando la producción futura de alimentos, el suministro de agua potable y la vida misma. En este contexto, vale la pena preguntarse: ¿Existen procesos políticos capaces de responder a las actuales crisis sociales, económicas y ambientales?; ¿Cómo se manifiestan los procesos de transformación social?; y, ¿Quiénes podrían ser los actores de estas transformaciones?

No todas las sociedades se han identificado con la quimera del progreso que se plantean a partir de la globalización. Por ello, muchos pueblos se han declarado en contra del dominio "neoliberal" y han emprendido diversos esfuerzos para

contrarrestar los efectos adversos del sistema capitalista. En este trabajo, nos enfocamos en los grupos sociales que, habiendo resistido por generaciones el saqueo, la exclusión y a menudo las terribles consecuencias de su integración a las instituciones sociales y productivas del capitalismo, hoy día alzan la voz para implementar nuevos procesos de transformación social, productiva y política en numerosos espacios. Este análisis está firmemente arraigado en una creciente preocupación por la crisis ambiental que está provocando el modelo prevaleciente (MEADOWS et al., 2004) y el creciente reconocimiento de que hay innumerables grupos indígenas y campesinos que crean sociedades alternativas, donde las personas pueden disfrutar de mejoras en su calidad de vida mientras asumen la responsabilidad de conservar los ecosistemas de los que todos dependemos (BERKES, 2017).

Muchas comunidades indígenas y campesinas, incluidas algunas con las que estamos colaborando, se declaran "antisistémicas" en el sentido de que están generando procesos sociales y políticos que desafían la lógica del capitalismo. Estas comunidades son actores importantes en los movimientos internacionales para enfrentar las crisis económicas y ambientales actuales. Su característica fundamental es su relación con la tierra. La connotación histórica en la naturaleza de la lucha de clases (PETRAS; VELTMEYER, 2001) y la identidad política de sus movilizaciones (ALVÁREZ et al., 1998; ESTEVA 1999) es inseparable (BARTRA; OTERO, 2005). La importancia de su potencial puede ilustrarse por el hecho de que estas comunidades ocupan un espacio extraordinariamente amplio a nivel mundial. Investigación reciente muestra que "los pueblos indígenas manejan o tienen derechos de tenencia sobre más de una cuarta parte de la superficie terrestre del mundo y manejan alrededor del 40% de todas las áreas protegidas y paisajes ecológicamente intactos" (GARNETT et al., 2018, p. 369). Asimismo, al adoptar enfoques innovadores para la (re)organización social, la producción y la gestión ambiental, ofrecen soluciones prácticas de las que pueden aprender otros grupos sociales, tanto en áreas urbanas como rurales.

Mientras forjan sus propios caminos hacia el bienestar social, demuestran la capacidad por aprender tanto del análisis marxista del cambio, como del llamado anarquista a la acción directa sobre las barricadas (HARVEY, 2017). Estas sociedades lideran el camino de nuevas rutas para el progreso social, formulando estrategias para mejorar su calidad de vida, controlar sus sistemas productivos, defender sus territorios y conservar su patrimonio natural. Estos enfoques les permiten generar excedentes y distribuirlos para beneficio individual y colectivo, creando una nueva "capacidad social" que los está transformando en "sujetos comunitarios post-capitalistas".

2. La *comunidad*: El soporte colectivo del sujeto post-capitalista

La construcción de alternativas conduce a la posibilidad de una transformación económica, política, social y ecológica. Nuestro análisis se basa en la historia de muchas sociedades indígenas y campesinas de América Latina, quienes generalmente poseen cosmovisiones que emergen de sus raíces indoamericanas. Estas cosmovisiones consisten en sistemas complejos de creencias, valores y tradiciones, que abarcan las siguientes características: **1)** el equilibrio de las relaciones sociedad-naturaleza, que genera una mayor responsabilidad ambiental; **2)** la visión comunitaria de la propiedad que conlleva al cuidado y uso del patrimonio natural bajo determinación colectiva sin que implica derechos de su enajenación; **3)** la organización del trabajo comunitario, que refiere a una redefinición del trabajo, no vinculado a la valorización capitalista; y, **4)** la democracia participativa, que involucra estructuras distintas de gobernanza, participación y responsabilidad colectiva (HUANACUNI, 2010; BENOA, 2016).

La integración de su cosmovisión implica una redefinición constante de sus identidades, una resignificación de su patrimonio cultural de acuerdo con las condiciones actuales (BARKIN; LEMUS, 2015). Esto es, personas que van más allá de una herencia histórica para transformar su identidad colectiva, conservando ciertas características de su cultura que resultan funcionales y desechando

las que no lo son; en especial, las comunidades conservan el conocimiento vinculado a la relación sociedad–naturaleza (WOLF, 1987). La construcción de estos conocimientos es lo que les permite **fortalecerse como colectivo** (es decir, reafirmar su conciencia colectiva), generando nichos de sustentabilidad y justicia social.

Sus sistemas productivos no son arcaicos como a menudo supone el pensamiento económico convencional. Las comunidades tienen grandes capacidades (en la lógica de su dinámica social basada en otras racionalidades), pero éstas no son reconocidas ni valoradas en el sistema de mercado globalizado. Estas nuevas estructuras de producción están demostrando ser importantes proyectos sostenibles, combinando el conocimiento ancestral de sus culturas con el de la naturaleza con el uso de diversas tecnologías, técnicas productivas modernas y principios sociales y morales, como la justicia ambiental y social. Esta dinámica resulta más valiosa a medida que se experimentan los cambios climáticos de años recientes.

Para avanzar hacia una sociedad más resistente (creando estos nichos de sostenibilidad), generalmente encontramos cinco principios en estas comunidades: **1)** autonomía, para gobernarse a sí mismos y administrar sus instituciones y territorio; **2)** solidaridad, dentro de la comunidad y con otras comunidades involucradas en procesos similares; **3)** autosuficiencia, en la medida de lo posible, considerando los recursos disponibles y el ecosistema; **4)** diversificación productiva, para proporcionar bienes destinados al intercambio con otras comunidades y obtener productos que no se pueden producir localmente; y **5)** gestión sostenible de los recursos regionales, que requiere la colaboración con otras comunidades en el ecosistema (BARKIN, 2000).

Estas herencias culturales e históricas contribuyen a mantener su existencia, así como a reestructurar sus procesos sociales internos para responder a los desafíos actuales. Asimismo, redefinen su identidad constantemente como resultado de las interacciones con el sistema capitalista; interactúan continuamente con las sociedades de las que forman parte. Conocen y entienden la lógica del sistema económico global, pero sus cosmovisiones

comunitarias crean la oportunidad de mantener relaciones económicas y sociales no capitalistas, limitando sus interacciones con el sistema. En las últimas décadas, estos avances fortalecen su posición política, facilitando decisiones colectivas que fomentan el cambio social. Por otro lado, con el reconocimiento de la importancia de estos desarrollos en el ámbito internacional (Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas de las Naciones Unidas - UNDRIP), sus demandas son cada vez más aceptadas en los sistemas políticos nacionales.

Estos sujetos comunitarios son capaces de cambiar sus contextos, trascendiendo las relaciones capitalistas y su fundamento es la comunidad. "**La comunidad es un proyecto ético que se plantea desde hace tiempo y que actúa como orientación de las transformaciones sociales**" (VILLORO, 2003, pp. 41-42). La comunidad tiene características fundamentales que les dan sentido; algunas de ellas son: **a)** está formada por individuos que se reconocen como parte de una totalidad; **b)** tiene por fundamento el servicio para promover el bien común, resultado de la suma de contribuciones individuales donde la reciprocidad es inherente; **c)** la comunidad no implica la renuncia a la afirmación de la propia identidad personal, ya que la realización plena de cada individuo se alcanza cuando se contribuye al colectivo al que pertenece (por decisión propia y libre); **d)** postula valores comunes respetando la pluralidad y valores individuales; y **e)** promueve el crecimiento de virtudes sociales como la solidaridad y la fraternidad, en donde prevalecen procesos consensuados colectivamente (VILLORO, 2003).

La comunidad es resultado de dos elementos principales: **1)** una trayectoria histórica que abarca desde la colonia (dominación) y etapas de aparente independencia bajo diferentes sistemas de gobernanza (engaño, robo, exclusión y discriminación), y **2)** una cosmovisión fundada a nivel colectivo, en la cual el lenguaje juega un papel fundamental en la formación de una comprensión diferente de la relación de la sociedad-naturaleza (LENKERSDORF, 1998; NATIONS, 2016). En otras palabras, estamos colaborando con sociedades históricamente constituidas en la colectividad: el

bien común prevalece sobre el interés individual. La comunidad establece un contrato social – diferente del Contrato social de Hobbes (1651) – construido y acatado por el colectivo, subsumiendo al individuo a las decisiones y voluntad de la comunidad (VILLORO, 2003). Este contrato social implica unidad entre los miembros de la sociedad, en contraste con la individualidad característica que prevalece en las sociedades occidentales.

En resumen, la comunidad es un proyecto de vida colectiva, vinculado a nuevas formas de praxis social y política: otras realidades, otras racionalidades (BARKIN, 2012). La conjugación de estas praxis se presenta como creadora de nuevas relaciones de producción, destinadas a mejorar el bienestar comunitario e individual. Estas expresiones de organización no son nuevas; por el contrario, son producto de generaciones de resistencia, durante las cuales los valores colectivos fueron modificados y reconfigurados, a la vez son reafirmados por costumbre y tradición. Como parte de esta evolución, "ser indígena" se ha convertido en un tópico importante para el éxito de sus movimientos, la aceptación de sus demandas sociales y la forja de alianzas, así como la transformación de su espacio económico, político, social y ecológico.

Hoy día, las comunidades están consolidando sociedades basadas en una lógica diferente, en espacios que ocupan dentro del sistema global. Se encuentran bien informados sobre las críticas epistemológicas que cuestionan el sistema dominante y su modelo de desarrollo y las propuestas para realizar investigaciones y sistematizar información sobre sus experiencias están creciendo en todo el mundo (KOVACH, 2009; WILSON, 2009; SMITH, 2011; 2012). Parte de sus estrategias están destinadas a comprender e implementar programas para el progreso local y regional (BARKIN; LEMUS, 2015), considerando sus visiones colectivas y la justicia ambiental. Este es el contexto en el que nace el sujeto revolucionario comunitario.

3. La acción transformadora del sujeto comunitario

El potencial de transformación social del sujeto revolucionario comunitario subyace en su **capacidad social** para fortalecer y profundizar de manera continua su organización. Esta capacidad social se forja a partir de los recursos intangibles que las comunidades poseen y que son dirigidos a través de acciones consensuadas para establecer estrategias que consoliden su bienestar (BARKIN et al., 2011). Son los atributos que las comunidades ponen en práctica a través de sus cosmovisiones; como principios de reciprocidad, ayuda mutua y redes de apoyo que conllevan a la cohesión social y al beneficio comunitario. Bajo este contexto podemos hablar de "actitudes colectivas", que se entienden como

> **disposiciones, comunes a los miembros de un grupo,** [...]**, que se expresan en creencias sobre la sociedad de acuerdo con preferencias y rechazos e impulsan comportamientos consistentes con ellas.** [...] **implican la adhesión a ciertos valores y el rechazo de situaciones que no permiten realizarlos.** (VILLORO, 1992, p. 278)

La capacidad social permite movilizar los recursos para alcanzar objetivos establecidos colectivamente. Por un lado, estas necesidades se basan en la visión de la comunidad y no en las determinadas por el mercado; y, por otro lado, implica incorporar la economía dentro de la sociedad; en otras palabras, un proceso económico que se subsume a las necesidades de la sociedad más que del mercado (POLANYI, 2003).

Esto implica repensar las nociones de progreso, desarrollo y calidad de vida, basadas en los sistemas de valores y principios colectivos de las comunidades, pues en ellas se desarrollan otros significados de bienestar, basados en dimensiones cualitativas e intangibles (en lugar de medidas cuantitativas). Así, esta transformación social refleja la consolidación de las comunidades como órganos de gobierno capaces de negociar con las instituciones

del Estado-nación de las que forman parte. En las siguientes secciones, se examinan algunos elementos que son fundamentales para esta transformación social, elementos que crean la capacidad social del sujeto revolucionario comunitario.

3.1 Gesti*ón territorial de* los sistemas productivos

La base del sustento económico de este tipo de sociedades es su territorio, considerado como un bien común, resultado de su apropiación colectiva, por lo que no se concibe como una mercancía, sino como dador de vida (*Pachamama* o Madre Tierra). El fuerte arraigo al territorio se manifiesta a través de la relación (armoniosa) compartida con el medio natural; se trata del lugar que encapsula historia, cultura, organización social y naturaleza, por lo que tiene una fuerte relación con la construcción de la identidad colectiva (espacio socialmente construido). El territorio abarca mucho más que un espacio biofísico, es un espacio social, político, cultural, espiritual, económico, que da "signo y significado" al colectivo (MARTÍNEZ LUNA, 2003). Esto implica que sus sistemas productivos se definen respecto al vínculo que tienen con la naturaleza, cuidando los recursos naturales, incluido el compromiso de conservar sus recursos naturales y promover su restauración. Si las comunidades tienen la capacidad de controlar y gestionar sus territorios, entonces pueden perfeccionar las estructuras de sus sistemas productivos y sociales.

El territorio es una estructura organizativa para la existencia de estas sociedades. En muchos casos, ha sido objeto de luchas y conflictos por su defensa; luchas que se han intensificado en últimos tiempos debido a la forma de expansión del capital. En sentido estricto, las comunidades indígenas y campesinas deben tener un control total sobre el territorio en el que habitan. Sin embargo, el Estado, en complicidad con los poderosos intereses económicos, a menudo trata de imponer decisiones sobre su uso.

Favoreciendo al capital, se están otorgando muchas nuevas concesiones para la explotación de los "recursos" naturales. En algunos casos, el Estado ha reconocido legalmente la propiedad

colectiva del territorio por parte de las comunidades; no obstante, aunque en México existen figuras legales como el ejido y la propiedad comunal reconocida para los pueblos nativos, la Constitución otorga al Estado la autoridad para determinar el uso del agua y todo que se encuentra en el subsuelo. Sin embargo, las comunidades indígenas insisten en reclamar sus derechos, como lo reconoció el Estado mexicano con su adhesión al Convenio 169 de la OIT que exige el "consentimiento previo e informado" de todos los proyectos en sus territorios. Como en otros países, éste es un punto importante de contención, que a veces se resuelve mediante la negociación, pero a menudo conduce a la violencia en la medida que los intereses privados intentan imponer su poder. Este es el caso, por ejemplo, en Ecuador y Brasil, donde los pueblos de la Amazonía continúan sufriendo grandes invasiones y asesinatos y en Honduras, donde un líder mundialmente reconocido fue brutalmente asesinado (ARSEL, et al., 2016). Para procesar estas demandas y defenderse, las comunidades están construyendo alianzas, redes de apoyo, procesos educativos sobre temas legales y, sobre todo, estrategias de negociación política para reforzar una gestión territorial efectiva para sus organizaciones (BOYCE et al., 2007; TOLEDO y ORTIZ ESPEJAL, 2014).

3.2 Gestión de excedentes

Con la consolidación de estas nuevas formas de organización, las comunidades están consolidando actividades productivas, al mismo tiempo que identifican y movilizan sus recursos disponibles para el beneficio colectivo. Como consecuencia, están produciendo "excedentes económicos" que les ofrecen una mayor capacidad para atender sus necesidades. Estas nuevas formas de excedente a menudo no solo asumen una forma cuantitativa convencional (monetaria), sino que también, y quizás más importante, incluyen muchos recursos materiales y sociales que el mercado "no valora"; como saberes, habilidades, trabajo voluntario y herramientas y espacios compartidos. La gestión colectiva para la producción y gestión de estos excedentes profundiza la capacidad social de la

comunidad. Existe una dimensión intangible en este proceso de generación, apropiación y uso que refleja los valores y principios de la comunidad, en lugar de los definidos por la dinámica del mercado.

Desde una perspectiva analítica, la generación de excedentes comienza descartando la fuerza de trabajo definida como una mercancía en el análisis marxista tradicional o en el mercado. En la mayoría de las comunidades implica movilizar el potencial productivo de sus miembros a través del trabajo voluntario o solidario (por ejemplo, la "mano vuelta" y el "tequio" en algunas comunidades indígenas mexicanas), que son formas de trabajo no mediadas por el salario, basadas en la reciprocidad y la cooperación. A estas actividades, podríamos agregar las de liderazgo y administración comunitaria, así como las tareas de cuidado (educación, atención médica, servicios sociales, etc.) que normalmente se atribuyen a las mujeres, pero que a menudo también se gestionan colectivamente. Un componente esencial es la reconsideración del papel de la mujer en la sociedad, pues es un factor que históricamente ha sido descuidado y denigrado en el mercado (WRENN; WALLER, 2017). Esto es similar a aprovechar el excedente potencial de Paul Baran (1958a, 1958b) para el análisis del crecimiento económico, pues son valores que no se tienen en cuenta en la organización capitalista de la sociedad (GIBSON-GRAHAM, et al., 2013).

Un elemento crucial en la apropiación de estos recursos es el control social en la toma de decisiones; esto es, el ejercicio de la propiedad y la responsabilidad colectiva sobre los principios de reciprocidad y ayuda mutua. Aunque parte del excedente se distribuye individualmente para satisfacer necesidades particulares y recompensar los esfuerzos individuales, el proceso de toma de decisiones colectivas sobre su distribución es uno de los pilares sobre los que las comunidades mantienen su autonomía. En general, observamos que los criterios para generar y distribuir el excedente se evalúan directamente en términos del fortalecimiento de la vida comunitaria, al tiempo que responden a diversas necesidades sociales, económicas y ecológicas.

Esta forma de movilización de excedentes es vital para comprender el cambio social, ya que socava la centralidad del mercado. En su lugar, existe un sistema de planificación de la producción, gestión de fondos excedentes y un sistema para asignar recursos a áreas que benefician a la sociedad. Refleja las decisiones colectivas para dirigir los recursos excedentarios, donde la movilización del excedente también depende de la capacidad social para organizar el trabajo, el proceso productivo, los intercambios y la gestión sostenible de los recursos naturales. En otras palabras, se trata también de una capacidad política (autonomía, autogestión, poder de negociación).

Cabe destacar que una dimensión significativa del uso de excedentes se encuentra en su impacto ecológico, ya que desde hace tiempo las comunidades han emprendido diversas estrategias para enfrentar los desafíos ambientales. En todo el continente americano (y en otros lugares) se enfrentan amenazas creadas por "proyectos de muerte" (como se les llama), como los megaproyectos transnacionales en minería, energía hidráulica y eólica, así como por el acaparamiento de tierra y agua. Es así que en México y en otras partes de América Latina, existen avances en el desarrollo de estrategias administrativas y legislativas para fortalecer las organizaciones sociales comunitarias en la defensa del territorio y los ecosistemas contra tales amenazas (CARCAÑO, 2013; PETRAS; VELTMEYER, 2014; ARMENTA, 2016).

3.3 Posición política

Las comunidades no pueden implementar programas de transformación social por sí mismas. Aunque muchas de estas sociedades tienen fuertes raíces históricas y culturales que son la fuente de su fuerza y cohesión interna, su capacidad es limitada para resistir a las poderosas instituciones que los estados nacionales han organizado contra ellas. Frente a esta confrontación desigual, muchas comunidades en las Américas están forjando alianzas con organizaciones internacionales no gubernamentales y algunos organismos internacionales oficiales, para procesar sus demandas

de autogobierno y otras formas de autonomía. Esta capacidad de resistencia se ve reforzada considerablemente por la ratificación de los acuerdos internacionales por parte de sus gobiernos, como el Convenio 169 y la UNDRIP, mencionados anteriormente.

El sujeto revolucionario comunitario debe desarrollar una posición política que promueva estrategias y proyectos más amplios, reforzados mediante la implementación de los cinco principios mencionados anteriormente. Considerando las limitaciones de la acción política dentro del sistema capitalista, la capacidad de acción del sujeto revolucionario comunitario se basa en su capacidad para ejercer un grado creciente de autonomía, a través del control sobre sus territorios y sus excedentes. Cuando el Estado reconoce su capacidad de autogestión (marco legal), las comunidades adquieren una mayor capacidad de transformación social.

Las movilizaciones sociales que surgieron en México y América Latina en las últimas décadas están jugando un papel crucial en la generación y expansión de esta capacidad. Las comunidades se unen en redes nacionales e internacionales para crear alianzas regionales que refuerzan sus reclamos como comunidades individuales. En particular, la defensa del territorio y las demandas para proteger sus ecosistemas fueron desencadenantes de estas estrategias de organización política. En México, estas agrupaciones nacionales incluyen la "Red Mexicana Afectados por la Minería" (REMA - Chiapas, México), el "Movimiento Mexicano de Afectados por las Presas y Defensa de los Ríos" (MAPDER), la "Organización de la Sociedad Civil 'Las Abejas De Acteal'" (Las abejas de Acteal) y el "Congreso Nacional Indígena" (CNI).

El sujeto revolucionario comunitario es consciente del **poder** que posee cuando la capacidad social le permite gozar de un sistema de gobernanza autónomo, control pleno del territorio y la gestión sobre sus excedentes. Sin embargo, estos sujetos revolucionarios no buscan tomar el poder del estado (a través de procesos violentos o electorales); más bien se están centrando en el ejercicio del **poder popular** (VERGARA-CAMUS, 2009) y el **poder social** (TOLEDO,

2015). El primero se refiere a la organización colectiva que ejerce su reclamo por el control (ampliado) del territorio; por lo tanto, este poder se consolida en las comunidades indígenas y campesinas, siendo diferente de la concepción tradicional del poder centrada en el Estado. Este poder popular emerge de procesos de lucha (tanto internos como externos), consolidados por el apoyo de las asambleas locales. Por el contrario, el poder social es el resultado de un proceso emancipatorio para reconstituir el tejido social y restaurar el entorno natural; así como recuperar y "modernizar" las culturas dominadas, excluidas y explotadas de los mundos periféricos. Es una fuerza que emerge de manera independiente y autónoma de la sociedad civil, buscando distanciarse del Estado y el capital (TOLEDO, 2015, pp. 144-145). Este poder social se materializa en proyectos alternativos desarrollados por grupos organizados que incluyen comunidades, cooperativas, sindicatos y asociaciones, entre otros.

La incapacidad de los Estados-nación para ejercer su soberanía ante las presiones corporativas y políticas internacionales para otorgar concesiones de inversión (actividades extractivas u otros "megaproyectos") desacredita aún más la posibilidad de un cambio social radical desde el Estado. Por el contrario, la capacidad y el derecho a gobernar espacios locales avanza en todo el continente americano, lo que refleja un paso importante hacia la construcción de nuevas relaciones sociales basadas en el reconocimiento de la dignidad humana y el abandono de las relaciones subordinadas. El avance y evolución de los acuerdos internacionales que protegen los derechos indígenas y sus reclamos como garantes de la biodiversidad, están demostrando ser una poderosa herramienta contra las incursiones del capital. Esta experiencia está bien documentada en una literatura creciente sobre experiencias concretas de las comunidades y sus alianzas (GONZALES; GONZÁLEZ, 2015).

4. Algunas expresiones de la transformación social del sujeto comunitario

Hoy día existen muchos matices de lo que puede llamarse revolucionario, pero la forma en que puede manifestarse es un problema complejo y muy debatible. La visión tradicional de una revolución violenta contra la represión del Estado está siendo reevaluada mediante análisis detallados que documentan el potencial revolucionario de las "luchas en la cotidianeidad" (SCOTT, 1985), la negociación política y la reconciliación (BORRINI-FEYERABEND et al., 2007). La crisis de la política revolucionaria ha llevado a nuevas formulaciones de la trasformación social, basadas en la **resistencia** y la **rebeldía**, que han obtenido gran importancia en las últimas décadas (BASCHET, 2012), pero son más complejas de definir respecto al concepto de "revolución". Consideramos que una expresión revolucionaria incluye acciones que involucran importantes transformaciones sociales en contextos definidos, incluidos cambios fundamentales en la dinámica social de las estructuras sociales y productivas, la vida política y la conservación ecológica. Con frecuencia, esto implica desconocer las iniciativas del capital y del Estado para determinar niveles de autonomía o capacidad de administrar los territorios. Neil Smith, basándose en el célebre historiador anticolonial C.L.R. James, definió la revolución y la describió proféticamente como "un ladrón que llega en la noche", y agregó que "si el asalto va a ser al capitalismo, el ladrón necesita venir con algunas herramientas". Estas herramientas son ideas intelectuales, la imaginación sobre otros mundos posibles y nuestros propios cuerpos humanos. Pero las herramientas más importantes son las organizaciones sociales y políticas para un futuro más humano (SMITH, 2010).

Históricamente, muchos analistas caracterizaron a los movimientos indígenas latinoamericanos desde los 500 años de colonización hasta el establecimiento del sistema neoliberal como "resistencias". Pero la existencia de cientos de culturas, junto con sus lenguas y cosmovisiones (sistemas de creencias) está trascendiendo esta **cultura de la resistencia** (BONFIL BATALLA,

1987), convirtiéndose en una demanda para el reconocimiento de sus estilos de vida heredados. En la transición de su papel en la sociedad y en el contexto global, estos pueblos reclaman un nuevo lugar en el orden mundial, y con él, en los Estados-nación que habitan. Estos sujetos revolucionarios son las comunidades indígenas, rurales y campesinas involucradas en la formulación de estrategias para resistir la racionalidad económica del mercado globalizado, agregando dimensiones éticas, morales y culturales de sostenibilidad, lo que demuestra que sus actividades son parte de procesos de apropiación social de la naturaleza con responsabilidad ambiental (BARKIN, 2018a, pp. 485-497); al mismo tiempo que generan excedentes para mejorar su calidad de vida y la conservación de sus ecosistemas.

La resistencia está relacionada con la rebeldía, asumiendo múltiples formas y expresiones, para demostrar su rechazo al sistema dominante. Esto implica el uso del "poder desde abajo", en contraste con la revolución clásica que busca conquistar el poder del Estado para la transformación social. Es así que la rebeldía conlleva la organización social para transformar el contexto de los que están abajo (BASCHET, 2012, p. 7).

Pero estos movimientos sociales van más allá; recientemente el proceso ha sido descrito como "r-existencia", una expresión de importantes trasformaciones en América Latina. Esta categoría ofrece una nueva perspectiva de la emancipación y la construcción de la sostenibilidad. Sus luchas están legitimando los derechos de los pueblos a sus territorios ancestrales, frente a las políticas de apropiación y transformación de la naturaleza que aceleran la expansión de la economía global. Es así que la distribución de los beneficios de la reapropiación de la naturaleza y la tecnología no es el problema central; sino más bien, la "r-existencia" de estas poblaciones tradicionales, que tiene como objetivo consolidar organizaciones sociales renovadas, así como nuevas formas de organizar la sociedad y asegurar su respeto por la naturaleza (PORTO-GONCALVES, 2009).

Podría parecer que los movimientos sociales indígenas y campesinos simplemente se oponen a la expansión capitalista.

Sin embargo, nuestra propuesta sugiere que están encontrando formas de mejorar su calidad de vida dentro de sus organizaciones sociales, reapropiándose de su identidad en el proceso (lenguaje y conocimiento ancestral de los abuelos). Esta "**r-existencia**" implica rescatar saberes y conocimientos ancestrales, así como su reinvención, conjuntando conocimiento científico y nuevas formas de resolución de problemas, con el fin de lograr permanecer en sus territorios en equilibrio social y ecológico (RODRÍGUEZ, 2010; BEAUCAGE, 2012; EZLN, 2015).

5. Aterrizando el análisis

Los proyectos alternativos a que nos referimos abarcan diversas iniciativas sociales. Estas propuestas integran acciones para proteger el medio ambiente y su biodiversidad a la vez que enriquecen las habilidades y saberes heredados con aquellos conocimientos que se adquieren en la praxis social. Un área importante para la movilización yace en la gestión del agua; en México y en otras partes de América Latina, encontramos importantes experiencias en el uso y cuidado del agua que se remontan a los sistemas de riego construidos en el período anterior a la conquista (PALERM, 1973; PALERM, 2010); incluso hoy día, destacan las innovaciones de las nuevas tecnologías que son apropiadas por las comunidades (BARKIN, 2001). Del mismo modo, durante el último medio siglo las acciones decidas de los campesinos obtuvieron una reputación mundial por sus excelentes prácticas de manejo forestal, al combinar mecanismos para mejorar la salud de los bosques con nuevas estrategias de tala, lo que contribuyó a su bienestar y cohesión social (STEVENS et al., 2014; OLDEKOP et al., 2019). La diversificación de las actividades productivas es más evidente de estos grupos con el paso del tiempo, en la medida que comienzan a hacerse cargo de actividades que anteriormente pertenecían al gobierno o al sector privado negándoles a los comuneros alguna participación en los beneficios (por ejemplo, turismo ecológico y cultural, producción artesanal y prácticas agroecológicas) (TOLEDO; ORTIZ ESPEJEL, 2014; SILVA RIVERO et al., 2017; TOLEDO; BARRERA BASSOLS, 2017).

Quizá las transformaciones de mayor alcance implican la importante comprensión de la diversidad biológica y cultural como patrimonio para mejorar el bienestar de la comunidad y la gestión ecológica. Cada vez es más evidente que los conocimientos y habilidades que poseen las comunidades campesinas e indígenas constituyen un legado importante, con potencial para resolver algunos de los problemas ecológicos, climáticos, productivos y sociales más apremiantes del mundo (BARKIN, 2018a, pp. 512-538). Por ejemplo, un sistema de gestión ambiental bastante innovador, pero cada vez más disputado, es la práctica pastoral masai en Kenia (FARRELL, 2011; AMESCO et al., 2018). Como este, los conocimientos heredados de miles de personas en todo el mundo tienen una importancia extraordinaria para establecer mecanismos que incrementen la producción de alimentos a una escala que garantice la productividad de los ecosistemas, y que estos sean accesibles para los grandes segmentos de la sociedad, donde la organización capitalista no está dispuesta (ni es capaz) a suministrar.

Ahora bien, la organización social campesina más grande del mundo, con 200 millones de miembros, es La Vía Campesina, quien está logrando avances notables en su agenda para la búsqueda de la soberanía alimentaria. Privilegia enfoques agroecológicos a pesar de la considerable oposición de algunas organizaciones internacionales e intereses agrícolas industriales y comerciales (DESMARAIS, 2007; BORRAS et al., 2009; SHATTUCK et al., 2017; SOCLA 2018; VAL et al., 2019; ROSSET, 2019). Del mismo modo, el Consorcio de Áreas de Conservación Indígena y Comunitaria integra una red de organizaciones regionales con decenas de millones de personas en más de 80 países (https://www.iccaconsortium.org) (CALG, 2018). Por otro lado, el Nuevo Movimiento de Reconstrucción Rural en China está fortaleciendo a cientos de comunidades, aumentando la producción e implementando prácticas de conservación ambiental hasta para 200 millones de campesinos (WEN et al., 2012). Abundan los ejemplos de organizaciones y redes que también se encuentran avanzando en esta dirección, como el Movimiento de Trabajadores

sin Tierra (MST) en Brasil (BORSATTO; SOUZA-EZQUERDO, 2019) y el Sistema de Agricultura Natural de Presupuesto Cero en India (ROSSET; KHADSE, 2019). Otras dos experiencias más integrales pero controvertidas, involucran los esfuerzos para crear una región autónoma para el pueblo kurdo (SAED, 2015; FENELON; HALL, 2008) y el movimiento comunal en Venezuela (http://orinocotribune.com/), ambos en condiciones de guerra.

A medida que buscamos más ejemplos de comunidades y pueblos que configuran formas alternativas de reestructurar sus sociedades, aparece una gran cantidad de experiencias (e.g., LÖNNQVIST, 2018; PIMBERT, 2018). Particularmente, dos experiencias mexicanas ofrecen ilustraciones vívidas de profundas transformaciones sociales. La primera, la encontramos en el movimiento zapatista (EZLN) (1994), que es un proceso duradero de construcción comunitaria, reafirmación de identidades indígenas y consolidación de un sistema productivo diversificado. Este movimiento está garantizando mejoras palpables en la calidad de vida de medio millón de personas que viven en los cientos de comunidades de la región; su compromiso con la conservación del medio ambiente también es notable en la actual coyuntura del Estado mexicano, donde existe una continua agresión de baja intensidad. Aunque el EZLN rechazó firmemente los programas gubernamentales del "desarrollo", promovió una alianza nacional indígena al participar en las elecciones presidenciales de 2018; el sistema oficial rechazó esta propuesta, lo que llevó al grupo a reafirmar sus principios fundacionales: no permanecer pasivo bajo el capitalismo, luchar por el poder desde abajo y fortalecer la organización colectiva (ENLACE, 2018; BARONNET et al., 2011).

El segundo ejemplo involucra una región de la Sierra Norte de Puebla, donde cerca de 40,000 campesinos indígenas, organizados en cooperativas (Tosepan Titataniske), están protegiendo su diversidad ecológica y cultural. Dadas las reservas en recursos minerales de la región, el grupo desarrolló una estrategia legal para hacer frente a los emprendimientos de inversión privada, que amenazaban la vida comunitaria y ecológica, al mismo tiempo que se reforzaban sus estrategias sociales y productivas.

Es por ello, que la mejora de la calidad de vida y la protección ambiental están contribuyendo a consolidar la autonomía y las instituciones de gobernanza local (CARCAÑO, 2013; ARMENTA, 2016; LINSALATA, 2017).

Este ensayo fue escrito en México, donde las comunidades están consolidando su capacidad de forjar sociedades autónomas desde abajo. Al profundizar en su capacidad política para construir alianzas y crear redes de apoyo, están modificando los marcos legales para administrar sus territorios y sus recursos. Hay quizá 20 millones de personas viviendo en estos espacios y controlando un tercio del territorio Mexicano. En otras partes de América Latina hay hasta 120 millones de personas que participan en actividades similares, lo que aumenta su capacidad para definir sus objetivos colectivos e implementar estrategias para alcanzarlos. Estas organizaciones ofrecen evidencia tangible de que existen procesos de transformación social, llevadas a cabo por actores comunitarios consolidando las alternativas al desarrollo (ESTEVA et al., 2013; LANG et al., 2018; ESCOBAR et al., 2019).

Algunas de las fortalezas del sujeto revolucionario comunitario subyacen en sus particularidades y en sus conocimientos locales. No obstante, en la construcción de las alternativas, es posible articular sus propuestas, a través de las manifestaciones de su capacidad social, su resiliencia planetaria y la consolidación de la "r-existencia". Esto nos lleva a identificar la gran diversidad de realidades que conforman y nos dan un referente del alcance de sus proyectos hacia la construcción de mundos post-capitalistas. El término **post-capitalista** no se refiere al sentido literal de la palabra, sino que hace referencia a los aspectos fundamentales que conjuntan y caracterizan los procesos de transformación social que apuntan hacia la superación del sistema económico global, desde los contextos locales y regionales. Algunas consideraciones para caracterizar las **sociedades post-capitalistas** son las siguientes (DELGADO, 2017):

a) Las propuestas nacen de sus propios contextos, necesidades y problemáticas específicas contra el sistema global, por lo que no conforman modelos generalizables; es decir, no existen fórmulas ni mecanismos para hacer réplicas exactas de sus proyectos en otros espacios. Las rutas de transición implican cambios profundos, de raíz, y no meros ajustes a lo existente. Son procesos de larga duración, complejos y llenos de incertidumbre, por lo que no se pueden pre-diseñar, copiar e implantar de manera exógena, por ello, requieren de la organización localizada, esto es, una acción territorializada, con sentido de permanencia de largo plazo.

b) En la construcción de sociedades post-capitalistas también se replantea la relación ser humano. Al centrar en las relaciones de producción el valor de uso y no de cambio, demanda la abolición de las asimetrías sociales.

c) Se busca un replanteamiento del poder que sólo puede esperarse desde los pueblos y de su alianza; y en su caso, de los gobiernos (ciudadanos) que genuina y modestamente quieran acompañar dicha apuesta por un futuro justo, pacífico y resiliente.

d) El reto de la ruta en transición para ejercer el poder en un contexto post-capitalista demanda la confluencia y unificación de diversas formas de lucha, el encuentro de lenguajes, conceptos, interpretaciones y en sí de conocimientos.

Otras características fundamentales a considerar:

e) Son sociedades diversas (no son modelos homogéneos) cuya pluralidad de culturas, conocimientos y proyectos conforman una gran gama de alternativas

transformadoras. Dado que se trata de movimientos sociales, implica la existencia de conflictos específicos que motivan su organización colectiva para movilizar sus recursos. En este sentido no son modelos utópicos, ni tampoco idealizaciones de sociedades. La construcción de mundos post-capitalistas conlleva procesos de lucha y confrontación contra las estructuras de poder instauradas desde el Estado y el mercado globalizado.

f) El proceso de transformación es constante y permanente, por lo que no son proyectos terminados. A pesar de que se espera un cambio social a largo plazo, las condiciones ecológicas planetarias demandarán una capacidad extraordinaria de adaptación al cambio climático y sus efectos que se proyectan para futuras generaciones.

g) Las sociedades post-capitalistas ejercen un rompimiento epistemológico fundamental con las posturas teóricas de la ciencia económica ortodoxa convencional. Particularmente, con los paradigmas de racionalidad instrumental y del individualismo metodológico. Esto se aprecia en sus praxis que se enmarcan en otras racionalidades, encaminadas al bien común sobre el individual.

Los procesos que lleva a cabo el sujeto revolucionario colectivo para construir sociedades post-capitalistas implican formas de organización del trabajo que rompen con la relación capitalista de base (trabajo asalariado); cuestionan el paradigma racional e individualista sustituyéndolo por la colectividad y la solidaridad; contraponen el sistema de mercado capitalista contra los sistemas de mercados solidarios que se basan en la cooperación y la reciprocidad; dotan a la actividad económica de dimensiones morales, éticas y políticas, esto es delegar a la sociedad la responsabilidad del rumbo económico y sus consecuencias (reintegrar la economía a la sociedad); y finalmente, sus dinámicas sociales resultan en un mayor cuidado y responsabilidad ambiental.

6. El sujeto revolucionario marxista vs. el sujeto revolucionario comunitario

El enfoque teórico-metodológico de Marx es fundamental para estudiar la revolución y el sujeto revolucionario. Este marco ofrece diversos postulados que dieron forma a la construcción ideológica que motivó las revoluciones del siglo XX, la mayoría de las cuales fueron revoluciones campesinas (la mayoría de los analistas reconocen que este concepto generalmente también incluye a los pueblos indígenas) (WOLF, 1972). En esta última sección, examinamos la distinción entre la conceptualización del sujeto revolucionario de Marx y nuestra propuesta del sujeto revolucionario comunitario.

La tradición marxista aporta elementos importantes para comprender las actuales transformaciones sociales lideradas por las comunidades. Al observar el prefacio de la versión rusa del Manifiesto Comunista en 1882, Engels señaló que la comunidad rural rusa podría ser un punto de partida para una nueva revolución comunista que transitaría de sus formas primitivas de propiedad común, a una forma comunista superior. Esto quedó claro en la carta de Marx a Vera Sassulitch en 1881, abriendo la posibilidad de que coexistieran diferentes formas de organización social, como la comuna de los campesinos rusos, con el sistema capitalista (MARX, 1881).

En este sentido, el pensamiento marxista puede enriquecer nuestra comprensión de la dinámica actual, donde los sujetos están transformando la realidad social, reforzando sus identidades únicas y su capacidad de cambio. David Harvey reconoció esto hace más de veinte años, argumentando que es vital aferrarse a dos principios: **1)** todos los proyectos para transformar las relaciones ecológicas son simultáneamente proyectos para transformar las relaciones sociales, y **2)** la actividad transformadora (laboral) miente en el centro de toda la dialéctica del cambio social y ambiental. Destacó que estas relaciones sociales deben abarcar todo el "espectro de la sociedad". En cuanto a las cuestiones de género de las actividades de reproducción, de lo que sucede en el

espacio vital, así como en el espacio de trabajo, la diferencia grupal, la diversidad cultural y la autonomía local, destacó que merecen una cuidadosa consideración. Asimismo, expone que se requiere seriamente una visión más matizada de la interacción entre las transformaciones ambientales y la sociedad (HARVEY, 1998, p. 27). Este "espectro de la sociedad" se está enriqueciendo con la participación activa de los pueblos rurales, que se han quedado atrás en muchas doctrinas progresistas de décadas anteriores.

Para precisar aún más nuestra contribución, comparamos la posición marxista con nuestra propuesta del sujeto revolucionario comunitario:

• La noción de clases sociales. En el modo de producción capitalista, Marx y Engels definieron dos clases sociales antagónicas emblemáticas: el proletariado y la burguesa (MARX; ENGELS, 1848, cap. 1), cuya relación se encuentra dada por el trabajo asalariado que "enmascara" la explotación. En nuestro caso no proponemos a una clase social, sino a la comunidad indígena o campesina que puede o no, tener la relación capitalista de base, el trabajo asalariado. Es decir, una sociedad específica (no igualitaria) con dinámicas sociales particulares al margen del sistema dominante.

• La conciencia de clase del proletariado surge como una conciencia política; un conocimiento que implica la conciencia de su existencia y de su acción, es decir, de su poder de transformación (CAYCEDO, 1999), para después impulsar la organización de la clase obrera. En el contexto de nuestro análisis, esta conciencia se encuentra en la decisión colectiva explicita de no reproducir la dinámica capitalista. En muchas comunidades, esta decisión se deriva de una identidad histórica campesina o indígena, reforzada por una cosmovisión propia que motiva a su protección y defensa.

• La consolidación de la clase obrera en partido político por vía de la consciencia de clase. Para Marx, la organización proletaria parte de pequeños grupos que a su vez van conformando un solo frente, hasta consolidar el partido político que los representa a todos. De aquí surge el rol fundamental que tiene el Estado, cuya conquista es el objetivo de la revolución. En nuestra propuesta,

sugerimos que la posición política de las comunidades conlleva una serie de estrategias de negociación, alianzas y acuerdos para consolidar marcos legales que les permitan ampliar su autonomía y gestión territorial y de excedentes en los márgenes de la acción del Estado, por lo cual, no es objetivo del sujeto revolucionario comunitario apoderarse del poder Estatal; más bien, estos actores buscan crear un "espacio" político para implementar sus estrategias de reorganización social y productiva.

• La concepción de la revolución. La clase proletaria organizada y consolidada en partido derroca de forma violenta a la clase burguesa, estableciendo su dominio- mediante la toma del control político del Estado. Como ya se ha expuesto, la revolución en nuestra propuesta no necesariamente asume una posición violenta, ya que mostramos que existen expresiones revolucionarias tales como la resistencia, la rebeldía y la "r-existencia" que generan las posibilidades de forjar sociedades al margen del Estado-nación.

Estas distinciones no implican una concepción idealista del sujeto revolucionario comunitario. Comúnmente, cuando pensamos en las comunidades indígenas, rurales y campesinas, nuestra interpretación de ellas puede sesgarse en dos direcciones: desde una visión romántica de lo primitivo hasta un rechazo directo de las prácticas sociales tradicionales por considerarse demasiado utópicas. Cualquiera que sea el estereotipo, los ajenos al tema tienden a descartar a estas comunidades por no ser significativas en términos políticos o relevantes o por no ser fuente de conocimiento para la gestión productiva o ambiental.

El rechazo de su potencial ignora la realidad objetiva de las comunidades de hoy. La transformación del sujeto colectivo en revolucionario no significa volver al pasado, ya que integra el saber tradicional con el conocimiento y las tecnologías científicas actuales, generando mecanismos, procedimientos y herramientas que sirven para avanzar hacia diversos objetivos productivos, sociales y ecológicos de la sociedad. A este proceso se le conoce como un "diálogo de saberes" (BARKIN; LEMUS, 2015; ANDERSON et al., 2017) o "ciencia post-normal" (FUNTOWICZ; RAVETZ,

2000). Asimismo, dentro de las comunidades persisten numerosos conflictos, producto de siglos de adaptación y resistencia a la conquista y a las innumerables formas de injusticias (WOLF, 1972; 1987); pero la notable dinámica de la resolución de conflictos está contribuyendo a importantes avances en la autoconciencia colectiva y el bienestar.

Las características del sujeto revolucionario comunitario discutidas en este artículo demuestran claramente su capacidad para efectuar cambios sociales y desafiar las estructuras de poder de las sociedades en las que está inmerso. Estos actores demuestran conciencia como parte de un programa específico para modificar y fortalecer sus sociedades y las relaciones con el sistema mundial capitalista (LITTLE, 2015). Cuando les es posible, participan en proyectos de "reconstrucción nacional", como es el caso de Ecuador o Bolivia o en propuestas locales como es el movimiento Zapatista en México (BARONNET et al., 2011; ENLACE, 2016). Asimismo, a lo largo y ancho de las Américas, es evidente el florecimiento de múltiples esfuerzos para implementar programas de justicia ambiental, a medida que sus propuestas se vuelven más firmes ante los "proyectos de muerte" emanados del capital internacional (cf. http://www.ejolt.org).

Aun cuando el carácter "revolucionario" de estas sociedades es muy amplio, sugerimos que los pueblos involucrados han identificado claramente nuevos caminos para la organización social y productiva que desafían directamente a la estructura del Estado y a la forma de organización capitalista. Es decir, están sentando las bases de la sociedad de convivencial de la que Ivan Illich escribió hace casi medio siglo (ILLICH, 1973; ESTEVA, 2015).

Asimismo, frente a la amenaza que representa el deterioro ambiental y el cambio climático para la raza humana y que se formula en la "segunda contradicción de la producción capitalista" (O'CONNOR, 2001); el sujeto revolucionario comunitario está a la vanguardia en la tarea de emprender transformaciones que la humanidad requiere. Todo esto hace esencial reconsiderar nuestra comprensión de las fuerzas revolucionarias que desafían el reinado del capital.

7. Conclusiones

Sugerimos que la aspiración marxista de un movimiento revolucionario para derrocar al sistema capitalista en su conjunto, o incluso en estados individuales, no es un proceso realista, a pesar de la profundidad de las crisis económica, social y ambiental que enfrenta la humanidad. En cambio, nuestro análisis sugiere que numerosos movimientos sociales, que incorporan cientos de millones de personas, están involucrados en la consolidación de instituciones sociales y políticas, así como en las estructuras productivas para atender el bienestar de sus miembros y la conservación de sus ecosistemas.

La búsqueda de alternativas es la tarea más apremiante que enfrentan los campesinos e indígenas. Estos actores se están fortaleciendo al interior de sus sociedades, ya que las prioridades del sistema capitalista actual se dirigen hacia la concentración y apropiación del poder político y económico, dejando de lado el bienestar de la humanidad y el equilibrio planetario (BARKIN, 2018a, pp. 127-135). Las iniciativas sociales para cambiar el comportamiento de las grandes empresas (los principales emisores de gases de efecto invernadero a nivel mundial) están limitadas por los grupos dominantes. En cambio, las comunidades están fortaleciendo su autonomía y capacidad para satisfacer sus propias necesidades, directamente o mediante intercambios en sus redes.

Los procesos revolucionarios con los que estamos asociados o que ofrecemos como ejemplos en este artículo están interactuando con el fenómeno de la resiliencia del sistema planetario. El sujeto revolucionario colectivo se está mostrando capaz de implementar procesos de reorganización social, revelando su capacidad de adaptación ante las múltiples crisis sociales, económicas y ecológicas. Si consideramos además que los pueblos indígenas ocupan más de una cuarta parte de la superficie terrestre del mundo (los campesinos ocupan otros espacios sustanciales) (GARNETT et al., 2018), existe un gran potencial para que las organizaciones sociales puedan expandir desde sus contextos las alternativas.

En este escenario, desde la perspectiva de la "economía ecológica desde abajo" (BARKIN, 2018a), nuestra propuesta propone a un sujeto revolucionario comunitario que nace de las sociedades indígenas y campesinas, tratando de trascender la relación capitalista. La decisión colectiva y política de no participar de la lógica del capital no implica que estas sociedades sean autárquicas. Fueron víctimas de los procesos de inserción y exclusión del sistema; ahora están reconstruyendo sus dinámicas y estructuras sociales a partir de la recuperación de su cultura, identidad y saberes, vinculándolos con conocimientos científicos, políticos, económicos y ecológicos de los contextos que cohabitan.

Esta es la esencia misma de la "r-existencia". Están creando espacios donde pueden ejercer su autonomía, reapropiándose de la naturaleza, basándose principalmente en su capacidad para reinventar y gestionar sus territorios y administrando sus excedentes. Esta capacidad intrínseca del sujeto revolucionario comunitario contribuye a diversas dimensiones del bienestar, tales como mejoras en las condiciones laborales, materiales, sociales, culturales y ambientales, incluyendo la salud, la educación, la espiritualidad y el esparcimiento.

El sujeto revolucionario comunitario es un actor social que se construye y se reconstruye a sí mismo, transformando sus realidades o creando otras nuevas. Aunque apunta a un futuro virtuoso, protege su patrimonio para forjar una relación equilibrada entre la sociedad y la naturaleza, aprendiendo del pasado y del presente para crear nuevas alternativas. En síntesis, la mirada revolucionaria implica diferentes procesos según sus contextos, reforzando la convicción de que "**otros mundos son posibles**" (¡y ya están en construcción!).

Referências

ÁLVAREZ, S.; DAGNINO, E; ESCOBAR, A. **Culture of Politics, Politics of Culture: Re-visioning Latin American Social Movements**. Boulder, CO: Westview Press, 1998.

AMESO, E.; BUKACHI, S.; OLUNGAH, C.; HALLER, T.; WANDIBBA, S.; NANGENDO, S. Pastoral Resilience among the Maasai Pastoralists of Laikipia County, Kenya. **Land**, v. 7, n. 2, 2018. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2073-445X/7/2/78>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ANDERSON, C.; BUCHANAN, C.; CHANG, M.; SANCHEZ RODRIGUEZ, J.; WAKEFORD, T (eds.) **Everyday Experts: How people's knowledge can transform the food system**. Coventry: Centre for Agroecology, Water and Resilience, Coventry University, 2017.

ARMENTA, W. **Acumulación de capital extra-económica en el México rural. Cuetzalan del Progreso, Puebla**. Tesis doctoral en Ciencias Económicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2016.

ARSEL, M.; HOGENBOOM, B.; PELLIGRINI, L (eds.) The extractive imperative in Latin America. (Special Section). **The Extractive Industries and Society,** v. 3, n. 4, pp. 877-1129. 2016. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/journal/the-extractive-industries-and-society/vol/3/issue/4>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARAN, P. Sobre la Evolución del Excedente Económico, **El Trimestre Económico**, v. 25, n. 4, pp. 735-748, 1958a. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20855461>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARAN, P. **La Economía Política del Crecimiento**. México: Fondo de Cultura Económica, 1958b.

BARKIN, D. **De La Protesta a La Propuesta: 50 años imaginando y construyendo el futuro.** México: Siglo XXI Editores, 2018a.

BARKIN, D. La economía ecológica desde abajo. En: Azamar, A.; Escobar, D.; y Peniche, S. (comps.). **Perspectivas de la Economía Ecológica en el Nuevo Siglo**. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2018b, pp. 89-108. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/331273061_Perspectivas_de_la_economia_ecologica_en_el_nuevo_siglo>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARKIN, D. Communities Constructing Their Own Alternatives in the Face of Crisis. **Mountain Research and Development,** n. 32, Suppl, pp. S12–S22, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.1659/MRD-JOURNAL-D-11-00088.S1>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARKIN, D. **Innovaciones Mexicanas en el Manejo del Agua**. México: Centro de Ecología y Desarrollo, 2001.

BARKIN, D. Superando el Paradigma Neoliberal: Desarrollo sustentable popular. In: GIARRACCA, N (comp.). ¿Una Nueva Ruralidad en América Latina?, Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 81-99.

BARKIN, D.; ARMENTA, W.; CABRERA, D.; CARCAÑO, E.; PARRA, G. Capacidad social para la gestión del excedente la construcción de sociedades alternativas. In: NOVELO, F. (comp.) **La UAM ante la Sucesión Presidencial**. México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2011, pp. 543-557. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/304542041_Capacidad_social_para_la_gestion_del_excedente_la_construccion_de_sociedades_alternativas>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARKIN, D.; FUENTE, M.; ROSAS, M. Tradición e innovación: Aportaciones campesinas en la orientación de la innovación tecnológica para forjar sustentabilidad. **Trayectorias**, v. 11, n. 29, pp. 39-54, 2009. Disponível em: <http://trayectorias.uanl.mx/29/pdf/barkin_tradicion_e_inovacion.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARKIN, D.; LEMUS, B. Soluciones Locales para la Justicia Ambiental. In: DE CASTRO, F., HOGENBOOM, B.; BAUD, M. (comps.). **Gobernanza ambiental en América Latina**. Buenos

Aires: CLACSO, 2015, pp. 297-329. Disponível em: <http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana/libro_detalle.php?id_libro=941&orden=&pageNum_rs_libros=0&totalRows_rs_libros=910>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARONNET, B.; MORA BAYO, M.; STAHLER-SHOLK, R. (eds.) **Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas**. México: UAM-Xochimilco, CIESAS y Universidad Autónoma de Chiapas, 2011. Disponível em: <https://zapatismoyautonomia.files.wordpress.com/2013/12/luchas-muy-otras-2011.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BARTRA, A.; OTERO, G. Movimientos indígenas campesinos en México: la lucha por la tierra, la autonomía y la democracia. En: MOYO, S.; YEROS, P. (eds.) **Recuperando la tierra: El resurgimiento de movimientos rurales en África, Asia y América Latina**, Buenos Aires: CLACSO, 2008, pp. 401-428. Disponível em:<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/moyo/18BarOt.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BASCHET, J. **Resistencia, Rebelión, Insurrección. Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2012.

BEAUCAGE, P. Belleza, placer y sufrimiento: reflexiones sobre cuerpo y género entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. **Culturas y Representaciones Sociales**, v. 6, n. 12, pp. 165-196, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/crs/article/download/30479/28292>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BENGOA, J. **La emergencia indígena en América Latina**. 3rd ed. Santiago: Fondo de Cultura Económica, 2016.

BERKES, F. **Sacred Ecology**. 4th ed. Abington: Routledge, 2017.

BONFIL-BATALLA, G. **México Profundo: Una Civilización Negada**. México: Grijalbo, 1987.

BORRAS JR., S.; EDELMAN, M.; KAY, C. **Transnational Agrarian Movements Confronting Globalization**. London: Wiley-Blackwell, 2009.

BORRINI-FEYERABEND, G.; PIMBERT, M.; FARVAR, T.; KOTHARI, A.; RENARD, Y. **Sharing Power:** Learning by Doing in Co-management of Natural Resources throughout the World. London: Earthscan, 2007. Disponível em: <http://www.iucn.org/themes/ceesp/Publications/sharingpower.htm#download>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BORSATTO, R.; SOUZA-ESQUERDO, V. MST's experience in leveraging agroecology in rural settlements: lessons, achievements, and challenges. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, v. 43, n. 7-8, pp. 915-935, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/21683565.2019.1615024>. Acesso em: 20 nov. 2019.

BOYCE, J.; NARAIN, S.; STANTON, E. (eds.) **Reclaiming Nature: Environmental justice and ecological restoration**, New York: Anthem, 2007.

CARCAÑO VALENCIA, E. **Las mujeres indígenas en la Nueva Ruralidad Comunitaria (NRC) y su implicación en la generación de excedentes. El caso de la organización Masehualsihuamej Monsenyolchicahuanij**. Tesis doctoral en Ciencias Económicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2013.

CAYCEDO, J. **El sujeto histórico en su complejidad**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1999. Disponível em: <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.39.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

COALITION AGAINST LAND GRABBING (CALG). **Defending Commons' Land and ICCAs.** Palawan, Philippines: CALG, 2018. Disponível em: <https://docs.wixstatic.com/ugd/16abfd_c3e762deb8ad41f1a64d139b95ab2e5c.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

DELGADO, G. Coproducción de conocimiento, fractura metabólica y transiciones hacia territorialidades socio-ecológicas justas y resilientes. **Polis**. n. 41, 2017. Disponível em: <http://polis.revues.org/10957>. Acesso em: 20 nov. 2019.

DESMARAIS, A.-A. **La Vía Campesina: Globalization and the Power of Peasants**. London: Pluto Press, 2007.

ENLACE ZAPATISTA. **Que Retiemble En Sus Centros La Tierra,** 2016. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/10/14/que-retiemble-en-sus-centros-la-tierra/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ENLACE ZAPATISTA. **Falta lo que falta**, 2018. Disponível em: <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2018/05/02/falta-lo-que-falta/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ESCOBAR, A.; DEMARIA, F.; KOTHARI, A.; SALLEH, A. (eds.). **Pluriverse:** The Post-Development Dictionary. Delhi: AuthosUpfront and Columbia University Press, 2019.

ESTEVA, G. Time to Enclose the Enclosers With Marx and Illich. **The International Journal of Illich Studies,** v. 4, n. 1, pp. 70-96, 2015.

ESTEVA, G. The Zapatistas and People's Power. **Capital & Class**, n. 68, pp. 153-183, 2015. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/030981689906800108>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ESTEVA, G.; BABONES, S.; BABCICKY, P. **The Future of Development: A radical manifesto**. Bristol: Policy Press/Bristol University Press, 2013.

EZLN - Participación de la Comisión Sexta. **El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista**, V. 1. Mexico: UAM-Xochimilco, 2015.

FARRELL, K. Snow White and the Wicked Problems of the West. **Science, Technology & Human Values**, v. 38, n. 3, pp. 334-361, 2011. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0162243910385796>. Acesso em: 20 nov. 2019.

FENELON, J.; HALL, T. Revitalization and Indigenous Resistance to Globalization and Neoliberalism. **American Behavioral Scientist**, v. 51, n. 12, pp. 1867-1901, 2008. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0002764208318938>. Acesso em: 20 nov. 2019

FUNTOWICZ, S.; RAVETZ, J. **La Ciencia Posnormal**. Barcelona: Icaria, 2001.

GARNETT, S.; BURGESS, N.; FA, J.; FERNÁNDEZ-LLAMAZARES, A.; MOLNAR, Z.; ROBINSON, C. et al. A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. **Nature Sustainability,** v. 1, n. 7, pp. 369–374, 2018. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41893-018-0100-6>. Acesso em: 20 nov. 2019.

GIBSON-GRAHAM, J.; CAMERON, J.; HEALY, S. **Take Back the Economy:** An Ethical Guide for Transforming Our Communities. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.

GONZALES, T.; GONZÁLEZ, M. (eds.). Introduction: Indigenous peoples and autonomy in Latin America. (Núm. especial). **Latin American and Caribbean Ethnic Studies**, v. 10, n. 1, pp. 1-154, 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17442222.2015.1034437>. Acesso em: 20 nov. 2019.

HARVEY, D. 'Listen, Anarchist!' A personal response to Simon Springer's 'Why a radical geography must be anarchist.' **Dialogues in Human Geography**, v. 7, n. 3, pp. 233-250, 2017. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/2043820617732876>. Acesso em: 20 nov. 2019.

HARVEY, D. Marxism, Metaphors, and Ecological Politics. **Monthly Review**, v. 49, n. 11, pp. 17-31, 1998.

HUANACUNI MAMANI, F. **Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Lima: CAOI, 2010. Disponível em: <https://www.escr-net.org/sites/default/files/Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%20Bien_0.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ILLICH, I. **La Convivencialidad**. 1973. Disponível em: <http://clevercycles.com/tools_for_conviviality/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

KHADSE, A.; ROSSET, P. Zero Budget Natural Farming in India - from inception to institutionalization, **Agroecology and Sustainable Food Systems**, v. 43, n. 7-8, pp. 848-871, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/21683565.2019.1608349>. Acesso em: 20 nov. 2019.

KOVACH, M. **Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversations, and Contexts**. Toronto: University of Toronto Press, 2009.

LANG, M.; KÖNIG, C-D.; REGELMANN, A-C. **Alternatives in a World of Crisis:** Seeking alternatives beyond development. Brussels: Rosa-Luxemburg Foundation, 2018. Disponível em: <https://www.rosalux.eu/publications/alternatives-in-a-world-of-crisis/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

LENKERSDORF, C. Cosmovisiones. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. Disponível em: <https://alfarcolectivo.files.wordpress.com/2017/06/cosmovisiones.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

LINSALATA, L. De la defensa del territorio maseual a la reinvención comunitario-popular de la política: crónica de una lucha, **Estudios Latinoamericanos**, n. 40, pp. 117-136, 2017. Disponível em: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/61595>. Acesso em: 20 nov. 2019.

LITTLE, D. **Marx on peasant consciousness.** 2015. Disponível em: <http://understandingsocie ty.blogspot.com/2015/09/marx-on-peasant-consciousness.html>. Acesso em: 20 nov. 2019.

LÖNNQVIST, L **Morral de experiencias para la seguridad y soberanía alimentarias: Aprendizajes de organizaciones civiles en el sureste mexicano**. San Cristobál, Mexico y Santa Cruz, CA.: EcoSur/Community Agroecology Network, 2018.

MARTÍNEZ LUNA, J. **Comunalidad y Desarrollo**. Oaxaca: Conaculta-Culturas Populares e Indígenas y Centro de Apoyo al Movimiento Popular Oaxaqueño, A.C., 2003.

MARX, K. **Reply to Vera Zasulich**, 1881. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1881/zasulich/reply.htm>. Acesso em: 20 nov. 2019.

MARX, K.; ENGELS, F. **Manifiesto Comunista**, 1848. Disponível em:<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/ch01.htm#007>. Acesso em: 20 nov. 2019.

MEADOWS, D.; RANDERS, J.; MEADOWS, D. **Limits to Growth:** The 30-Year Update. London: Earthscan, 2004.

NATIONS, J. Naming the Dragonfly: Why Indigenous languages matter in the 21st century. **Langscape**, v. 5, n. 1, pp. 20-24, 2016. Disponível em: <https://medium.com/langscape-magazine/naming-the-dragonfly-why-indigenous-languages-matter-in-the-21st-century-885025c8cbc1>. Acesso em: 20 nov. 2019.

O'CONNOR, J. **Causas Naturales.** Ensayos de marxismo ecológico. México: Siglo XXI, 2001.

OLDEKOP, J.; SIMS, K.; KARNA, B.; WHITTINGHAM, M.; AGRAWAL, A. Reductions in deforestation and poverty from decentralized forest management in Nepal, **Nature Sustainability**, v. 2, pp. 421-428, 2019. Disponível em: <https://www.nature.com/articles/s41893-019-0277-3>. Acesso em: 20 nov. 2019.

PALERM, A. **Obras hidráulicas prehispánicas en el sistema lacustre del Valle de México.** México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, Seminario de Etnohistoria del Valle de México, 1973.

PALERM, J. A comparative history, from the 16th to 20th centuries, of irrigation water management in Spain, Mexico, Chile, Mendoza (Argentina) and Peru. **Water Policy**, v. 12, n. 6, pp. 779-797, 2010. Disponível em: <https://iwaponline.com/wp/article-abstract/12/6/779/19611/A-comparative-history-from-the-16th-to-20th?redirectedFrom=fulltext>. Acesso em: 20 nov. 2019.

PETRAS, J.; VELTMEYER, H. (eds.). **Extractive Imperialism in the Americas: Capitalism's New Frontier**. Leiden, NL: Brill, 2014.

PETRAS, J.; VELTMEYER, H. Are Latin American peasant movements still a force for change? Some new paradigms revisited. **Journal of Peasant Studies,** v. 28, n. 2, 2001, pp. 83-118. Disponível em: <https://tandfonline.com/doi/abs/10.1080/03066150108438767?src=recsys>. Acesso em: 20 nov. 2019.

PIMBERT, M. (ed.) **Food Sovereignty, Agroecology and Biocultural Diversity:** Constructing and contesting knowledge. London: Routledge, 2018.

POLANYI, K. **La Gran Transformación:** Los orígenes políticos y económicos de nuestros tiempos. México: Fondo de Cultura Económico, 2003 [1944].

PORTO-GONCALVES, C. W. De Saberes y de Territorios: Diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. **Polis**, v. 8, n. 22, pp. 121-136, 2009.

RODRÍGUEZ-WALLENIUS, C. (comp.) **Defensa comunitaria del territorio en la zona central de México, Enfoques teóricos y análisis de experiencias**. Mexico: Juan Pablos, 2010.

ROSSET, P.; VAL, V.; BARBOSA, L.; MCCUNE, N. Agroecology and La Vía Campesina II. Peasant agroecology schools and the formation of a socio-historical and political subject. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, v. 43, n. 7-8, pp. 895-914, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21683565.2019.1617222?src=recsys>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SAED. Rojava. **Capitalism Nature Socialism**, v. 26, n. 1, pp. 1-15, 2015. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/10455752.2015.1006948>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SCOTT, J. **Weapons of the weak:** Everyday forms of peasant resistance. New Haven: Yale University Press, 1985.

SERNA DE LA GARZA, M.; MARTÍNEZ GARCÉS, D. Integralidad en la responsabilidad social empresarial: caso de la cooperativa Tosepan Titataniske. **Otra Economía**, v. 3, n. 4, pp. 122-139, 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/view/1128/307>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SHATTUCK, A., SCHIAVONI, C.; VANGELDER, Z. **The Politics of Food Sovereignty:** Concept, Practice and Social Movements. London: Routledge, 2017.

SILVA-RIVERO, E.; VERGARA-TENORIO, M. DEL C.; RODRÍGUEZ-LUNA, E. (comps.). **Casos Exitosos en la Construcción de Sociedades Sustentables**. Xalapa, Veracruz: Universidad Veracruzana, 2017.

SMITH, L. T. **Decolonizing Methodologies:** Research and indigenous peoples. 2nd ed. London: Zed Press, 2012.

SMITH, L. T. **The Challenges of Kaupapa Maori Research in the 21st Century**. Wellington, NZ: New Zealand Council for Educational Research, 2011. Disponível em: <http://www.nzcer.org.nz/system/files/Hui_Procedings__v3_Web_1.pdf>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SMITH, N. The Revolutionary Imperative. **Antipode**, v. 41, n. S1, pp.50-65, 2011. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1467-8330.2009.00716.x>. Acesso em: 20 nov. 2019.

SOCLA. **Declaración de la Sociedad Científica Latinoamericana de Agroecología sobre el II Simposio Internacional de Agroecología de la FAO: ampliación de la agroecología para contribuir a los objetivos de desarrollo sostenible,** 2018. Disponível em: <https://www.socla.co/blog/declaracion-de-la-sociedad-cientifica-latinoamericana-de-agroecologia-socla-sobre-el-ii-simposio-internacional-de-agroecologia-de-la-fao-ampliacion-de-la-agroecologia-para-contribuir-a-los-objetivo/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

STEVENS, C.; WINTERBOTTOM, R.; REYTAR, K.; SPRINGER, R. **Securing Rights, Combating Climate Change:** How Strengthening Community Forest Rights Mitigates Climate Change. Washington, D.C.: World Resources Institute, 2014.

TOLEDO, V. **Ecocidio en México.** La batalla final es por la vida. México: Grijalbo, 2015.

TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. Political Agroecology in Mexico: A Path toward Sustainability. **Sustainability**, v. 9, n. 2, art. 268, 2019. Disponível em: <https://www.mdpi.com/2071-1050/9/2/268>. Acesso em: 20 nov. 2019.

TOLEDO, V.; ESPEJEL-ORTIZ, B. **México, Regiones que caminan hacia la sustentabilidad.** Puebla: Universidad Iberoamericana, 2014.

VAL, V.; ROSSET, P.; ZAMORA LOMELI, C.; GIRALDO, O.; ROCHELEAU, D. Agroecology and La Vía Campesina I. The symbolic and material construction of agroecology through the dispositive of "peasant-to-peasant" processes. **Agroecology and Sustainable Food Systems**, v. 43, n. 7-8, pp. 872-894, 2019. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/21683565.2019.1600099>. Acesso em: 20 nov. 2019.

VERGARA-CAMUS, L. The MST and the EZLN Struggle for Land: New Forms of Peasant Rebellions. **Journal of Agrarian Change**, v. 9, n. 3, pp. 365-393, 2009. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1471-0366.2009.00216.x>. Acesso em: 20 nov. 2019.

VILLORO, L. Sobre el concepto .de revolución. **Revista del Centro de Estudios Constitucionales**, n. 11, pp. 277-290, 1992. (Madrid). Disponível em: <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/revistaselectronicas?IDR=15&IDN=1240&IDA=35439>. Acesso em: 20 nov. 2019.

VILLORO, L. **De la libertad a la comunidad**. México: FCE-ITESM. Cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes, 2003.

WEN, T.; LAU, K.; CHENG, C.; QUI, J.; HE, H. Ecological Civilization, Indigenous Culture, and Rural Reconstruction in China. **Monthly Review**, v. 63, n. 9, pp. 29-44, 2012. Disponível em: <http://monthlyreview.org/2012/02/01/ecological-civilization-indigenous-culture-and-rural-reconstruction-in-china/>. Acesso em: 20 nov. 2019.

WILSON, S. **Research is Ceremony**. Halifax: Fernwood Publishing, 2009.

WOLF, E. R. **Las Luchas Campesinas del Siglo XX**. México: Siglo XXI Editores, 1972.

WOLF, E. R. **Europa y la Gente sin Historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

WRENN, M.; WALLER, W. Care and the Neoliberal Individual. **Journal of Economic Issues**, v. 52, n. 2, pp. 495-502, 2017. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00213624.2017.1321438>. Acesso em: 20 nov. 2019.

ZERMEÑO, S. **Reconstruir a México en el Siglo XXI:** Estrategias para mejorar la calidad de vida y enfrentar la destrucción del medio ambiente. México: Océano, 2015.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656199

Lugar de resistência e construção do futuro: apontamentos a um ensaio reflexivo

Cilene Gomes[1]

Resumo: O artigo reúne ideias, questionamentos e reflexões sobre as forças de resistência que nascem e se desenvolvem em diferentes lugares de vida como reação aos processos históricos de dominação sociocultural, política e econômica, na forma de insurgências as mais diversas ocorridas nas últimas décadas. Inicialmente, procura-se estabelecer a compreensão do que é o lugar como força de resistência. Na sequência, pondera-se sobre o objeto nuclear dos movimentos e forças de resistência e tenta-se identificar níveis e formas de resistência que o lugar tende a oferecer, considerando a escala do Estado e da nação, e conduzindo à reflexão sobre as relações entre a resistência do lugar e a construção do futuro. Em sua perspectiva teórico-metodológica de caráter exploratório, o recurso a bibliografias selecionadas efetivou-se com incursões no campo interdisciplinar das ciências do espaço humano. Por fim, as reflexões em curso a respeito de temáticas afins ou complementares à abordagem sobre a força de resistência dos lugares foram sintetizadas relacionando problemáticas gerais ligadas às questões da participação social e da cidadania, tais como hoje são estudadas e discutidas na perspectiva da democracia como modo de vida e da reconstrução do conhecimento sobre as cidades ou outro lugar qualquer do território do país.

Palavras-chave: Lugar. Resistência. Participação social. Cidadania. Cidade. Território.

Place of resistance and construction of the future: Ideas, questions and reflections in progress

[1] Docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação em Planejamento Regional e Urbano (PLUR) da Universidade do Vale do Paraíba e é coordenadora do Observatório da Região Metropolitana do Vale do Paraíba e Litoral Norte, sediado no Núcleo de Estudos Urbano-Metropolitanos e Urbano-Regionais (NEUMUR). E-mail: cilenegomes2011@gmail.com

Abstract: This paper presents ideas, questions and reflections on the resistance forces which arise and develop in different times of life in reaction to the historical processes of socio-cultural, political and economic domination, in the most diverse forms of insurgencies that have occurred in recent decades. Initially, it seeks to establish the understanding of what place is as a force of resistance. Subsequently, the nuclear object of the movements and forces of resistance are weighed and the levels and forms of resistance that this place tends to offer are identified, considering the scale of the State and of the nation, and leading to a reflection on the relations between the place resistance and the future construction. In its theoretical-methodological perspective of exploratory character, the use of selected bibliographies was effective with incursions in the interdisciplinary field of the sciences of human space. Finally, the ongoing reflections on themes related to or complementary to the approach on the resistance strength of the places were synthesized relating general problems regarding the issues of social participation and citizenship, as they are studied and discussed nowadays in the perspective of democracy as way of life and the reconstruction of the knowledge about the cities or any other place of the territory of the country.

Keywords: Place. Pesistance. Social participation. Citizenship. City. Territory**.**

Lugar de resistencia y construcción del futuro: Ideas, cuestionamientos y reflexiones en curso

Resumen: El artículo reúne ideas, cuestionamientos y reflexiones acerca de las fuerzas de resistencia que nacen y se desarrollan en diferentes lugares de vida como reacción a los procesos históricos de dominación sociocultural, política y económica, en la forma de las más diversas insurgencias que han pasado en las últimas décadas. Inicialmente, buscamos establecer la comprensión de lo que es el lugar como fuerza de resistencia. En consecuencia, se reflexiona sobre el objeto nuclear de los movimientos y fuerzas de resistencia y se intenta identificar los niveles y formas de resistencia que el lugar nos va a ofrecer, considerando la escala del Estado y de la nación, y conduciéndonos a la reflexión acerca de las relaciones entre la resistencia del lugar y la construcción del futuro. En su perspectiva teórico-metodológica de carácter exploratorio, la búsqueda en bibliografías seleccionadas se efectúa con incursiones en el campo interdisciplinario de las ciencias del espacio humano. Por último, las reflexiones en curso acerca de las temáticas afines o complementarias al enfoque acerca de la fuerza de resistencia de los lugares se sintetizó relacionándose problemáticas generales relacionadas a las cuestiones de la participación social y de la ciudadanía, tales como hoy se estudia y discute en la perspectiva de la democracia como el modo de vida y la reconstrucción del conocimiento acerca de las ciudades o cualquier otro lugar del territorio del país.

Palabras clave: Lugar. Resistencia. Participación social. Ciudadanía. Ciudad. Territorio.

Introdução

O mundo em transformação deixa transparecer sua atmosfera de insurgências diversas. As manifestações de 2013 no Brasil são evidência da natureza diferenciada dos movimentos sociais na história (GOHN, 2014). A polarização do cenário político brasileiro em 2018 é outro fenômeno revelador dessa condição social atual. Em todo o mundo, grandes mobilizações constituem o noticiário do dia.

Hoje, o entendimento do mundo não é algo trivial. Sua busca pode ser a razão de muitas vidas e muito estudo e, por isso, leva a ponderar se vivemos em uma crise de civilização, fundada na inversão de valores humanistas e insustentabilidades morais. Por hipótese, há um clamor por mudanças profundas, e as desorganizações e retrocessos da humanidade podem conduzir a um novo estágio de consciência e organização.

Há tempos Hillman (1993, p. 8) falava de uma crise crônica alastrando-se em todos os âmbitos da vida social, chamando à observação de um mundo em convulsão, que pede a atenção dos homens para o "retorno da alma" ao mundo destituído da alma dos sujeitos e suas relações.

É difícil dar respostas imediatas a questões tão complexas, todavia, desde os anos 2000 esse clima social insurgente tende a emergir com as especificidades de um mundo globalizado, que aproxima os povos e suas culturas, obrigando-os a reconhecer suas diferenças e, junto, as distâncias que os separam social, política e economicamente. Seus impulsos já se propagavam como força de resistência emergente em distintos lugares, sobretudo em territórios urbanos (ou não) da periferia social, em nome de causas diversas, ou aparentemente inexistentes.

Na contradição do mundo global, o lugar tornara-se a base de resistência às dinâmicas da globalização perversa, ao pensamento único a ela subjacente (SANTOS, 1996; 2000a). Desde então, em variados contextos da vida humana, os desafios à construção coletiva do sentido do lugar social e da ação tornaram-se, de fato, o cerne dos debates e iniciativas de mobilização, associações

e manifestações públicas. O fenômeno hoje não é só regional ou local, é nacional e global, e a problemática não se dissocia das discussões em torno da pluralidade humana e da ação política (ARENDT, 1995); do reconhecimento da alteridade do Outro e da experiência de comunidade (BUBER, 1987); da participação social, da cidadania, da educação para a democracia como modo de vida (Pogrebinschi, 2004).

Tais questões são cruciais para o constructo de novas perspectivas à ação política, às políticas públicas de caráter socio territorial e ao planejamento urbano e regional.

Por hipótese, o grande problema de fundo reside no árduo processo de crescimento conjunto que conduz os indivíduos a se enxergarem como sujeitos portadores do potencial de mudança da história, por meio de suas ações cotidianas posicionadas politicamente – à raiz de valores que de fato orientem o engajamento na elaboração e prática do humanismo concreto, fundado na universalidade das relações sociais e do conhecimento e no sentido do que é de comum interesse e o melhor para todos.

Com o propósito de reunir e recuperar ideias, questionamentos e reflexões, o artigo não pretendeu enfeixar um volume de bibliografias para uma reflexão teórica densa. O escopo geral da discussão define-se por uma problematização teórica de caráter exploratório com a perspectiva de conceber o lugar como força de resistência, o que pode ser a base real para a reinvenção do cotidiano e a reconstrução da história. Sua metodologia funda-se na articulação de elaborações pretéritas e confrontação com aportes significativos oriundos das ciências sociais e do espaço humano, e o tratamento das ideias e dos conceitos consistiu em abordagem não localista, de caráter abrangente, fundada na interescalaridade das relações sociais horizontais e verticais.

A estrutura do texto se organiza para compor uma aproximação reflexiva em quatro considerações fundamentais: a primeira procura estabelecer a compreensão do lugar como força de resistência; na segunda, pondera-se brevemente sobre o objeto nuclear dos movimentos e forças de resistência; a terceira consideração tenta identificar os níveis e formas de resistência

do lugar, e na quarta, as relações entre a resistência do lugar e a construção do futuro serão ponderadas. A título conclusivo, as reflexões em curso serão sintetizadas em suas diretrizes gerais.

O Lugar como Resistência

Para avaliar a força de resistência do lugar de vida, será preciso definir o que é o lugar e reconhecer as condições a partir das quais essa força nasce, cresce e se consuma. Ou seja, refletir sobre o que subentende ver os lugares como resistência; a que resiste ou podem resistir os lugares; quais as formas de resistência pelas quais os lugares se realizam e articulam; e quais as finalidades dessa resistência.

Entende-se o lugar na perspectiva teórica de Milton Santos. Para o autor, o lugar é a instância espacial de mediação entre o mundo (globalidade) e os indivíduos (individualidade). Nos lugares, os vetores do mundo global se entrelaçam com os do espaço banal, e daí a ideia de o lugar ser o encontro das relações sociais horizontais e verticais, constituindo o quadro de uma referência pragmática ao mundo. No lugar, a política se territorializa no confronto entre organização e espontaneidade, ordem global e local, o que é distante e próximo. Ressaltando a dimensão do cotidiano e da co-presença, o mesmo autor enfatiza o papel da proximidade, nos lugares, para a construção das interações sociais e sociabilidades e da produção de valores e sentidos (SANTOS, 1996, p. 252-258).

Com esse alinhamento conceitual, o sentido primeiro que se pode associar à resistência do lugar é o de oposição ao movimento histórico de dominação econômica, política e cultural e da constituição de desigualdades socioespaciais acentuadas e críticas.

Mas não se sabe suficientemente em que medida essa força de reação à ação hegemônica que oprime consideráveis parcelas da sociedade, e mesmo os homens (individualmente considerados), estaria presente ou realmente ativa nas diversas regiões do país onde o lugar se diferencia geográfica e socialmente. Faltam estudos, ainda, que revelem a grandeza dessas forças que defendem uma

população do desgaste causado pelas adversidades da situação de pobreza ou abandono, negligência ou isolamento e alienação, tornando-se de fato uma recusa consciente às lógicas espoliadoras da expansão capitalista, em sua nova fase desenvolvimentista de cunho neoliberal (SENRA, 2011).

Talvez, a grande força de resistência do lugar em todo país seja o vigor da nação passiva (SANTOS, 2000a) – de fazer frente aos desacertos da vida difícil pelo ato da sobrevivência e solidariedade, uma das únicas forças de agregação que parece poder germinar quando os habitantes desfavorecidos de um lugar só dependem uns dos outros para subsistir, e dispondo de tão poucos recursos, contam apenas ou muito mais com sua própria criatividade, adaptabilidade e poder de auto regulação. Mas essa força também pode se manifestar como estranhamento e, por isso, negação ao modo aculturado de vida moderna, propagado e vendido de forma apelativa.

Ora, o que se professa e espera a respeito de um novo rumo para a história da nação, em todo lugar, traduz-se pela perspectiva das convergências (TEILHARD de C., 1986) e mesmo, de sua construção consciente, onde deve concorrer a qualificação contínua da capacidade de associação, mobilização e/ou organização, e o envolvimento conjunto em processos de conscientização social e alinhamento a interesses comuns, em dado momento, lugar e situação.

É em cada um dos grupos sociais e sujeitos que o lugar se corporifica e evolui socialmente. É por efeito de associação e união que a força do lugar se torna resistência ao propósito exclusivista dos preceitos e grande norma da competitividade destruidora e do máximo lucro na mão de poucos. Mas é na totalidade do movimento social que o lugar e os indivíduos que nele estão assumem o seu valor final.

> O valor do indivíduo depende, em larga escala, do lugar onde está [...]. Como o que acontece num lugar influi sobre todos os demais, como a totalidade dos lugares interage, o melhor, ainda uma vez, é agir

> sobre o que age sobre a totalidade dos lugares, isto é, a própria sociedade considerada como um todo (SANTOS, 1987, p. 111).

Daí, se outra globalização tende a se constituir de "baixo para cima" (SANTOS, 2000a), de que modo essa tendência se harmonizaria com a necessidade de uma ação dirigida e ordenada – de "cima para baixo", portanto, – sobre o conjunto da sociedade? A questão envolve, então, o movimento da sociedade em seu todo, um equilíbrio de forças que em certa medida obedece a um princípio de organização espontânea e, em outra medida, a um princípio de governo ou direção. Daqui poderíamos depreender não só os processos unificadores dos indivíduos nos lugares e destes no país e no mundo, assim como e, sobretudo, as contradições inerentes às relações entre Estado e Sociedade, ou entre Estado e os lugares, engendradas pela cooptação das funções estatais por grandes empresas e organizações (SANTOS, 1980; 2000a), em favor da voracidade e velocidade dos fluxos de capital incidindo seletivamente nos mais diferentes lugares, pois destes não podem prescindir para sua realização.

Não se trata de tecer elogios ao Estado, ao contrário. Trata-se de afirmar a sua necessidade, ainda, e de seu reposicionamento e autodeterminação diante da formação social nacional, que é a instância intermediária "entre o Mundo e a Região, o Lugar" (SANTOS, 1996, p. 270). O que implica no exercício da função de soberania pela regulação (SANTOS, 1980) das ações de uma racionalidade única, de ordem hegemônica, que tenta se impor, por meio de aparelhos ideológicos, para os favorecimentos do capitalismo especulativo, diante de um quadro crítico de disparidades socioterritoriais (visíveis em todo lugar) e do que seria socialmente necessário, em distintos prazos de tempo, para a reorganização política e um plano de superação da enorme dívida social acumulada secularmente no país.

A clivagem central dessa possível mudança parece residir na consciência comum de um sentido real para o desenvolvimento histórico e, assim, por uma ação consciente frente às realidades

sociais heterogêneas que necessitam ser transformadas ou retificadas em direção desejada. Trata-se mesmo da necessidade de um projeto de nação, fundado na realidade socio territorial concreta e nas especificidades regionais e locais, em processo permanente de construção social e no encargo do poder público, da ação instituída e regulada pelas distintas esferas de governo interagindo em concerto e com a sociedade.

A construção de uma nova história da nação relaciona-se, na contrapartida da indispensável renovação e reorganização política do Estado, em sua base, pois, à força de resistência da sociedade, nos seus diversos níveis ou planos de ocorrência. Entre outras que poderiam ser retratadas em toda região e lugar, considera-se: a força de resistência das populações mais desfavorecidas; a resistência que as classes médias podem oferecer; a resistência das esferas da ação política e governo; e a resistência dos intelectuais que, segundo Santos (2002), deve contribuir com a produção do conhecimento da realidade e de uma consciência social cada vez mais ampliada e apurada, promovendo o debate social sobre os problemas centrais de nosso tempo e lugar. E aqui, vale ressaltar a função social da teoria, de ordenação do mundo social (OLIVEIRA, 2019), e sua indissociabilidade "à *práxis*, ao plano da existência social de homens políticos" (SILVA NETO, 2003, p. 3).

Objeto dos movimentos e forças de resistência

Junto às forças que oprimem ou subjugam parcelas da sociedade de nosso tempo em todo lugar, as forças de resistência compõem o movimento dialético da história engendrando mudanças ou, ao menos, incômodos, impasses e possibilidades de reconstrução do futuro.

Vivendo a situação histórica de permanente dependência a ideologias e interesses políticos e econômicos externos, o Brasil não se desvencilhou inteiramente de seu passado de formação social "colonizada", de modo que ainda hoje se discute, e com grande força, na perspectiva das epistemologias do sul (SANTOS e MENESES, 2010), sua condição de nação colonizada, sobretudo

considerando a força do eurocentrismo, primeiro, mas também, após a segunda guerra mundial, "uma assimétrica relação centro-periferia" (GUIMARÃES, 2002), com inclinação do país ao mundo liberal americano. Se na correlação de forças geopolíticas atuais, a situação de desordem política e social torne o país emblemático, o faz pelo recrudescimento de seu caráter violador e sua inferioridade estrutural (SANTOS, 2000a), com a autodeterminação do Estado e de seu povo anulada ou constrangida, e a sua soberania, comprometida.

Daí o desafio ao Sul de que nos fala Santos (2000a, p. 151), em vista da criação de forças de resistência pela dissolução das ideologias associadas ao pensamento único, que torna o país ainda mais colonizado, porque aprisionado nas redes de captura dos imaginários sociais que afastam os lugares, os povos e suas culturas de sua experiência vivida, levando ao conformismo e à inação, a uma existência padronizada e à alienação (IDEM, p. 159-160).

A aculturação e subjugação perversas daí advindas contamina todo o tecido social e suas formas de organização, afetando toda sorte de relações sociais e, no que importa destacar, no âmbito cultural-ideológico e político-institucional (e das relações entre os mesmos), mas também, na instância espacial da vida cotidiana, com a homogeneização das paisagens e das formas privatizadas de urbanização e urbanidade. Se existem novas ordens sociais que reatualizam a perversidade dos referidos processos, cuja vigência pode ser notada no pós-segunda guerra mundial e do pós-1980 aos dias de hoje, com o ideal de modernização e o desenvolvimentismo, primeiro, e depois, com o neoliberalismo, os mesmos constituem parte da herança de nossa formação social desde o período colonial.

O que contribui para a formulação de políticas públicas de desenvolvimento social e econômico frágeis, porquanto alienígenas às condicionantes históricas, culturais e antropológicas da formação social desde os tempos coloniais.

Se a identificação das políticas que, historicamente, teriam comprometido a soberania do Estado e do povo brasileiro, pode

e deve constituir novo esforço de investigação sistemática, Santos (2002, p. 77) chamava a atenção ao fato de que uma entrega do território estaria se dando, com áreas inteiras que permanecem nominalmente integrantes do mapa do país, mas que estariam sendo retiradas do controle soberano do Estado e da nação.

Se a discussão do desenvolvimentismo, com a abertura ao capital estrangeiro e multinacional, está aí histórica e socialmente implicada, desde os anos de 1940 e sobretudo após 1950, o que dizer então, no período pós-1980, das mais atuais investidas neoliberais de entrega continuada e quase irrestrita do país aos grandes agentes do capital financeiro e produtivo. Haja vista às pretensões do atual presidente do país transformando as terras públicas e protegidas da Amazônia ao capricho das privatizações.

O objeto nuclear dos movimentos e forças de resistência, na perspectiva aqui adotada, só pode ser depreendido dessa realidade histórica de um país dependente e vulnerável ideológicamente e, por isso, se define no contexto da descolonização (SANTOS e MENESES, 2010) em todas as instâncias constitutivas da sociedade e campos epistêmicos das ciências sociais e humanas, e nas mais variadas formas de movimentação social e ação política.

Níveis e formas de resistência do lugar

Considerando basicamente que a vida social tende a se revelar, em sua base heterogênea, por uma resposta mais ou menos consciente ou reação espontânea ao "desvirtuamento" estrutural da história do país, o lugar deve ser melhor contemplado segundo níveis distintos e formas diversas de relações sociais pelos quais a força de resistência tende a se realizar. A capacidade de organização ou ação coletiva orientada para a transformação das relações sociais e a construção de projetos em comum é o princípio ativo que subentende, primordialmente, a busca de voz ativa ou afirmação política da nação, do Estado e dos cidadãos e/ou indivíduos.

Em vista de uma aproximação inicial, de caráter exploratório, portanto, os níveis de resistência que se pode antever e poderão se

constituir como força conjunta voltada a propósitos de interesse comum seriam oriundos: das populações, lugares e regiões de países hegemonizados e de países hegemônicos; e dos distintos agrupamentos sociais, envolvendo agentes de diferente condição socioeconômica, grau de informação e nível de politização no plano da organização social e do território de um país, região ou lugar hegemonizado.

Em recorrência ao fenômeno do lugar como resistência, pode-se apontar, ainda, diferentes formas ou níveis de resistência que o Estado e a nação tendem a oferecer. A resistência que se oferece no contexto das relações entre Estados e nações dominantes é diferente da resistência de Estados e nações historicamente constituídas sob a norma da exploração/subjugação e desigualdade socioeconômica. A resistência que o lugar oferece difere segundo os variados agrupamentos de indivíduos, instituições ou organizações, posicionados em níveis distintos de relações sociais ou econômicas, de conscientização ou poder da ação política, de aspiração por um futuro comum, enfim.

Nesse sentido, a resistência pode significar um reclamo pelo ideal de unificação e de união global; uma armadura contra o desrespeito à diversidade sociocultural; uma condição de exercício da cidadania ou liberdade dos sujeitos coletivos e, por conseguinte, a contrapartida das dinâmicas sociais de populações desatendidas no território usado, este que é também condição e fator de mudança. A remodelação territorial e da paisagem podem se dar para a implantação de um parque industrial ou de muralhas, ou para resistir. Como diz Silva Neto (2003, p. 21), "a cidade pode ser, se quisermos, um espaço de resistência, uma territorialidade organizada, que não implica fechamento para o mundo, mas de filtro para aquilo que não nos interessa participar e que nos prejudica".

Se uma qualidade comum a essas forças de resistência reside na socialização renovada dos indivíduos, mediante ampliação de movimentos de unificação crescente (TEILHARD de C. 1986), em dada esfera de organização e por uma solidarização a outros níveis de organização socioespacial, as forças de resistência ao *status*

quo, tendem a se potencializar, diferencialmente, favorecendo a emergência de um novo equilíbrio.

A resistência do lugar e a construção do futuro

A resistência que os lugares oferecem só se justificará se direcionada por um sentido de idealização do amanhã, fundada no que é socialmente necessário e construído. Se outra globalização é desejável e se é no lugar e por meio dele que a vida humana se organiza e se renova, não se conhece suficiente e sistematicamente quais fundamentos estão sendo plantados, nos lugares, para um projeto de sociedade e remodelação territorial consequentes. O mesmo se pode dizer quanto aos desígnios para o desenvolvimento urbano-regional concebidos e articulados na tarefa de elaboração dos planos para regiões metropolitanas, sob os preceitos do Estatuto da Metrópole.

Para Santos (2000a), a elaboração do futuro deve se dar a partir de um conjunto de possibilidades reais, concretas, todas factíveis, que sob certas condições, instituiriam as mudanças. É daí que formula sua proposição de remodelação da sociedade e do território pelo ideal de uma federação de lugares (SANTOS, 2000b). O que leva a indagar quais seriam as iniciativas sociais e políticas convergentes para a elaboração desse projeto social inspirado no desígnio de constituição de uma união política de lugares. O que supõe o desafio de como dar a todos os lugares e a cada um o seu valor diferencial agrupando-os na unidade de um todo organizado (Teilhard de C., 1986), de modo a romper com as desigualdades historicamente constituídas e promover a justiça socioespacial.

Se temos no país uma sociedade que teve as suas bases culturais e antropológicas aviltadas pelos atores hegemônicos do sistema de dominação implantado e atualizado, historicamente, em nome da mercantilização e financeirização da vida social, a organização da vida dos cidadãos de diferentes regiões e lugares depende do respeito às peculiaridades do que atualmente constitui a sociodiversidade. Para que uma formação social se realize e desenvolva, essas condições diferenciais da sociedade

e do território organizado, os contextos do saber de que nos fala Jovchelovitch (2007) deveriam ser a base prioritária para a ação política.

A resistência à opressão das forças de dominação é fundamental para a formação de cidadãos integrais e a assunção efetiva dos direitos de cidadania, para a reorganização territorial e da soberania (GUIMARÃES, 2002). É na busca do resgate de sua autodeterminação política que a sociedade, em seus contextos socioculturais e geográficos, deve encontrar o fundamento maior de sua resistência.

É por um novo modelo cívico que os interesses públicos e sociais e a consideração pelos cidadãos como integrantes do Estado-Nação deveriam ser repensados. Ora, como explica Santos (1987, p. 5), cultura e território são os componentes fundamentais desse modelo cívico, na medida em que se supõe "a definição prévia de uma civilização, isto é, a civilização que se quer, o modo de vida que se deseja para todos (...) com suas regras de convivência" e uma "instrumentação do território capaz de atribuir a todos os habitantes aqueles bens e serviços indispensáveis, não importa onde esteja a pessoa" com uma adequada gestão "pela qual a distribuição geral dos bens e serviços públicos seja assegurada".

A sua vez, o desenvolvimento social deve ser socialmente construído, e o será apenas quando a partir das necessidades reais e do trabalho a sociedade possa participar da reorganização do lugar para a vida social. A ação política de sujeitos coletivos deve estar comprometida com os lugares e com as relações contextuais que os englobam, e a afirmação dessa ação compromissada se impulsiona, justamente, pelo princípio da coletividade objetivado nos lugares e a partir deles.

Hoje, a dinâmica da sociedade da informação e do conhecimento, com todo seu potencial conscientizador e agregador e, ao mesmo tempo, de risco às novas formas de manipulação ideológica e política (OLIVEIRA, 2019), interpõe-se nos tempos e ritmos da vida cotidiana das pessoas, instituições e organizações, interferindo nas relações sociais, positiva ou negativamente, e assim, gerando forças sinérgicas de resistência no campo contraditório de lutas sociais pela construção de outra história.

Nesse embate contemporâneo, as divergências e disputas são travadas na instância cultural-ideológica da sociedade, com rebatimentos nos arranjos políticos e nas práticas sociais. A necessidade de sobrevivência de uns ou a busca de outros pela sobrevida (TEILHARD de C.,1986) residem, ambos, nos impulsos sociais, conscientes ou espontâneos, de resistência e organização. E é por meio das ações sociais que se qualificam politicamente, pela escolha de suas causas e o engajamento em projetos, que o conhecimento e os saberes se transformam em vida e em transformação das relações sociais. A espontaneidade e a solidariedade social podem se tornar de fato valores catalisadores de toda espécie de transformações.

Naturalmente, sempre existirá, nos embates da história social e de sua projeção futura, a interposição de muitos problemas ou questões. Os tempos e modos da natureza e da história escapam à capacidade de se estabelecer direcionamentos planejados em seus detalhes, mas, ao mesmo tempo, obrigam a reavaliações e reorientações permanentes e progressivas da atividade de definição de políticas públicas e planejamentos socialmente construídos. Por isso, não se sabe em que medida teremos que esperar o desenrolar da história ou que se poderá supor a ruptura política progressiva da atual situação de ausência de compromisso do Estado com as demandas da sociedade em seu todo e, prioritariamente, dos mais desfavorecidos, em detrimento de ordens socioculturais retrógradas e exclusivistas.

Em princípio, tende-se a considerar a necessária mudança da natureza do próprio Estado, no sentido de romper com o desserviço à sociedade no seu todo e da reconstituição e afirmação da soberania nacional frente aos desafios que se apresentam ao exercício de sua função de agente regulador das relações internacionais e nacionais no contexto das mediações de interesses e conflitos. Talvez se possa refletir sobre os objetivos estratégicos dos grandes Estados periféricos, conforme apontado por Guimarães (2002, p. 135), no sentido da "redução de suas disparidades internas, a construção de sistemas democráticos, a luta pela multiculturalidade e, finalmente, a redução de sua vulnerabilidade externa".

Nesse contexto, para melhor precisar o alcance dessa perspectivação, seria preciso reaver a temática da heterogeneidade social e dos territórios conflituosos como pontos cruciais para novas buscas de compreensão do lugar como resistência. Daí, mais embasados empiricamente, faria mais sentido reafirmar o quanto o conhecimento e a informação, aliados a um posicionamento consciente e crítico, e desencadeando níveis adequados de mobilização social, poderão se constituir como força de resistência ou atitude viva pelas urgências de mudança em vista da transformação social e uma remodelação mais justa e igualitária do território e dos lugares da vida social.

O aprendizado da cidadania (SANTOS, 1987) é sem dúvida condizente ao processo amplo de reeducação da sociedade para a prática política democrática integrada aos contextos da vida (POGREBINSCHI, 2004). À luz do potencial de ação política do ser humano, tal aprendizado e reeducação tendem não só a constituir poderosa frente de resistência, mas, talvez, e sobretudo, precioso amálgama para o advento de uma revolução cultural e da ascendência do movimento humanístico, em direção ao mais ser – ao mais *interser*, como inspira Oliveira (2019) – e, por isso, a uma união e concertação política cada vez maiores. Nesse sentido, toda ação social politicamente consciente pode se tornar libertária ao ser oriunda de um compromisso diante do outro, junto ao outro e para o outro (BUBER, 2010).

Mas, a dimensão dessa outra história também dependerá da legitimidade que os meios de comunicação (tão tendenciosos que sempre foram e são!) poderão atribuir aos processos de mobilização social, em nome da liberdade de pensamento e do uso da palavra. Nesse próprio meio de atividade social, as forças de resistência poderão emergir favorecendo as transformações desejadas da opinião pública e do senso comum.

Se a atual tendência mundial de unificação e articulações no âmbito da formação de blocos econômicos pode atuar como força de resistência e luta pela participação nas estruturas hegemônicas mundiais, é porque existem convergências de interesses e objetivos comuns em cada subconjunto do sistema econômico mundial.

De igual modo, a mesma tendência poderá se firmar de "baixo para cima" (porque já observada) a partir das relações sociais horizontais. As implicações, aqui, estariam na reorganização de agrupamentos sociais favoráveis à intensificação e reorientação da mobilização social e política, às sinergias centradas na produção do conhecimento e do debate social para a radicalização da democracia, a transformação das relações sociais, o planejamento socialmente construído enfim.

Nesse sentido, é a constituição e atividade dos ambientes de cooperação que lidam com a informação e o conhecimento, em suas instâncias de organização, produção e intercâmbio, que poderão se tornar a matéria e a energia de uma evolução continua para a definição objetiva de proposições da mudança social, no resgate de raízes socioculturais autênticas – ou seja, dos saberes e valores que contribuem para a permanência da memória coletiva e da identidade cultural –, mas, também, na descoberta ou redescoberta de ascendências culturais na perspectiva humanista de reconstrução do universalismo, ou de outra globalização (SANTOS, 1996, 2000a). Pensar o lugar como resistência torna-se relevante para renovar as possibilidades de uma co-reflexão ampliada, coerente e fecunda, e assim, estabelecer as novas medidas de escolhas e valores estabelecidas em comum, que também importam à força de resistência dos lugares.

Considerações finais: reflexões em curso

A título de síntese, são as seguintes as reflexões em curso a respeito da força de resistência dos lugares. A primeira refere-se à problemática geral da formação social brasileira caracterizada, no plano mundial, pela história secular de um país periférico (Guimarães, 2002) que termina por consolidar a inexistência de um Estado soberano no plano externo e interno, e de verdadeiros cidadãos (SANTOS, 1987), sendo algumas das razões explicativas da situação política de instabilidade crítica a que se chegou hoje o país: a subjugação cultural-ideológica, a alienação política, o apelo às lógicas exclusivistas e à competitividade desmedida,

o entorpecimento pelo consumo e, ainda, a depreciação dos processos educacionais e de conscientização universalista. Com um Estado promotor da violência estrutural e da militarização da vida social, fomenta-se a construção social e política do Outro – das populações pobres, desfavorecidas, discriminadas e violadas – como inimigos.

Outra reflexão, também baseada na teoria social e do espaço de Milton Santos, resulta de se considerar o lugar de vida com um papel importante na definição integral dos habitantes. Nessa ótica, se a cidade e os lugares não forem dos cidadãos, estes não existem. Se a política da cidade não assegura a todos os habitantes os direitos territoriais e à cidade, não existem cidadãos. Se os habitantes do lugar de vida "não urbano" não forem contemplados na política territorial, aí igualmente não existirão cidadãos (SANTOS, 1987) e não existirá o direito aos lugares (OLIVEIRA, 2019).

Por fim, outro empenho reflexivo condiz ao período posterior a 1988, quando os preceitos da participação social são estabelecidos pela Constituição Federal, facultando, supostamente, a tendência à reversão de políticas anti-cidadania e/ou à construção dos alicerces da real condição de cidadãos, pelo exercício da participação e a conquista efetiva dos direitos de cidadania. O que poderá ajudar na recomposição das finalidades originais do urbanismo, aqui incluindo o planejamento urbano e regional, e na reflexão sobre a urbanidade contemporânea, centradas justamente na realização continua e aperfeiçoada da cidadania.

Ora, é justamente nesse percurso de reflexões no âmbito dos estudos geográficos e urbanísticos que estas mesmas reflexões confluem a novos questionamentos e interlocuções possibilitados pelas inesperadas incursões de investigação no campo da psicologia social e áreas afins. A participação social e a própria cidadania tornaram-se temas de comum interesse, vistos por olhares diferentes, e muitas vezes confluentes.

Além disso, destaca-se a questão das relações sociais fundadas no "paradigma centro-periferia", a nosso ver, impeditivas da real compreensão da natureza e das finalidades da vida em sociedade, da igualdade e das diferenças entre os homens e sobre

a difícil questão das hegemonias e hierarquias. Justamente por isso, a discussão acerca dos entendimentos a respeito das relações entre Estado, Sociedade e Território torna-se igualmente relevante (sobretudo hoje, e no contexto da formulação de políticas públicas de caráter social e territorial e do planejamento urbano e regional), assim como o discernimento crucial direcionado no sentido de se contrapor os processos educacionais para a democracia e a cidadania e as práticas do humanismo concreto (RIBEIRO, 2005) às formas as mais diversas e cruentas de violência do sistema social contemporâneo.

A partir desses apontamentos conclusivos, deve-se, todavia, e a seu tempo, ajustar o desenvolvimento do artigo ao foco da construção coletiva do lugar social, perceptível no âmbito do país e na escala regional ou urbana. Parte-se da premissa de que os homens se tornarão mais participativos e cidadãos, tornando-se cada vez mais autoconscientes da condição e do destino comum do ser humano na Terra, e por isso, mais solidários, na ação política e por ela, ao universo social e lugar em que habitam. A evolução aí implícita poderá ocorrer por meio de uma pedagogia da existência (SANTOS, 2000a, p. 116), ou da educação para a vida social, a ser inteiramente repensada para o mundo de hoje.

Agradecimento

Ao CNPq pelo auxilio recebido.

Referências

ARENDT, H. **A condição humana**. 7ª edição. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 1995.

BUBER, M. **Sobre comunidade**. São Paulo, Editora Perspectiva, 2010.

GOHN, M. G. Os movimentos e as lutas do período de 1964 a 2004 em São Paulo. **Anais**: VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004.

GOHN, M. G. A Sociedade brasileira em movimento: vozes das ruas e seus ecos políticos e sociais. **Caderno CRH**, vol. 27, núm. 71, junho-agosto, 2014, pp. 431-441, Universidade Federal da Bahia, Salvador, Brasil.

GUIMARÃES, S. P. **Quinhentos anos de periferia**. 4ª edição. Porto Alegre / Rio de Janeiro, Editora da UFRGS e Contraponto, 2002.

HILLMAN, J. **Cidade e Alma**. São Paulo, Studio Nobel, 1993.

JOVCHELOVITCH, S. **Os contextos do saber**: representações, comunidade e cultura. Petrópolis, Vozes, 2007;

OLIVEIRA, F. M. G. Do direito à cidade ao direito dos lugares. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, PUC-Campinas, 2019.

RIBEIRO, A. C. T. Território usado e humanismo concreto: o mercado socialmente necessário. In: Silva, Cátia Antônia da et al. **Formas em crise**: utopias necessárias. Rio de Janeiro: Arquimeds Edições, 2005. p. 93-111.

POGREBINSCHI, T. A democracia do homem comum: resgatando a teoria política de John Dewey. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, **23**, p. 43-53, nov. 2004.

SANTOS, M. **O espaço do cidadão**. São Paulo, Nobel, 1987.

SANTOS, M. **A natureza do espaço**: Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo, Hucitec, 1996.

SANTOS, M. **Por uma outra globalização**: do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro-São Paulo, Record, 2000a.

SANTOS, M. Por uma nova federação. **Correio Braziliense**, Brasília, 2000b.

SANTOS, M. **O país distorcido:** o Brasil, a globalização e a cidadania. São Paulo, Publifolha, 2002.

SANTOS, B. S. e MENESES, M. P. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez, 2010.

SENRA, K. V. Cinquenta anos de políticas públicas federais de desenvolvimento regional no Brasil. In: FARIA, R. e SCHVARSBERG, B. **Políticas urbanas e regionais no Brasil.** Brasília, Universidade de Brasília, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, 2011.

SILVA NETO, M. L. Cidades inteiras de homens inteiros: o espaço urbano na obra de Milton Santos. Texto elaborado a partir de palestra proferida por ocasião do lançamento do Prêmio Milton Santos, na Câmara Municipal de São Paulo, em 25 de junho de 2003.

TEILHARD de C., P. **O fenômeno humano**. São Paulo, Cultrix, 2006 (8ª impressão da 1ª edição de 1988).

10.20396/ideias.v10i0.8657411

"Anota aí: eu sou ninguém": entrevista com Vladimir Safatle

Hyury Pinheiro[1]
Laura Luedy[2]
Mariana Toledo Borges[3]

[1] Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas (PPGS-IFCH, Unicamp). Email: hyure.pnh@gmail.com

[2] Doutoranda pelo PPGS-IFCH, Unicamp. Email: lauraluedy@gmail.com

[3] Doutoranda pelo PPG em Teoria e História Literária do Instituto de Estudos da Linguagem (PPGTHL-IEL), Unicamp. Email: marianatoledo.b@gmail.com

No dia 7 de junho de 2019, uma sexta-feira, nos encontramos perto da estação Marechal Deodoro, região central da capital paulista. Com câmera e cadernos em mãos, deixamos para trás a área degradada e de pujante comércio popular, e paramos um pouco antes de poder sentir a aura das moradas quietas e portentosas de Higienópolis. Vladimir nos recebeu em seu apartamento de manhã cedo, vestido de preto. Sua conhecida expressão solene simpaticamente contrastava com mundanidade do copo de leite vazio que segurava quando nos abriu a porta. Sentamos, os quatro, na sala de estar, que era habitada por uma estante de livros, um par de sofás, mesa de centro e um pequeno piano de cauda. A quietude da casa deu espaço, então, ao ressonante movimento de ideias que pode ser conferido nas páginas que seguem.

Hyury: Professor, obrigado por receber a gente aqui e por ter topado a entrevista. Eu gostaria de começar perguntando o seguinte, quer dizer, propondo uma relação entre os seus artigos publicados no jornal **Folha de S. Paulo** neste mês de maio. Recentemente, no artigo "Idiotas úteis" (FSP, 17/05/2019), você traçou uma conexão entre as ocupações estudantis de 2011 a 2013, o movimento dos secundaristas em 2016 e as mobilizações estudantis dos últimos dois anos - sendo que nesse ano de 2019 foi realizada uma grande mobilização das universidades contra os cortes do governo federal. Ao fim do artigo, você afirma que desde 2014 apenas um polo da radicalização política brasileira se configurou, o do autoritarismo, e sugere que o segundo está a se configurar nessas mobilizações. Já em 31 de maio 2019, no artigo "Uma colisão", você recupera essa tendência de radicalização que se inicia em 2014 e declara que "nada realmente nos une, a não ser a partilha do mesmo território" - do que se depreende uma abertura indeterminada ao conflito ou mesmo a afirmação de um desamparo capaz de produzir um sujeito político que complete a radicalização (como lemos em "A filosofia é um esporte de combate", FSP, 03/05/2019). Feitas essas colocações e considerando os desdobramentos das manifestações de 15 de maio deste ano, é possível afirmar que os estudantes podem constituir de fato esse outro polo da radicalização, um polo capaz de fazer frente ao

autoritário? Trata-se aqui já da constituição de um sujeito político a partir do desamparo ou de uma reação contingente que ainda precisará ser integrada à efetividade?

Vladimir: Então, na verdade já faz alguns anos que eu insistia na tese de que a política contemporânea tinha ido para o extremos; que isso não é só um traço da política brasileira, mas era um traço da política global; que a tendência típica da democracia liberal dessas últimas décadas de empurrar todos os atores políticos para a conquista do centro tinha entrado em colapso. Isso tinha se manifestado de forma muito evidente nessas últimas décadas, especialmente com a ascensão das extremas direitas, que não era exatamente uma ascensão da extrema direita, entendeu? Minha tese era um pouco diferente. Na verdade, era uma radicalização dos extremos. Nos lugares onde a esquerda conseguiu radicalizar sua pauta, ela reencontrou sua densidade eleitoral - e isso aconteceu mesmo em lugares completamente inesperados, como a Inglaterra, onde a gente tem hoje o partido trabalhista mais à esquerda de sua história. Acho que desde Oliver Cromwell [1599-1658] não se tem alguém com propostas como as de [Jeremy] Corbyn [1949-].

Então acho que o que ia acontecer no Brasil era uma impossibilidade de assunção dessa nova dinâmica da política, principalmente por parte da esquerda, por uma série de razões. Eu diria que a principal delas é que a esquerda brasileira sempre operou dentro de um quadro populista. Populista não no sentido em que a gente descreve populismo dentro de uma certa tradição sociológica uspiana, como em [Francisco] Weffort [1937-] e tal. Mas populismo no sentido do [Ernesto] Laclau [1935-2014], com essas estratégias de constituição da hegemonia. Diria que no caso brasileiro isso era muito evidente, e isso traz uma série de limitações. A principal delas era não saber operar dentro de uma dimensão de radicalidade, sempre operando, em vez disso, como o último fiador de um processo de coalizão. O que aconteceu no caso da esquerda brasileira? Ela foi o último ator a seguir acreditando na possibilidade de um governo de coalizão. Ainda hoje, se você pega a esquerda parlamentar, esse é o seu horizonte. E eu não digo só do PT, não. É o horizonte geral, de toda esquerda parlamentar.

Agora, é claro que dentro dessa dinâmica, a direita brasileira compreendeu mais claramente um desejo muito evidente e manifesto de ruptura e soube vocalizá-lo. Ela inventou um personagem que era a figura mesma da ruptura - mesmo que fosse uma ruptura para trás, recuperando uma série de fantasmas do militarismo brasileiro que nunca tinham sido realmente desativados. Só que a esquerda foi incapaz de fazer isso. Em nenhum momento ela conseguiu. E eu diria que, talvez, se ela conseguir, ela vai conseguir dentro de uma dinâmica de movimento, não numa dinâmica de partido. Só que mesmo os [principais] movimentos de esquerda são extremamente vinculados ao jogo partidário. Então não há nenhuma contraposição aí, o discurso é o mesmo. O discurso é muito explícito nesse sentido.

Nesses artigos, eu havia insistido na possibilidade de emergência de uma nova massa de descontentes - massa essa que tem um elemento diferencial importante no caso dos estudantes, que é o seu histórico de radicalidade. Quer dizer, se você pensar bem, a juventude brasileira está nas ruas desde 2011. Desde os *Occupy*, *Occupy* São Paulo no Anhangabaú, você tem a juventude na rua. Eu diria que não é por outra razão, inclusive, que a gente pode até ver a situação atual como uma contrarrevolução preventiva contra a emergência dessa juventude como ator político central. E ela [a juventude] conseguiu agora, de uma maneira muito evidente, mostrar a sua capacidade de densidade popular. Foram um milhão, um milhão e meio de pessoas na rua; quer dizer, um contingente absolutamente inacreditável mobilizado de forma brutalmente espontânea, porque estruturas como a UNE e a CUT já não conseguem mobilizar mais ninguém há muito tempo. Dar crédito a eles seria uma coisa completamente surreal dentro desse contexto.

Agora, é fato que, para que esse processo ocorra, é necessário que esse novo sujeito político emergente não recaia no canto da sereia da esquerda brasileira - que seria, em última instância, um canto que procura insistir na ideia de que é necessário retomar, é necessário recuperar, é necessário re-instaurar os direitos que foram adquiridos ou práticas que foram esquecidas ou negociações

que são necessárias. Então, eu diria que há uma operação de desamparo no sentido de quem afirma: "de fato não temos mais nada, não temos mais liderança, organização, estrutura". Talvez essa seja a primeira condição para que a gente possa criar alguma coisa. Só que existe uma dinâmica contrária da esquerda brasileira, muito marcada pelas suas antigas lideranças, pela nostalgia de governos que teriam sido de grande coalizão e conciliação - o que deixa tudo muito mais preocupante.

Hyury: E você avalia que o papel do Lula nessa marcação da memória da esquerda brasileira contribui para isso?

Vladimir: Eu acho que hoje [esse] é um papel bastante complicado, bastante problemático. Sem entrar no mérito da questão da sua prisão, que, de fato, é injusta. Não é essa a questão colocada. O fato é que ele continua funcionando como o horizonte regulador da esquerda brasileira. Ele é o polo de convergência dessa esquerda. Eu diria que é um momento de regressão peronista da esquerda brasileira, dentro de um modelo que, francamente, é a cópia do argentino, com todos os seus impasses. É triste perceber a nossa dificuldade em conseguir criar corpos políticos para além dessas estratégias. Então acho que fica uma tarefa para a esquerda nacional nesse ponto.

Mariana: A categoria "sujeito" foi tratada de modo bastante diverso dentro das várias tendências marxistas, muito embora essa diversidade seja constantemente negligenciada pelos críticos contemporâneos da obra de Karl Marx [1818-1883]. Se no marxismo soviético (mesmo em se tratando de figuras mais críticas, como György Lukács [1923] 2012), por exemplo, o sujeito é imediatamente identificado à classe trabalhadora, responsável por carregar a promessa de emancipação da humanidade, Louis Althusser ([1970] 1996), por sua vez, propõe a ideia de "assujeitamento", segundo a qual "toda ideologia invoca ou interpela os indivíduos enquanto sujeitos concretos" (ALTHUSSER, 1996: 133) - o que pressupõe tanto uma espécie de "ideologia positiva" intrínseca

a qualquer aparelho de Estado quanto certo esvaziamento da categoria sujeito como dotada de autonomia e consciência. Em Theodor Adorno [1903-1969], por outro lado, mal há qualquer ideia normativa de sujeito, uma vez que sua principal preocupação crítica é a identificação problemática do indivíduo com a sociedade do valor. Já na tendência contemporânea da Crítica do Valor (*Wertkritik*), Robert Kurz (2010) propõe a destruição da ideia de sujeito, ao identificá-la implacavelmente à subjetividade burguesa e ao "sujeito automático" marxiano, relativo à postulação da tese de que o verdadeiro motor revolucionário da história tem sido, até hoje, o próprio capital. Na sua opinião, a categoria de sujeito ainda possui serventia na teoria contemporânea atual para se refletir sobre formas de emancipação? Há algum sujeito empírico que atualmente encarne essa condição? Se não existe tal sujeito empírico, existem casos nos quais é possível vislumbrar a possibilidade dessa emergência?

Vladimir: Antes de mais nada, eu discordaria um pouco desse mapa, dessa cartografia que você sugeriu. Acho que o caso adorniano é um caso diferente dos demais. Em Adorno existe uma relação muito profunda entre sujeito e não-identidade - uma relação vinculada, entre outras coisas, a uma antropologia filosófica que tem forte matriz psicanalítica, ligada principalmente à teoria das pulsões de [Sigmund] Freud [1856-1939] - o que lhe permite inclusive falar em natureza interior em alguns momentos. Então acho que ele [Adorno] forneceria sim, uma resposta à sua pergunta, enquanto os outros, de fato, têm uma visão bastante expeditiva da categoria de sujeito.

Eu diria o seguinte: acho impossível abandonar a categoria de sujeito dentro de uma teoria da emancipação. Por duas razões: porque o conceito de sujeito é um conceito implicativo (ou reflexivo), e [porque] é um conceito vinculado também às dinâmicas necessárias de reconhecimento. Implicativo por quê? Porque, claro, você tem uma noção substancial de sujeito que é a classicamente definida - vinculada às possibilidades mesmas de auto-identidade, de autodeterminação, e que vão organizar uma noção de autonomia individual dentro de uma certa tradição da

filosofia moderna. Só que eu acho que existe uma outra tradição que vai insistir que o sujeito é um operador de implicação com aquilo que é radicalmente desidêntico. E eu insistiria que essa tradição tem na filosofia hegeliana um de seus polos centrais.

Eu sei que essa é uma leitura heterodoxa, mas eu a defenderia até o fim. Acho que as outras leituras estão incorretas, na verdade. Porque existe uma tentativa filosófica de sobrepor, por exemplo, um conceito substancial de sujeito, tal como o sujeito de [René] Descartes [1596-1650], ao de [Georg W. F.] Hegel [1770-1831] - que é um pouco a leitura que [Martin] Heidegger [1889-1976] faz, por exemplo, ao insistir [que], na verdade, de Descartes até Hegel você tem (radicalizando aqui) o mesmo conceito, que é a ideia do sujeito absoluto. E acho essa leitura equivocada, porque não é a toa que num dado momento do começo do século XIX - com [Johann G.] Fichte [1762-1814] e Hegel principalmente - o sujeito vai ser antes de mais nada um operador de reconhecimento. A ideia de reconhecimento entra aí de maneira muito importante - porque, claro, reconhecimento não é em hipótese alguma recognição; não é simplesmente encontrar aquilo que de uma certa maneira eu já tenho como imagem. Reconhecimento é um processo de transformação implicativa: aquele que reconhece o outro não só dá ao outro uma possibilidade de existência, mas se modifica também. Então reconhecimento é sempre uma categoria de transformação. Isso é muito claro dentro dessa tradição.

Então eu diria [que] sem a categoria do sujeito você não consegue mais explicar como uma diferença **transforma** - essa é a minha ideia. Porque você não consegue mais explicar como a diferença te implica, ou como [ela] implica alguma coisa que não é ela mesma. Para isso você precisa de uma **reflexão** (no sentido forte do termo) - quer dizer, uma diferença que não é reconhecida enquanto tal não tem efeito, ou seu efeito é limitado. É um efeito muito diferente [aquele de] uma diferença que é reconhecida de uma que não é. Mas para que você possa falar sobre isso - reconhecimento, implicação -, você precisa da categoria do sujeito. Você precisa da reflexividade da categoria do sujeito - que, mais uma vez, não é uma reflexividade do modelo lockeano; não é aquela

reflexividade que é vinculada a uma naturalização das metáforas escópicas, isto é, como uma luz que se reflete no espelho. Por isso eu me sinto muito mais à vontade dentro do horizonte hegeliano, onde a própria ideia de reflexão é já duplicada desde o início - quer dizer, é uma reflexão que descreve dois movimentos: o movimento de alienação e o movimento de retorno. E esse movimento de alienação e retorno é fundamental, porque se não houvesse isso a reflexão seria radicalmente projetiva - ela simplesmente projetaria no objeto as categorias do sujeito. Como ela é uma reflexão duplicada, ela é uma reflexão, digamos, retificadora, a todo momento. Ou seja, ela projeta nos objetos as suas categorias; os objetos resistem à projeção (isso é o movimento de alienação, ou seja, ela se perde); e ela retorna, ou seja, ela integra essa resistência retificando seu horizonte. Se é possível algum movimento dessa natureza, então a categoria do sujeito é absolutamente necessária. E se o processo de emancipação está ligado de forma estrutural a essa possibilidade de quebrar o horizonte projetivo da razão moderna, então é impossível desvincular emancipação de sujeito. Por isso acho completamente equivocadas as tradições como a althusseriana, ou mesmo as coisas ditas pelo Kurz nesse sentido, que não conseguem dar uma resposta a esse tipo de processo.

Agora, sua pergunta também tem uma outra dimensão [que questiona] onde você vê, onde nós vemos experiências empíricas nesse sentido. Aí tem uma questão bastante interessante - na verdade são duas: primeiro, o fato de não existir sujeitos empíricos que deem conta desse processo não significa absolutamente nada. Significa simplesmente que você está num momento histórico onde certas condições fundamentais de emancipação não podem ser postas. Isso não significa muita coisa. Adorno, quando fala da moral kantiana, tem o cuidado de lembrar uma coisa bastante interessante: ele diz que não se trata de fazer a defesa de uma moral deontológica, uma defesa da noção de dever, mas, ao menos, essa foi uma maneira de dizer que aquilo que os sujeitos podem ser não se mede a partir daquilo que os sujeitos hoje são. Então acho que é sempre bom lembrar disso para que a gente não fique numa espécie de fetichismo da situação atual, para que a gente não acabe,

em nome de uma certa perspectiva materialista, fetichizando as limitações da situação atual. Isso por um lado.

Por outro, eu lembraria que há processos em profunda transformação dentro da sociedade contemporânea, e que esses processos podem ir em várias direções. Uma delas é essa - ir em direção a uma prática efetiva de emancipação. Só que eu acho que essas práticas de emancipação têm hoje uma tarefa muito importante, porque durante muito tempo a gente compreendeu como sinônimos emancipação e autonomia, ou seja, que a questão fundamental da emancipação era garantir a da autonomia. Eu, até pela formação psicanalítica, tenho muita dificuldade em admitir essa articulação. Eu acho que há uma articulação singular entre emancipação e **heteronomia sem servidão**, que seria um elemento fundamental a ser recuperado. Até porque a categoria de autonomia - com sua própria ideia de *auto* - no fundo é uma secularização de uma categoria teológica - a ideia de *causa sui* secularizada, do sujeito que é causa de si mesmo, [que] é o legislador de si mesmo, que é ao mesmo tempo o legislador e o caso. Quer dizer, é o tipo de relação entre vontade e ação que você só encontra em Deus na teologia. Então acho que tem toda uma desconstrução da categoria da autonomia a ser feita - o que abre espaço para um outro tipo de prática de emancipação ligada à possibilidade de você reconhecer que você é afetado por aquilo que não controla, [que] você é transformado por aquilo que não controla. Daí a ideia de heteronomia. Só que é heteronomia sem servidão porque esse "não controlado" não é a vontade de um outro, mas é o que talvez deponha a própria noção geral de vontade.

Mariana: Então a ideia de sujeito não implica uma ideia de autonomia.

Safatle: Então, essa é que é a coisa interessante. Eu insistiria: há uma tradição dentro da história da filosofia para a qual a noção de liberdade que o sujeito é capaz de produzir não é completamente legível dentro dessa noção clássica de autonomia. Porque o sujeito é aquilo que permite uma implicação com a

diferença, uma implicação com o não-idêntico - mas não uma diferença do tipo "a outra consciência". Esse é um erro clássico quando a gente fala de reconhecimento em Hegel - como se fosse uma questão de reconhecimento de uma consciência pela outra. Isso não é verdade. A questão fundamental é como a consciência reconhece aquilo que não tem a forma da consciência - daí a função da morte como elemento central. É que as pessoas veem isso e acham: "ah, mas isso é uma recaída dramático-existencialista", e não levam em conta, afinal de contas, como do ponto de vista lógico isso é um procedimento absolutamente central, porque trata-se do que significa você se reconhecer num fundamento que afunda, de certa forma (fazendo esse jogo *zugrunde gehen* que é típico desse momento). Ou seja, você tem um fundamento que não garante o fundado, que afunda o fundado, que indetermina o fundado. Então como é que você se reconhece nisso? E o que significa então pra própria noção de identidade reconhecer um fundamento dessa natureza? E, fenomenologicamente, esse fundamento equivale à experiência da morte. É assim que ele aparece fenomenologicamente.

Tudo isso pra dizer: de fato, você tem aí uma possibilidade de construir uma tradição em que o modelo de implicação que o sujeito pressupõe não pode mais ser lido sob a forma clássica da autonomia - da autonomia individual, da autonomia moral.

Hyury: Há um texto de Seyla Benhabib, **Crítica, norma e utopia**, em que ela considera o sujeito hegeliano de um ponto de vista expressivista (1986: 89-90), isto é, em que ela sugere como sendo correspondente ao esquema hegeliano um sujeito (o espírito) que se expressa nas ações históricas dos seres humanos, efetivando, assim, o conceito de liberdade (idem: 93). Nessa ocasião, ela o localiza a partir de uma perspectiva transubjetiva, qual seja, a perspectiva de um analista da dimensão social (ou, como ela escreve, terapeuta ou engenheiro social) capaz de se destacar do espaço intersubjetivo e, assim, de apreender o movimento produzido pelos vários grupos sociais em conflito, buscando dirimi-lo (idem: 103). Tal como o sujeito de Hegel, assim também

seriam o de [Émile] Durkheim [1858-1917] (a sociedade como uma resposta à desintegração por meio da solidariedade) e, em alguma medida, o de Marx (algo transubjetivo na sua apreensão sistêmica do capital e intersubjetivo na perspectiva da luta de classes). Em que medida a ideia de "circuito dos afetos" se aproxima ou se distancia dessa perspectiva transubjetiva e expressivista, ou ainda, se distancia ou se aproxima de uma perspectiva intersubjetiva de apreensão do sujeito? Há consequências políticas decorrentes da adoção de uma dessas perspectivas?

Vladimir: Eu acho essa leitura de Benhabib medonha, bastante equivocada. Primeiro, porque há uma confusão a respeito do que é expressão nesse caso, e segundo, porque ela pressupõe um certo horizonte de dominação gramatical, ou seja, como se o espírito transubjetivo tivesse a gramática correta dos conflitos sociais e, por isso, ele pudesse encontrar o sentido, ele pudesse organizar previamente todas as múltiplas perspectivas dentro de um processo unificado por vir. Acho que [essa leitura] ignora por completo a função do acaso e da contingência dentro do movimento do conceito na perspectiva hegeliana. [Quer dizer,] ela cria um certo necessitarismo substancial que eu acho bastante problemático. E é interessante, por exemplo, que Althusser também insistia um pouco nisso à sua maneira. [Quando falava de] causalidades expressivas do sujeito hegeliano era muito nessa chave, [no sentido de dizer] que as contradições dentro da filosofia hegeliana não são contradições reais, que na filosofia hegeliana não existe contradição. O espírito já tem de antemão toda gramática para poder fazer com que esses processos sempre sejam ligados a um princípio unitário que se desdobra dentro de um processo histórico. Então [temos aqui] uma noção abstrata de sujeito que se desdobra, [por exemplo,] no próprio direito romano, que se desdobra, por sua vez, no mundo romano, e assim unifica todas as produções do espírito e depois permite uma superação em que o espírito simplesmente recompõe aquilo que já viera unitário.

Eu insistiria em duas coisas. A primeira delas, na verdade, é esta: essa noção expressivista perde uma dimensão central aqui -

[a saber,] o que a gente entende por expressão? Perceba o que era a expressão do ponto de vista estético do romantismo - mesmo que Hegel seja um anti-romântico por excelência. A expressão romântica não é a emulação imanente da genialidade do artista na sua singularidade egológica mas, sim, a possibilidade mesma que a forma tem de se confrontar com o informe. Não é à toa que os momentos expressivos, por exemplo, da música romântica são momentos de **ruptura**, momentos da desagregação da forma, quando se força os padrões regulares da forma. Isso indica uma noção de expressão bastante singular. Eu acho que ela [Benhabib] confunde uma série de elementos: confunde[, por exemplo,] reflexão com expressão. Não é que a consciência se expressa[, mas sim que] ela **reflete**. É diferente. É uma operação completamente outra.

Isso dá uma outra dimensão, entre outras coisas, para a noção da transubjetividade estar implicada em uma leitura metafisicamente desinflacionada do espírito hegeliano. E isso é muito engraçado, porque quem entendeu isso muito bem entre nós - pelo menos esse é um dos pontos mais interessantes da sua leitura - foi [Gerard] Lebrun [1930-1999], que [indicou que há] um não-necessitarismo muito estranho dentro da filosofia hegeliana da história; que ela é, na verdade, uma filosofia de integração de contingências. As contingências, sim, são integradas, redimensionam radicalmente os acontecimentos anteriores, criam uma processualidade contínua, retroativa e projetiva, o que faz com que, na verdade - e essa é uma questão fundamental -, a razão tenha uma grande **liberalidade**. O que é muito interessante, porque aqueles que fizeram a crítica da dialética como figura do ressentimento - [Gilles] Deleuze [1925-1995] era um deles - nesse ponto erram radicalmente. Ao contrário, a dialética pode ser criticada pelo inverso, pela monstruosidade de transformar toda violência em necessidade, o que é um pouco o que [Étienne] Balibar (2010) tinha entendido no seu livro sobre violência e civilidade: que se tem alguma coisa que pode ser dita é que ela [a dialética] é exatamente o inverso do ressentimento. Quer dizer, se toda violência é expressão de um processo, você transforma a

violência em processualidade. Tem uma série de questões a serem colocadas aí, mas isso demonstra uma coisa muito importante, que é o caráter não-teleológico do processo - teleológico no sentido de que você tem um télos previamente definido (que define, afinal, o horizonte do progresso) e que vai paulatinamente se realizando. A ideia é outra, muito mais complexa e muito mais interessante. Se há um progresso, o progresso vem da integração dos acontecimentos contingentes, porque nenhum acontecimento contingente é capaz de impedir a realização da liberdade. Esse é o lado afirmativo do processo. Não é que não existam catástrofes, mas nenhuma catástrofe é capaz de bloquear de uma vez por todas a afirmação da liberdade. Então, todas elas acabam, de certa forma, se integrando no movimento à sua maneira. Há uma noção de transubjetividade, nesse caso, muito singular.

E aí você pode me perguntar: "mas e a noção de intersubjetividade?". Entender o espírito como uma estrutura intersubjetiva pressupõe um problema. Você tem duas modalidades de reconhecimento: o reconhecimento entre sujeitos e o reconhecimento entre sujeito e objeto. Essas modalidades não são a mesma. A intersubjetividade dá conta da primeira e é importante que a segunda exista, porque a segunda é o que garante, entre outras coisas, que a primeira não é só uma projeção narcísica, onde eu reconheço aqueles que, à sua maneira, se definem como sujeitos. Então eu preciso também fazer uma operação, na qual eu reconheço aquilo que se coloca na posição de objeto. Isso é tão evidente em Hegel que, lembremos, a dialética fundamental do reconhecimento é entre o senhor e o escravo. O que é o escravo? Escravo é aquilo que, até então, é visto sob a condição de mero objeto. Ou seja, é necessário que aquilo que se coloca sob a forma de objeto implique radicalmente o sujeito. Isso vale para tudo, até para a natureza, o que o jovem Marx entendeu muito bem nos **Manuscritos** [**de 1844**]. Acho que isso modifica um pouco esse horizonte comunicacional que está implicado naturalmente dentro da ideia de intersubjetividade.

Laura: E adicionando a essa equação uma diferença entre objeto e objeto parcial, isso importa também? Tem uma parte de **O**

Circuito dos Afetos ([2015] 2016) em que você menciona que isso seria um desvio…

Vladimir: Sim, porque é uma maneira de você livrar a relação objeto-representação. O problema de utilizar a categoria de objeto é a sua ressonância kantiana, quer dizer, é essa ideia de que o objeto é aquilo que se submete ao princípio da unidade, do diverso da experiência, sob a forma da representação. E a ideia de objeto parcial, vindo da psicanálise, tem um elemento explosivo bastante interessante. Primeiro, é que **parcial** dentro desse contexto é um termo ruim, porque parece que é parte de um todo. Então parece que você vincula o desejo a dimensões parciais que depois podem ser englobadas em representações globais por pessoa. Então o amor pelo seio, por exemplo, no caso dos bebês, se transforma na relação com a pessoa enquanto totalidade. Uma das coisas interessantes da perspectiva lacaniana é insistir em como esse processo nunca ocorre dessa forma. Quer dizer, esses objetos parciais são não-especulares, são objetos que o sujeito perdeu para poder se configurar enquanto imagem unificada de si. Ele perde, porque ele começa em conexão. Uma coisa interessante dentro dessa teoria psicanalítica é esta: os sujeitos já começam em conexão, já são entidades conectadas, são conexões sem unidade. Devido ao fato do bebê se submeter aos seus processos de satisfação, aos prazeres específicos do órgão, é como se você tivesse conexão boca-seio, conexão olhar-olhar, conexão fezes-olhar, e essas conexões ainda não configuram uma unidade, elas vão se configurar [como tal] posteriormente. Mas para que elas se configurem como uma unidade - para que elas produzam uma imagem do corpo próprio -, você precisa cortá-las, precisa estabelecer separações, porque esses são elementos que vêm de uma dimensão de confusão eu-outro. E nesse sentido é interessante insistir que esses elementos, que são radicalmente distintos da forma de síntese do eu, continuam insistindo no desejo, obrigando novas formas de síntese, as quais o eu não sabe como produzir. Eles obrigam formas de estruturas de subjetividade não-egológicas, no sentido forte do termo. Então aí você pode imaginar seu potencial dentro de uma teoria do reconhecimento para esse

tipo de operação, o potencial de descentramento que têm essas operações dentro de uma teoria do reconhecimento.

Mas você [, Hyury,] perguntou sobre questões políticas, sobre as consequências políticas, não é? Eu diria que há várias maneiras de responder a isso. Uma delas é: há uma perspectiva política hegemônica hoje em dia que insiste em que os sujeitos são portadores de demandas. Essas demandas precisam ser, à sua maneira, reconhecidas dentro do campo dos conflitos políticos, e eles são organizados a partir de demandas em conflito. Uma discussão interessante é a que se pergunta - mesmo antes de se perguntar em quais condições todas essas demandas podem ser ouvidas - o seguinte: "e o que aconteceu para que nós compreendamos a ação política como uma demanda?" Há uma transformação importante aqui e ela passa de uma maneira muito naturalizada - é um pouco a projeção da sociedade dos indivíduos dentro dos conflitos sociais: os indivíduos são portadores de sistemas de interesses, e esses sistemas de interesses entram em contradição, entram em conflito um com o outro, de modo que seja necessária uma regulação que permita, então, ouvir, de uma maneira ou de outra, todos os interesses, ou seja, ter uma sociedade de tolerância em relação aos interesses individuais, como se todo o processo de conflito social fosse, na verdade, garantir as condições para uma individualidade bem realizada, para que eu, você, todos nós possamos, então, afirmar nossas demandas individuais. Acho extremamente problemático esse tipo de orientação, porque já começa um pouco por aí: por que pensar a ação ou a voz sob a forma da demanda? E o que acontece quando você a libera [dessa forma]? Talvez não exista uma demanda; talvez exista, entre outras coisas, aquilo que não se configura sob a forma de demanda, que resiste a se configurar sob a forma de demanda de um indivíduo, que coloca a própria figura do indivíduo em colapso. Como é que você realiza socialmente esse tipo de pressão vinda dos sujeitos? Aí tem toda uma discussão que eu acho interessante de ser feita.

Mariana: A voz que não é demanda também é do campo da política?

Vladimir: Eu acho que isso é fundamental dentro do campo da política. Hoje a gente vive uma situação política em que toda voz é expressão de uma demanda que deve ser ouvida, e essa demanda é forma fundamental da propriedade. E aí vem uma questão interessante: se há algum sentido dentro de uma política comunista hoje em dia, é o de uma política radicalmente desprovida da gramática da propriedade; e a gente percebe o quão difícil é liberar a política da gramática da propriedade, porque, é claro, não é só propriedade da posse dos bens, é a propriedade de si, ou seja, uma propriedade também no sentido predicativo. É um predicado meu que eu quero que seja visto, que saia da situação da invisibilidade, então eu falo a partir dos meus predicados, falo a partir das minhas propriedades, daquilo que é meu. A política se transforma nisso: o que é meu? Por que alguém está falando do meu lugar? Por que não sou eu que falo?

Eu diria que dentro de uma dinâmica como essa a gente já perdeu. Na verdade, é a gramática liberal - não só as demandas são liberais, mas a forma de organização das demandas é liberal; o que é pior, mais grave.

Hyury: É uma forma de realizar a liberdade a partir do indivíduo, não é?

Vladimir: É, o horizonte normativo das lutas sociais se reconfigura a partir da problemática do reconhecimento dos indivíduos. Se eu gastei tanto tempo da minha vida discutindo [Axel] Honneth [1949-], foi até por causa disso.

Laura: Depois a gente vai chegar nesse ponto.

Vladimir: Era para dizer o quão dramaticamente equivocada era uma perspectiva dessa natureza, ainda mais levando em conta o que tinha sido a teoria crítica, o que tinha sido a escola de Frankfurt na sua primeira geração.

Laura: Professor, em **O Circuito dos Afetos**, você indica que o proletariado, enquanto o absolutamente despossuído, é a figura de um princípio radicalmente contrário à identificação e à diferenciação que é próprio a toda emergência de sujeitos políticos. Por isso mesmo, você diz, essa figura mereceria ser recuperada na reflexão política contemporânea. (Cf. SAFATLE, 2016: 231) Na **Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**, Marx associa o potencial revolucionário do proletariado à situação específica da Alemanha de sua época. Ele diz que ali, onde "a vida prática é tão desprovida de espírito quanto a vida espiritual é desprovida de prática", a emancipação universal só seria possível quando a "situação **imediata**" de uma classe particular a forçasse na direção de tal emancipação, quando "sua necessidade **material** e (…) seus **próprios grilhões**" fizessem dela o universal abstrato que serve de vetor ao universal concreto (MARX, [1843-4] 2013: 162, grifos no original). No mesmo texto, ele contrasta essa situação com o caso francês, em que "cada classe da nação é um **idealista político** e se considera, em primeiro lugar, não como classe particular, mas como representante das necessidades sociais" (idem, ibidem: 161), e que, por isso, pode conduzir a si e às demais classes particulares à liberdade social. Dado que em obras posteriores Marx estende o diagnóstico que fizera sobre o caso alemão para o sujeito revolucionário em geral, ao nível da história mundial, sai de foco algo que talvez pudesse ser lido como uma via alternativa à emancipação que não passa pela constituição de um universal abstrato. Quanto ao seu esquema, você concebe a possibilidade de uma via alternativa desse tipo para a constituição de um sujeito político da verdadeira democracia, isto é, um sujeito político cuja potência de conformação do universal concreto não seja precedida necessariamente da absoluta despossessão?

Vladimir: Então, eu acho o seguinte: já em Marx, como você mesma indicou, há um processo de generalização em que a categoria do proletariado se torna a categoria crítica por excelência. N'**A Ideologia alemã** (MARX, [1845-7] 2007) isso é absolutamente claro; e, bem, ele vai ler a revolução de 1848 como uma revolução proletária. Eu acho que essa é uma operação absolutamente

central. Se tem alguma coisa fundamental na teoria da revolução de Marx é vincular proletário e revolução. A gente sabe que Marx não inventou a categoria do proletário. Em [Claude-Henri de Rouvroy, Conde de] Saint-Simon [1760-1825] isso já existe; só que o proletariado era [nesse caso] a marca de despossessão absoluta **e** [algo que] deveria ser objeto de cuidado da vida social. Já Marx vai dizer: "não, essa despossessão tem uma força revolucionária", e essa é sua grande novidade. Só exatamente por ser **radicalmente** despossuído é que o proletariado é revolucionário. No **Manifesto Comunista** ([1848] 2011) - em que Marx afirma que os proletários não têm pátria, não têm Estado, não têm religião, não têm moral, não têm família -, não se trata de dar uma família, uma pátria, um Estado, uma religião, uma moral para o proletariado; trata-se, exatamente, de compreender que essa sua força antipredicativa (porque ele não tem nenhum predicado que lhe seja próprio) é como que a condição fundamental para o processo revolucionário. E eu acho que esse modelo que Marx encontra é o modelo insuperável, em que ele define de uma vez por todas o que é um sujeito político; e é o modelo que vale para hoje.

Só que aí tem uma questão, porque há várias maneiras de se ler esse problema e acho que algumas delas são bastante equivocadas. Por exemplo [aquela na qual] entre outras coisas, se insiste que há uma classe proletária vinculada ao mundo do trabalho e que deve tomar a frente do processo político. Muitas vezes se mobiliza isso contra as políticas de reconhecimento dentro de uma estrutura: "ah, você tem o problema econômico que está sendo negligenciado e tal". Eu acho que há um problema grave nessa leitura que é o seguinte: não se questiona uma ontologia de propriedade através de uma ontologia de classes. Uma classe é uma propriedade estendida; então, é claro, você tem [nesses casos] regressões do proletariado como uma classe identitária. A gente viu isso. O século XX está cheio disso, da criação de todas essas monstruosidades como "Estado proletário", como "cultura proletária" etc., que são contradições em termos absurdas e absolutas. Eu diria que a distinção não é entre propriedade e classe. A distinção é [sim] entre uma metafísica da identidade

que tenha esses seus dois eixos e uma concepção não-identitária de existência. E eu acho que o proletariado é a emergência dessa experiência [não-identitária]. O proletariado é a convergência entre um conceito sociológico -, a saber, os "trabalhadores despossuídos, que não têm nada a não ser sua força de trabalho" - e um conceito ontológico. Eu sei que pode ser uma leitura heterodoxa, mas acho impossível ignorar isso.

Você tem uma dimensão de negatividade vinda da noção hegeliana de sujeito que ficou presente no Marx, que é presente na própria noção de sujeito revolucionário. O sujeito revolucionário é aquele que produz um tipo de negatividade que não é a negatividade simples do lumpemproletariado, mas sim uma negatividade que tem força de transformação, de reconstrução do passado, de projeção do futuro e uma série de outros elementos. Então eu diria: a questão interessante hoje para recuperar esse conceito é "quem são os radicalmente despossuídos? Onde eles estão?" E mais: "quem se assume enquanto tal?" Quem está disposto a assumir um processo de despossessão generalizada como condição para a ação? E essa despossessão retira os sujeitos da situação atual, retira-os das localizações atuais. Ela empurra os sujeitos para fora da situação. Então ela não se configura como uma demanda de reparação. Ela não se configura como uma demanda de reordenamento do ordenamento jurídico. Ela não precisa de garantia dentro do ordenamento jurídico. Ela se constitui [sim] como um processo radical de destituição, como uma destituição das estruturas normativas da vida social, uma destituição da possibilidade mesma de identificação e de organização da fala. Esse elemento me parece central e me parece que ele continua sendo a figura fundamental de uma possibilidade de transformação. É por isso que eu lembrava no **Circuito dos Afetos** da frase de um manifestante em 2013 que estava sendo entrevistado. A pessoa pergunta a ele qual é o seu nome, e ele diz: "anota aí: eu sou ninguém". Essa é a enunciação política por excelência.

Mariana: A resposta do Ulisses, né?

Vladimir: Ah, era ele?

Laura: Poxa, se você fala o nome do cara, perde o sentido.

Vladimir: Eu não sabia qual era o nome desse sujeito.

Mariana: Não! Não desse sujeito…

Laura: Ah, do Ulisses da Odisséia.

Mariana: sim, do Ulisses da Odisséia!

Vladimir: Sim, veja, desde a Odisséia se sabe que existe uma força de despersonalização que é uma astúcia contra o poder. O interessante de você ter lembrado da Odisséia é um pouco isso. O que faz o Ulisses? Ele entende que a despersonalização é uma astúcia contra a força, força contra a qual nós combatemos. Esse é um ensinamento político fundamental. A primeira condição para uma verdadeira política é retirar o outro da capacidade de te nomear. É impedir que o outro - esse que representa o poder - defina a gramática da sua fala. A questão fundamental do poder é quem fala, mas as pessoas não entenderam o que significa "quem fala".

"Quem fala" não é só quem está falando agora. "Quem fala" é quem definiu as regras de fala, quem definiu o que é uma fala e o que diferencia uma fala de um grunhido. Quem foi que definiu, afinal de contas, quais são as condições para que uma fala seja a expressão de uma voz? Nesse ponto, eu diria que [com] esse tipo de estratégia você implode a fala; você diz: "não, eu estou fora do seu radar, eu estou fora do seu campo de visibilidade. Eu não quero uma visibilidade dentro dessa gramática, eu quero destituir essa gramática". Essa é a única ação política efetiva. As outras são ações de gerenciamento, são um pouco... "Você tem certas demandas, como elas vão ser gerenciadas? Como é que você vai criar parcerias sociais aqui e ali?" Coisas que a gente conhece. E isso pode ser tanto uma política de esquerda quanto uma política de direita.

Hyury: O [atual presidente Jair] Bolsonaro, quando sai das instâncias normais... Quando, por exemplo, não comparece ao debate, prefere conversar com a sua militância pela internet e tal, ele faz um pouco disso?

Vladimir: Olha, eu diria o seguinte: todo fascismo é a vampirização de uma revolução verdadeira. Então, é claro, toda dinâmica fascista é uma transcrição de um processo que poderia ser revolucionário. Ele entendeu uma coisa fundamental: você tem uma força anti-institucional vinda da população brasileira que é decisiva na política hoje e essa anti-institucionalidade vem, entre outras coisas, dessa experiência secular de invisibilidade social à qual a sociedade brasileira está submetida. Só que... Como ele traduz isso? Essa também é uma questão central. Ele não traduz isso através de uma dinâmica de transferência de poder em relação àqueles que nunca tiveram poder. Essa seria a saída esquerdista por excelência. Ele traduz isso através do fortalecimento de uma identificação: "Eu sou como vocês. Eu ajo como vocês e eu estou no lugar de vocês". Essa é a lógica fascista por excelência. Você traduz uma experiência de inexistência através de uma identificação que fortalece a mesma dinâmica transferencial de poder. E qual é o núcleo de verdade disso? Você está ouvindo uma experiência de inexistência social. A falsidade está na maneira de traduzi-la. A verdade do processo seria, então, depor o poder e transferi-lo para a mão dos inexistentes. Isso é impossível. É o contrário. Mas aí é que vem a questão interessante: isso é o que a esquerda deveria dizer, [aquilo pelo] que ela deveria lutar e o que ela não faz. Mais uma vez, a esquerda é a última fiadora do processo de gerenciamento da democracia liberal - e essa é uma coisa aterradora, que mostra um pouco o tipo de equívoco no qual a gente se encontra.

Laura: Em **A esquerda que não teme dizer seu nome** (2012), você mobilizou o vocabulário do debate entre Nancy Fraser e Axel Honneth (2003) para sugerir que a posição política mais decisiva atualmente para a esquerda é a defesa radical de um igualitarismo que, de um lado, prioriza a luta contra a desigualdade social e

econômica e que, de outro, é "indiferente às diferenças" (SAFATLE, 2012: 21) associadas às lutas por reconhecimento. Conforme você indica naquela ocasião, essas lutas por reconhecimento tenderiam não só a empurrar para uma posição secundária aquelas questões fundamentais ligadas à redistribuição e ao conflito de classes, como também a fixar um campo de diferenças que opera perpetuamente a exclusão de "irrepresentáveis" e que, por conseguinte, fortalece a lógica da identidade definitiva contra uma indeterminação produtiva que é própria da experiência política, bem como da moderna experiência subjetiva (Cf. idem, ibidem: 28-9, 66). O que exatamente há nas questões de redistribuição e de conflito de classes que garante que elas se refiram a particularidades compatíveis com a universalidade concreta do igualitarismo que você defende? O que há de peculiar na particularidade dessa esfera que a distancia tão fundamentalmente da particularidade a que se faz referência nas ditas demandas por reconhecimento? Você poderia elucidar melhor esse ponto?

Vladimir: Tá, eu acho que esse é o desdobramento do que eu estava tentando falar agora. Eu diria [a esse respeito] duas coisas. A primeira delas: essas demandas são chamadas de maneira muito equivocada de identitárias, quando na verdade são as lutas universalistas por excelência, porque são as que primeiro expuseram como o conceito da universalidade não existe, como a universalidade não pode existir enquanto houver uma violência específica direcionada contra as mulheres, ou uma violência específica direcionada contra negros. Enquanto isso, a universalidade vai ser uma farsa.

Então a primeira estratégia para que a universalidade se realize é a de que esses circuitos de violência sejam nomeados e especificados; e o segundo processo é: a questão fundamental da política universalista é quem fala em nome do universal. Não é que não é possível falar. Sim, é possível falar, só que quem fala? E aí vem uma questão interessante: só os radicalmente despossuídos podem falar em nome da universalidade. Lembremos, por exemplo, do caso da Revolução do Haiti. Cyril [L. R.] James [1901-1989] tem uma descrição bastante feliz desse processo dos jacobinos negros e vai

lembrar, dentre outras coisas, do seguinte: quando os ex-escravos haitianos começam a falar em nome do universal, aí o universal deixa de ser colonial, porque eles quebram radicalmente todo o sistema de poder. Enquanto os ideais da Revolução Francesa são falados pelos franceses, então, é claro, trata-se de uma estratégia colonial de generalização de interesses de um Estado-nação. Quando são os haitianos que falam contra os franceses; quando, por exemplo, os franceses estão dentro de uma batalha e ouvem do outro lado as tropas haitianas se organizando, cantando a **Marselhesa** - e isso cria um choque brutal, é claro, porque a guerra é perdida lá -, aí o universal aparece. Sua mensagem se volta contra você. Você recebe do outro a sua mensagem de forma invertida. Essa primeira enunciação tira você do seu lugar, te impede de ser você mesmo, criando todo um processo genérico de transformação radical. E isso aconteceu por quê? Porque o sujeito correto fez a enunciação. Só os ex-escravos podiam enunciar aquilo. E quando eles enunciavam, aquelas afirmações mudavam radicalmente de sentido e encontravam seu sentido real. Eu diria que essa é uma questão política fundamental: há sujeitos que podem enunciar o universal. Eu enunciá-lo é uma coisa completamente diferente de uma pessoa que tem uma posição radical de segregação e exclusão. Acho que esse é um elemento decisivo que muitas vezes é confundido. [Essa é a] primeira coisa.

[O] segundo [ponto é] sobre a questão da força das demandas econômicas. Eu diria: as demandas econômicas têm uma característica importante que não pode ser negligenciada: elas são brutalmente transversais. Por que elas são explosivas dentro de um horizonte de capitalismo e de espoliação generalizada? Por que quando elas aparecem, elas fortalecem seus enunciadores? Porque elas são transversais. Não há nenhuma classe privilegiada com alguma densidade eleitoral dentro do processo das democracias atuais. Todas as classes são despossuídas, porque a classe privilegiada, do ponto de vista eleitoral, não é nada. A classe privilegiada brasileira tem o que, 1% da população? Dois [por cento]? O que é isso eleitoralmente? Nada. Então todo o resto, todos os 98% são - ou podem ser -, à sua maneira, sensíveis ao

problema da espoliação, porque todos são espoliados. Você tem, no seu horizonte, um tipo de demanda que não só configura uma transversalidade radical, mas que tem uma grande força de impossibilidade. Ela é impossível de ser realizada. E esse impossível é politicamente decisivo.

Não é possível, em hipótese alguma, fazer algum tipo de realização de demanda de redistribuição, mesmo que "redistribuição" seja um termo ruim. Por que é impossível? Porque, em última instância, a gente está numa situação tal que hoje até um ajuste social-democrata coloca em colapso o sistema de acumulação primitiva que está em marcha. Até uma demanda social-democrata, no sentido dos anos 1950, feita de forma dura, de forma efetiva... Isso você vê nos Estados Unidos, com Bernie Sanders [1941-]... Se demandas desse tipo forem realizadas, elas implicam uma transformação brutal. É porque o sistema de acumulação primitiva se pôs de uma forma tão não-negociada que isso criaria uma dinâmica política completamente outra.

Laura: Tudo bem, professor, mas o gênero não poderia ser entendido também como tão universalmente transversal quanto a classe? Porque a inadequação a ele, ou então à racialização... Isso também é bastante generalizado. Ninguém é perfeitamente adequado a essas, digamos assim, "normas".

Vladimir: Com certeza. Isso é indiscutível. Ainda mais quando o gênero se transforma no espaço da plasticidade possível das singularidades da experiência corporal e sexual. Só que eu acho que tem uma questão interessante aí, e nesse caso é uma questão vinda do horizonte empírico. Eu tenho a impressão radical de que nós hoje falamos tanto sobre gênero porque não conseguimos falar sobre mais nada. Ou seja, porque é a única coisa que a esquerda consegue colocar na pauta para conseguir apresentar uma política de transformação. Então isso ganhou hoje uma função quase compensatória. Como a esquerda hoje não consegue falar **nada**, **nada** sobre uma transformação radical e efetiva do campo econômico, e mesmo do campo político, o que é que nos resta? Eu tenho a impressão de que parte dos setores da população percebe isso. Não é que eles desconsiderem esse elemento, mas eles

percebem que esse elemento está rodando sozinho dentro de um horizonte em que ele deveria estar conectado com várias outras promessas de transformação. Só que, pelo fato da esquerda não conseguir mais fazer promessa alguma, essa é praticamente a única que nós conseguimos fazer. Então, é claro, você inflaciona todo o processo, criando uma situação na qual ele sozinho não consegue fazer a mobilização necessária. Ele, conectado, faz a mobilização explodir de uma maneira absolutamente decisiva.

Mas, de qualquer forma, se a gente invertesse os polos e colocasse só as demandas econômicas, é claro que a gente cairia no mesmo tipo de problema. A gente chegaria à mesma conclusão: sim, mas as demandas econômicas não vão dar conta. A gente tem um processo de redistribuição e a posição das mulheres continua a mesma - como normalmente é o que acontece. Por isso é que os processos revolucionários sempre foram processos horizontais, brutalmente horizontais. Ou seja, essas demandas vêm todas de uma vez. Lembremos o que foi a transformação do horizonte de gênero e de relações dentro da revolução soviética. Se houve uma coisa que foi realmente impressionante nos primeiros anos, foi isso. Eu lembraria que, se não me engano, em 1918 se proclama o casamento homossexual na União Soviética. E é muito engraçado, porque o índice de divórcio que acontece de 1918 a 1922 é uma coisa inacreditável - eles mudam também a questão do direito de posse no interior da estrutura da família e isso permite que as mulheres possam sair de casamentos completamente abusivos. Há uma explosão do número de divórcios, o que, entre outras coisas, leva os nazistas, quando estão fazendo campanha na Alemanha, a criarem o termo "bolchevismo sexual" e dizer: "Mas olha o que vai acontecer! Você vai ter uma modificação brutal de tudo aquilo que é da ordem da sexualidade! É a perversão absoluta!". Isso é muito sintomático, você percebe? Nesses momentos de revolução efetiva, todas essas questões andam **juntas**. Então quando você tem uma situação em que elas não andam juntas é que você tem que começar se perguntar se tem algum problema acontecendo.

Mariana: Em seu livro **Fetichismo: colonizar o Outro** (2010), você associa as formulações freudianas sobre os fetiches sexuais à ideia de fetichismo da mercadoria quando, por exemplo, relaciona o modo de funcionamento do desconhecimento ideológico - ou, como formulado por Marx, "eles não sabem, mas o fazem" (MARX, [1890] 2013: 149) - ao desmentido que é próprio da economia libidinal fetichista - "eu bem sei… [que meu fetiche é uma ilusão], mas posso agir como se não soubesse" (SAFATLE, 2010: 107). No livro, também é associado o movimento de projeção de si para o exterior de modo não-reflexivo do fetichista ao impulso de colonização dos objetos - mais ou menos o oposto do que você falava agora há pouco sobre reconhecimento como uma categoria hegeliana - e também à imposição metonímica e cindida da parte sobre o todo; salvo engano, isso corresponderia na teoria de Marx à imposição do valor como equivalente universal sobre as particularidades dos objetos. A perversão é identificada, na sua leitura, a um estado de menoridade e de não-amadurecimento do sujeito. Em determinado momento, você afirma que "o encantamento fetichista, em vez de um não querer saber, é um saber impotente diante da crença" (*id.*, *ibid.*: 107). Haveria alguma forma de pensar o fetichismo pela via da psicanálise que apontasse para um momento de agência lúdica do sujeito, de criatividade por meio da tentativa de solução do conflito entre renegar e reconhecer, ou como criação estética? Ou há outro conceito que poderia dar conta dessa questão da emancipação dentro da psicanálise?

Vladimir: A questão é astuta mesmo. Se eu estou entendendo, você está sugerindo uma aproximação possível, por exemplo, entre o conceito de fetiche e o conceito de objeto transicional de [Donald] Winnicott [1896-1971]. Você tem estruturas mais ou menos semelhantes, mas dentro de uma outra lógica. É uma bela questão.

Eu diria o seguinte: primeiro, esse trabalho sobre fetichismo se insere dentro de um trabalho mais amplo que eu havia feito à época a respeito da dissociação entre ideologia e falsa consciência, e vinha também de um livro sobre o cinismo - **Cinismo e falência da crítica** (2008). Então [a tese do livro] é quase um desdobramento

desse trabalho - a ideia de que você tem uma categoria de ideologia que ainda permanece, mas [que] não pode ser compreendida a partir dos móbiles da falsa consciência. Daí a insistência em recuperar o fetichismo ao invés de recuperar, por exemplo, a reificação. Ou seja, eu insisti que a categoria fundamental de alienação é o fetichismo e não exatamente a reificação, com seus processos de naturalização, onde a ideia de falsa consciência tem um papel muito importante a desempenhar. Até porque, juntando Marx e Freud dentro dessa discussão sobre o fetichismo, você tem um sistema de adesão, um sistema de condutas, desprovido de crença. Ou um sistema no qual a crença se transforma numa disposição de conduta, e não numa disposição intencional dos agentes. Quer dizer, não é questão de saber qual é a intencionalidade dos agentes, mas como esse sistema de condutas ganha autonomia em relação à intencionalidade dos agentes. Isso por um lado.

Só que a sua questão se coloca de outra forma - como esse processo pode ser não simplesmente um processo de alienação, mas um processo de recuperação lúdica? E aí haveria uma discussão possível a ser feita, mas [que] parte de um outro elemento: o que acontece com os fetiches após a crítica da alienação? Qual o destino dos fetiches? Adorno tem uma colocação muito interessante, segundo a qual a crença em uma espécie de desfetichização absoluta da vida é um problema. Porque há um elemento de fetiche que permanece - só que ele fala [sobre isso] mais n[o campo d]a arte. Um exemplo mais concreto do que eu estou querendo falar: você pega a Sinfonia nº 1 de [Gustav] Mahler [1860-1911], que pára no meio pra botar uma parte da orquestra tocando **Frère Jacques**, como se fosse um rabecão. Ou seja, ela integra um elemento completamente fetichizado da ordem social - essas canções de ninar, esse tipo de coisa que você poderia imaginar [serem] as mercadorias musicais. Elas integram de uma forma tal que o fazem sob a forma de ruína - ela [a canção **Frère Jacques**, dentro da sinfonia] é melancólica, tocada em modo menor. Um pouco como quem vê esses elementos que outrora foram objetos de investimento libidinal e que agora perderam a sua aura, e por isso você pode jogar com eles - ou você pode deslocá-los do seu ambiente aurático.

[Outro] exemplo: você tem - e não é a toa que eu [me] lembre de experiências estéticas, porque talvez seja esse o horizonte -, você tem uma série de fotos de Cindy Sherman [1954-]. São fotos feitas de montagens de partes corporais. São partes corporais nas quais se misturam inclusive elementos que vêm de *sex shop*, que acabam construindo uma espécie de boneca bisonha, mas vinculados a elementos ligados ao horizonte de sexualização hiperfetichizada. Eles são postos de maneira tal que estão dentro de um horizonte des-auratizado de profundo estranhamento, criando no interior desses objetos, que antes eram os elementos fundamentais da minha fascinação, um estranhamento que é um elemento fundamental dentro desse processo de desalienação. Mas, perceba, não é um jogo feliz, é um jogo dramático. Podem-se usar esses fetiches dentro de uma recuperação quase trágica da história do desejo dos sujeitos.

[Outro] exemplo: um cinema hiperfetichizado é o cinema de David Lynch [1946-] - **A estrada perdida**, **Mulholland Drive**, todos os elementos fundamentais da linguagem cinematográfica com seu fetiche hiper-enraizado estão lá: desde o cinema pornográfico até o cinema de terror. Estão todos deslocados de forma tal que já não produzem a proximidade e a segurança que são próprias da fantasia, entendeu? Eles produzem um profundo estranhamento trágico que é da ordem do real, é outra coisa. Então nesses casos você tem, sim, a permanência dos fetiches, mas dentro de um horizonte onde a história trágica do desejo se constitui - o que é muito diferente desse ambiente lúdico que acho que talvez você tenha apontado.

Mariana: Mas tanto Cindy Sherman quando David Lynch usam de ironia também. Não é meio auto-irônico?

Vladimir: Com certeza, e não poderia ser de outra forma, senão você não teria nem como conectar todos esses elementos.

Mariana: É, mas também não são postos como trágico.

Vladimir: É, mas acho que isso não elimina… bem, lembremos que **A estrada perdida** é um *road movie*. Um *road movie* é a história de um processo de formação. Como o processo de formação termina? [Com] o sujeito sendo perseguido pela polícia - ou seja, não se dá o processo de formação. Tem um processo de decomposição, que é outra coisa. Cindy Sherman parte da ideia do autorretrato; ela começa com esses autorretratos dentro dessas estruturas das mais fetichizadas possíveis - a garota dos *framings* de cinema, esse tipo de coisa - pra terminar na decomposição corporal. E isso é uma história dramática. Mas é que a gente vive numa época que perdeu completamente o sentido da ideia de tragédia, e isso é o que há de pior da nossa sociedade: não entender o que significa de fato a tragédia, como ela é um elemento constitutivo e fundamental dentro das possibilidades mesmas de insistir que os limites da situação na qual nós estamos nunca vão ser aceitos de forma não problemática. Então toda a dimensão trágica desses trabalhos vai sendo perdida como se fosse **simplesmente** a estetização de alguma forma de aporia ou qualquer coisa parecida. Eu acho engraçado essa maneira hoje de desqualificar obras de arte como se elas fossem exposições de aporia. Imagina se você falasse isso sobre **Antígona**, de Sófocles ([442 a.C.] 2009)? De Édipo Rei ([427 a. C.] 2011)? Não é a toa que tudo de realmente interessante na verdade foi feito como aporia.

Hyury: Em **O Circuito dos Afetos**, você discorda de Spinoza ao frisar que o "desespero" e a "segurança" são avessos à política, posto que excluem a incerteza e a contingência, e, em consequência, não guardam relação com o desamparo e a despossessão. (SAFATLE, 2016: 100) Por outro lado, quando você afirma que Hegel "descreve a sequência de experiências da consciência em direção ao saber absoluto como um caminho do desespero"; e quando entende a "força de recuperar o que parecia perdido" (idem, ibidem: 122, 124) como característica fundamental da ação histórica hegeliana, capaz de transformar a configuração atual do presente, parece que o desespero ganha contornos políticos. Portanto, pergunto: o desespero é, enfim, um afeto que move ou

paralisa o sujeito político? Se ele move o sujeito, como conceber um desespero que não se paute em uma valoração das tragédias como finitudes que se mantêm isoladas entre si e que se chocam sem se interpenetrar? E se tomamos essas tragédias como porosas umas às outras - se as percebemos como elementos que compõem de modo imanente um todo trágico -, como não recair em um desespero que redunde em melancolia generalizada, produzindo, assim, tão somente "um circuito de perda e reparação" (id., ibid.: 124)?

Vladimir: Uma questão fundamental. Eu diria duas coisas. A primeira delas: essa é a razão pela qual eu não sou spinozista. Você teria uma série de discussões a serem feitas, mas, de fato, não consigo ver em Spinoza nada mais do que uma totalidade finita imóvel. Talvez aí fique muito claro o meu hegelianismo para esse tipo de leitura, porque não há lugar para a ideia de contingência, a não ser como um conceito defeituoso do conhecimento. Isso implica um problema no que diz respeito à noção de processualidade, e eu acho a saída hegeliana muito mais interessante[, que é,] como eu havia tentado descrever antes, uma espécie de processualidade contínua de integração de contingências. Por isso ele tem que falar que a substância tem que ser apreendida como sujeito. Não é que ele subjetiva a substância. Ele diz que essa noção aparente de totalidade imóvel que é própria da substância precisa ser apreendida como uma processualidade de implicação com a diferença e com o que é radicalmente não integrado. O conceito fundamental da ontologia hegeliana não é ser, mas o conceito de essência que, lembremos, não é o conceito de *enérgeia* - Heidegger erra quando fala isso. Esse conceito de *enérgeia* está ligado a uma certa dinâmica, a uma *dynamis*, que é a de potência e ato, e o conceito de essência não é o conceito de potência e ato, é o conceito de contradição - e não há nenhuma contradição interna à relação de potência e ato. E Hegel não poderia ser tão estúpido assim, a ponto de imaginar que tem contradição dentro de um movimento, quando desde Aristóteles se sabe que não há. Se há contradição, é porque existe uma contingência radical que coloca em questão a totalidade anterior.

Uma vez que isso é aceito, a gente sai do horizonte spinozista. Isso por um lado. Por outro, eu diria que aceitar isso implica não exatamente em desespero. A não ser que a gente fale - como quando Paulo Arantes (1996, p. 243-257) fala, em um belíssimo texto que ele escreveu, *Niilismusstreit* - em um desespero calmo, como um verdadeiro tipo de paixão que a dialética produz. De qualquer maneira, por isso eu falava da ideia de desamparo, não exatamente desespero, como condição para a ação política - essa ideia de que só sujeitos desamparados podem agir politicamente.

Mas você coloca uma outra pergunta, que é: por que esse desamparo não é uma melancolia, não é uma melancolização da posição do sujeito? Porque a melancolia, como dizia Freud, é o amor por objetos perdidos, é uma forma de fixação a objetos que não estão mais à minha disposição. Eu amei um objeto, ele foi perdido e eu introjeto o objeto no eu. Freud fala da sombra do objeto sobre o eu. Nesse sentido, a melancolia é o contrário do luto - por isso a ideia de "luto e melancolia". Porque o luto não é simplesmente a liberação da fixação, mas também a elevação do objeto a uma outra forma de presença. Se fosse só uma questão de liberação, a vida afetiva do sujeito seria um verdadeiro balcão de trocas de supermercado - por exemplo, eu perdi o objeto, faço luto e depois boto outro no lugar. Só na ordem da lobotomia uma coisa dessa pode funcionar. Na verdade o que acontece [no luto] é que há uma presença espectral do objeto que se abre, permitindo, então, um redimensionamento radical da noção mesma de presença. Isso a melancolia não faz. E o que é o desamparo, nesse caso? O termo alemão é bom, *Hilflosigkeit*, isto é, "sem ter ajuda" - a posição onde não há mais ajuda possível, ou seja, onde essa demanda superegóica por amparo cai e, ao cair, abre um espaço de indeterminação produtiva. Da mesma maneira que há uma passagem do medo à esperança e da esperança ao medo, há uma passagem do desamparo à coragem, do desamparo à emancipação, do desamparo à liberdade, porque o elemento fundamental da liberdade é a queda dessas demandas por figuras que aparecem com a força de prometer amparo, seja na dimensão política, na dimensão das relações afetivas, enfim, em todas as dimensões. A

questão interessante é: como se constituem relações quando essas figuras desaparecem? Pois isso implica, entre outras coisas, que os sujeitos assumam - por isso a questão da coragem - essa posição na qual as contingências circulam. E é claro que as contingências sempre são os elementos que desestabilizam, o que significa não saber como fazer ou só saber *a posteriori*.

Laura: Em **A esquerda que não teme dizer seu nome**, de novo, você escreve que "o problema da desigualdade só pode ser realmente minorado por meio da institucionalização de políticas que encontram no Estado seu agente", pois "o Estado é a única instituição que garante o estabelecimento de processos gerais capazes de submeter toda a extensão da sociedade" (SAFATLE, 2012: 23). Marx defende, na **Crítica à Filosofia do Direito de Hegel**, que há uma oposição irreconciliável, impossível de ser mediada, entre Estado e sociedade civil, e que a política, entendida como uma dimensão que determina os demais âmbitos da vida do povo e que é deles separada, é uma figura incompatível com a verdadeira democracia (Cf. MARX, [1843-4] 2013: 57, 105). Como você relaciona sua colocação sobre a necessidade do Estado com essa posição de Marx? Ou mesmo, como você a compreende face a afirmações mais recentes suas sobre o tema da "ingovernabilidade do povo" (SAFATLE, 2019) - mais especificamente, sobre haver uma tradicional fantasia autoritária na posição disso como um problema a ser sanado?

Vladimir: Essa é uma boa questão, porque é um ponto a respeito do qual eu percebo que paulatinamente evoluo. Aqui eu ando de forma lenta. [Sobre] essa questão do Estado, percebo que eu faria hoje algumas modificações nas minhas colocações iniciais - que eu tiraria [delas] certos aspectos. Mas, de qualquer maneira, há uma tensão interessante aí, que acho que é de difícil equalização. Por que é que eu não abraço de uma vez por todas uma política anti-estatal pura e simplesmente? Eu poderia fazer uma guinada autonomista radical. Por que é que eu faço a guinada autonomista leve? Porque o Estado responde a uma questão que

é difícil de ser respondida de outra forma: a questão da escala. Eu acho muito singular que a gente vá, paulatinamente, para um horizonte de recuperação da noção de território, territorialidade, comunidade, sem levar em conta que há um problema em relação a essas estratégias…. Ou com relação à autogestão - quer dizer, a autogestão fora da escala comunal; porque, é claro, ela funciona bem em escala comunal. Mas a questão interessante é: nós somos afetados por processos completamente desterritorializados, nós exigimos reconhecimento em uma dimensão radicalmente desterritorializada. Você não quer ser reconhecida como tendo direitos iguais só aqui entre nós. Você o quer ser em qualquer contexto. Suas demandas explodem contextos e é necessário que seja assim. O Estado aparece como aquilo que [se] sobrepõe [a]o horizonte do povo; mas até agora a gente só conheceu a figura do Estado-nação e eu diria que o Estado-nação é, de fato, uma construção paranoica da pior espécie, que merecia ser completamente descartada. Só que, contra o Estado-nação, parece que a gente não pode ir para baixo. A gente precisaria ir para cima. Você não procura uma reinstauração territorial, né? Mesmo que essa territorialidade tenha suas formas comunitárias específicas. Eu acho que você procuraria uma espécie de Estado radicalmente pós-nacional. Isso, por um lado.

Por outro, eu insistiria no seguinte: é possível pensar em um processo que seria, mais ou menos, uma desinstitucionalização da força biopolítica do Estado e um radical fortalecimento de sua capacidade de intervenção econômica. Eu hoje tenderia muito mais para essa visão. Vou pegar um exemplo bastante pedagógico. A gente viu nesses últimos anos lutas pela generalização do casamento para além da figura heteronormativa, que são completamente justas enquanto tais. Mas eu sempre me perguntei se não havia uma coisa estranha nessa estratégia. Não estranha, mas a gente poderia pedir mais ainda, porque ela economiza uma questão que talvez fosse importante: quem deu ao Estado o direito de legislar sobre a estrutura da vida afetiva das pessoas? Em nome do que ele faz isso? Claro que você pode dizer que ele faz isso em nome da garantia das figuras mais vulneráveis das estruturas afetivas.

Você tem um casal de um homem e uma mulher, e geralmente a mulher é mais vulnerável pelo histórico de espoliação econômica. Então se você desregulamenta completamente o casamento, como vai ficar a questão da pensão? Como vai ficar a questão dos filhos, da divisão dos bens, todo esse tipo de coisa? Eu acho isso interessante porque, veja: em nome de legislar sobre questões de ordem econômica, que é sua alçada, o Estado legisla sobre tudo no interior da vida biopolítica. Então por que não limitá-lo a legislar sobre questões de ordem econômica, liberando radicalmente... Quer dizer, atrofiando o direito no que diz respeito à estrutura, à plasticidade singular das formas de vida? Para além disso, digamos que se pense numa destituição generalizada do Estado. A atividade econômica é organicamente concentracionista. E se ela é organicamente concentracionista, precisa-se de uma dinâmica institucional que paralise a concentração. Quem vai fazer isso? A hipótese é a de que pode não ser o Estado, mas precisa ser alguma coisa que vai ocupar a função de um Estado, o lugar de um Estado.

Para mim, essas questões acabam não sendo tocadas quando a gente faz uma recusa muito rápida do Estado, sendo que poderíamos pensar modelos de recusa que não eliminem o fato de que ainda há problemas de que se precisa dar conta e [o fato de que] normalmente se vai precisar de uma estrutura de larga escala, de imposição geral, que até agora chamamos de Estado. Aí você tem uma questão interessante: então vamos pensar uma outra forma de estrutura e chamar isso de outra maneira. Ótimo: aí, ao meu ver, você está colocando o problema dentro da sua dimensão adequada. [O contrário disso é] um certo horizonte de Maio de 1968 que ressoa estratégias anarquistas e outras estratégias autonomistas - quer dizer, uma simples e radical eliminação do problema do Estado como um horizonte fundamental da luta política (o que vai levar até a coisas que eu acho brilhantes, como "mudar o mundo sem tomar o poder", essa coisa do John Holloway (1947-) e tal): isso pra mim é a forma de um não querer pensar. Tem um problema do qual você passa ao largo nesse caso, e que é um problema central.

É claro que não sei se isso, à sua maneira, vai contra a perspectiva de Marx, porque, veja, aí há toda uma discussão.

Todos [os marxistas] queriam a destituição do Estado? Isso não cabe. Tem o [Vladimir] Lênin [1870-1924], certo? Agora, a ideia da ditadura do proletariado, ela tem uma série de problemas, mas tentava responder a uma questão concreta, que era: até se a gente começa a pensar em dinâmicas de associações de comunas, terá que haver uma associação geral de comunas, não é? E quem vai controlar [isso]? E como é que se vai dar conta do fato de que uma sociedade sem classes não é uma coisa que acontece assim [Safatle estala os dedos]? E mais do que isso, eu volto a insistir: as dinâmicas econômicas naturalmente são concentracionistas, elas tendem à concentração. Como é que se faz? Como é que se regula? Então acho que segue havendo uma série de questões importantes aí. [Digo isso] sem negligenciar todas as críticas extremamente pertinentes que o anarquismo fez à burocratização das lutas políticas através da constituição do Estado, às novas burocracias. Essas são questões absolutamente fundamentais, mas eu diria que é necessário pensar ainda mais. Essas nossas respostas ainda são muito genéricas nesse aspecto.

Referências

ALTHUSSER, L. (1970) Ideologia e aparelhos ideológicos de Estado: notas para uma investigação. In: ŽIŽEK, S. (org.) **Um mapa da ideologia**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

ARANTES, P. E. **Ressentimento da dialética**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

BENHABIB, S. **Critique, norm and utopia**. New York: Columbia, 1986.

FRASER, N.; HONNETH, A. **Redistribution or recognition?** A political philosophical exchange. London: Verso, 2003.

KURZ, R. **Razão Sangrenta***:* ensaios sobre a crítica emancipatória da modernidade capitalista e de seus valores ocidentais. Tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2010.

LUKÁCS, G. (1923) **História e consciência de classe**. Tradução de Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

MARX, K. (1843-4) **Crítica da filosofia política de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. (1848) **Manifesto do partido comunista**. Tradução de Marcos Aurél'io Nogueira e Leandro Konder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

MARX, K. (1890) **O Capital***:* crítica da economia política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K.; ENGELS, F. (1845-46) **A ideologia alemã***:* crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Carvini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

SAFATLE, V. **Cinismo e falência da crítica**. São Paulo: Boitempo, 2008.

SAFATLE, V. **Fetichismo***:* colonizar o Outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

SAFATLE, V. **A esquerda que não teme dizer seu nome**. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos***:* corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

SAFATLE, V. **O que é ser ingovernável e a reinvenção da liberdade social**. 2019 (1h04m20s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Aq7RsqsCxVI Acesso 12 agosto 2019.

SÓFOCLES. (427 a. C.) Édipo rei. Tradução de Domingos Paschoal Cegalla. 6. ed. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL, 2011.

SÓFOCLES. (442 a. C.) **Antígone**. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo, SP: Perspectiva, 2009.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656197

Tradução da "Carta ao lorde Ellenborough", de Percy Bysshe Shelley

Ludmila Menezes Zwick[1]
Renato Zwick[2]

Apresentação

A carta ao lorde Ellenborough (1790-1871), escrita pelo poeta Percy Bysshe Shelley (1792-1822) em maio de 1812 em defesa de Daniel Isaac Eaton (1753-1814), condenado pela publicação da terceira parte de *A idade da razão*, de Thomas Paine (1737-1809), representa o posicionamento de um cidadão cuja arma, a escrita, o colocou em situações difíceis ao longo da vida. No ano anterior, Shelley já havia sido expulso de Oxford pelas opiniões expressas no texto *A necessidade do ateísmo*, e agora, nesta carta, o autor não apenas sai em defesa da liberdade de expressão de Eaton, que também pagou várias penas ao longo da vida, mas também de Paine. Thomas Paine é caro aos que se manifestam em favor da liberdade de abdicar da crença religiosa, e embora tenha sido exaltado num período de sua vida, viveu seus últimos dias na obscuridade; perderam-se inclusive seus restos mortais. Tendo participado das duas grandes revoluções de seu tempo – a norte-americana e a francesa –, compreende-se o porquê de

[1] Doutora em Letras (Literatura e Cultura Russa) pela Universidade de São Paulo e Mestra em Estética e História da arte pela mesma instituição. E-mail: apuslynx@gmail.com

[2] Mestre em Letras (Língua e Literatura Alemã) pela Universidade de São Paulo. E-mail: renatozwick@hotmail.com

tamanha reação do lorde Ellenborough à panfletagem de Eaton. Foi Paine o autor de obras-chave como *Senso comum* (publicado nos Estados Unidos em 1776) e *Os direitos do homem* (cuja primeira parte foi publicada na Inglaterra em 1791, e a segunda, em 1792), ambas com milhares de exemplares vendidos. Outras obras suas de radicalismo político são a *Dissertação sobre os primeiros princípios do governo e da justiça agrária* e *A era da razão*, ambas de 1795; para Paine, o homem apenas poderia esperar que o governo o deixasse em paz, já que este teria sido formado pela maldade humana. A seu ver, a primogenitura própria da aristocracia (esse monstro), com seus legisladores hereditários, seria tão ridícula quanto a existência de matemáticos hereditários. Além disso, julgava que a riqueza não era um atestado de caráter moral e que a miséria não deveria ser tolerada com normalidade.

Defender alguém como Eaton, um divulgador das obras de Paine – autor que contribuiu tão intensamente para a democracia, mas que era tão malvisto e odiado que muitos desejavam nada menos que sua morte por enforcamento –, era uma atitude extremamente arriscada, mas Shelley pagou o preço, tendo sofrido retaliações em sua carreira literária, com o boicote de suas publicações e as consequentes e seriíssimas dificuldades financeiras.

Carta ao lorde Ellenborough[3]

Advertência

Aguardei impacientemente nesses últimos quatro meses, na esperança de que alguma pena, mais apta à importante tarefa, me poupasse do arriscado prazer de me tornar o defensor de um homem inocente. – Isso pode servir como desculpa para o atraso

[3] A ocasião que suscitou esta Carta Aberta foi a sentença de dezoito meses de prisão e uma hora no pelourinho proferida por lorde Ellenborough no caso de Daniel Isaac Eaton, em maio de 1812, pela publicação da terceira parte de *A era da razão*, de Paine. (N.E.)

àqueles que pensam que deixei passar a oportunidade mais adequada, mas não se deve supor que em quatro curtos meses possa ter se apaziguado a indignação pública suscitada pelo imerecido sofrimento de Eaton.

A carta

Milorde,

Como a posição à qual o senhor foi chamado por seu país é importante, tão mais excelsa é sua responsabilidade, tanto mais convém que o senhor preste atenção para não punir inadvertidamente o virtuoso e recompensar o perverso.

O senhor preside um tribunal que é instituído para a supressão do crime e à cuja autoridade o povo se submete sob nenhuma outra condição senão a de que seus decretos sejam concordes com a justiça.

Se fosse demonstrado que um juiz condenou um homem inocente, a mera existência de leis em conformidade com as quais o acusado seja punido pouco atenuaria o delito deste juiz. Quando queima um herege obstinado, o inquisidor poderá recorrer a um argumento semelhante, mas poucos são suficientemente cegados pela intolerância para reconhecer sua validade. Pouco valerá a tal juiz defender a política de punir quem não tenha cometido crime algum. Política e moralidade devem ser consideradas sinônimas em um tribunal de justiça, e aquele cuja conduta foi regulada pelo último princípio não está legitimamente sujeito a qualquer lei penal por uma suposta violação do primeiro. É verdade, milorde, que existem leis que são suficientes para protegê-lo das animadversões de qualquer poder constituído decorrentes da sentença imerecida que o senhor proferiu no caso do sr. Eaton; mas não há leis que o protejam da reprovação advinda da repulsa de uma nação, não há lei alguma que detenha o justo juízo da posteridade, caso essa posteridade se digne lembrar do senhor.

Com que direito o senhor pune o sr. Eaton? O que senão precedentes antiquados, coligidos dos tempos da dominação sacerdotal e tirânica, podem ser aduzidos na paliação de um ultraje tão insultuoso à humanidade e à justiça? Quem ele feriu? Que crime cometeu? Por que não pode ele caminhar por aí como os outros homens e seguir suas ocupações costumeiras? Que fim se propõe o confinamento deste homem, acusado de cometer uma ação em nada desonrosa? Por que seu agressor se valeu do preconceito popular, e não retornou qualquer resposta senão uma de trivial menosprezo pela defesa da sinceridade pura e simples? Por fim, quando os preconceitos do júri, como cristãos, estavam forte e injustamente inflamados[4] contra esse homem caluniado como deísta, por que o senhor, milorde, não verificou tais alegações inconstitucionais e solicitou que o júri declarasse o acusado inocente ou criminoso[5] sem relação com a fé particular que professou?

Em nome da justiça, qual a resposta a essas questões? A resposta que a Atenas pagã fabricou para Sócrates é a mesma com a qual a Inglaterra cristã é forçada a tentar silenciar os defensores desse homem caluniado – "Ele questionou as opiniões estabelecidas". – Ai de mim! O crime da indagação é um daqueles que a religião nunca perdoou. A fé irrestrita e a investigação destemida foram, em todas as eras, inimigas irreconciliáveis. A livre filosofia se opôs em todas as eras aos devaneios da credulidade e do fanatismo. – As verdades da astronomia demonstradas por Newton suplantaram a astrologia; desde as modernas descobertas na química, a pedra filosofal já não é mais considerada alcançável. Milagres de todo tipo tornaram-se raros em proporção aos princípios ocultos desenvolvidos por aqueles que estudam a natureza. O que é falso acabará sendo contestado por sua própria falsidade. O que é verdadeiro só precisa ser tornado público para ser reconhecido. Obter a admissão de uma proposição é sempre uma prova de que

[4] Ver o discurso do procurador-geral.

[5] Conforme o projeto de lei do sr. Fox (1791), os júris, em caso de calúnia, são juízes tanto da lei quanto do fato.

sua falsidade é sentida por aqueles que usam o poder e a coerção, não o raciocínio e a persuasão. – A falsidade se esconde em cantos e buracos, "deixa que o 'não ouso' acompanhe o 'eu desejo', como o pobre gato do adágio"[6], exceto quando tem poder, e então, como é uma covarde, é uma tirana; mas o olho de águia da verdade se lança através do não ofuscado raio de sol do imutável e do justo, reunindo assim os meios para vivificar e iluminar um universo!

Por que, repito, o sr. Eaton é punido? – Porque ele é deísta? – E o que o senhor é, milorde? – Um cristão. Ah, aí está! A máscara caiu; o senhor o persegue porque a fé dele difere da sua. O senhor imita os perseguidores do cristianismo em suas ações, e é uma prova adicional de que sua religião é tão sangrenta, bárbara e intolerante quanto a deles. – Se algum beato deísta no poder (supondo tal figura para fins de ilustração) tivesse decretado, em épocas sombrias e bárbaras, uma lei que tornasse crime professar o cristianismo, se o senhor, milorde, fosse um livreiro cristão e o sr. Eaton um juiz, os argumentos que o senhor considera adequados para justificar-se pela sentença que proferiu devem igualmente ser suficientes, neste caso suposto, para justificar o sr. Eaton a sentenciá-lo a Newgate[7] e ao pelourinho por ser um cristão. Donde provém qualquer direito senão daquele que o poder confere à perseguição? O senhor pensa em converter o sr. Eaton à sua religião amargurando a existência dele? O senhor pode forçá-lo pela tortura a professar seus princípios, mas ele poderia não acreditar neles, a não ser que o senhor os tornasse críveis, o que talvez exceda seu poder. O senhor pensa em agradar ao deus que venera com esta exibição do seu zelo? Se assim for, o demônio a quem muitas nações oferecem hecatombes humanas é menos bárbaro que a deidade da sociedade civilizada.

O senhor considera o homem um ser responsável – mas ele só pode ser responsável por aquelas ações que são influenciadas por sua vontade.

---

[6] Shakespeare. [*Macbeth*, ato I, cena 7, fala de Lady Macbeth. O adágio em questão é: "o gato gosta de peixe, mas não quer molhar as patas". (N.T.)]

[7] Célebre prisão londrina, demolida em 1902-1903. (N.T.)

Crença e descrença são completamente distintas da volição e não relacionadas com ela. São a compreensão do acordo ou desacordo das ideias que compõem qualquer proposição. A crença é uma operação involuntária da mente, e, como outras paixões, sua intensidade é precisamente proporcional aos graus de excitação. A volição é essencial ao mérito ou ao demérito. Como então podem mérito ou demérito serem ligados ao que é distinto daquela faculdade da mente cuja presença é essencial para seu ser? Estou ciente de que a religião é fundada na voluntariedade da crença, pois faz dela assunto de recompensa e punição; contudo, antes de extinguirmos o imutável raio da razão e do bom senso é conveniente que descubramos o que não podemos fazer sem a ajuda deles, se há ou não alguma outra coisa que possa nos guiar pelo labirinto da vida.

Se a lei *De heretico comburendo*[8] não foi formalmente revogada, imagino que, graças à promessa mantida pelo zelo de vossa senhoria, não precisamos nos desesperar por ver as chamas da perseguição reacendidas em Smithfield. Mesmo agora, soam novamente o chicote que expulsou Descartes e Voltaire de seu país natal, as correntes que prenderam Galileu, as chamas que queimaram Vanini: – E onde? Em uma nação que presunçosamente denomina-se o santuário da liberdade. Sob um governo que, enquanto infringe o simples direito de pensamento e de fala, se orgulha de permitir a liberdade de imprensa; em um país civilizado e esclarecido, um homem é condenado ao pelourinho e preso porque é deísta, e ninguém levanta sua voz em indignação pela humanidade ultrajada. Então o deus cristão, a quem seus seguidores elogiam como a divindade da humildade e da paz; ele, o regenerador do mundo, o manso reformador, autoriza um homem a se levantar contra o outro, e, porque os lictores[9] estão à sua disposição, a acorrentá-lo e torturá-lo como infiel?

---

[8] "Da queima dos heréticos", lei aprovada pelo parlamento inglês em 1401 que tinha como alvo específico os lollardos, seguidores de John Wycliffe. (N.T.)

[9] Oficial que, na antiga Roma, acompanhava os magistrados com um molho de varas e uma machadinha para as execuções da justiça. (N.T.)

Quando os apóstolos foram ao estrangeiro para converter as nações, foram instados a apunhalar e envenenar todos os que não acreditavam na divindade da missão de Cristo; seguramente, não teriam sido mais defensíveis neste caso do que aquele que, no presente, executa a lei que inflige o pelourinho e o aprisionamento ao deísta.

Não tem o sr. Eaton o mesmo direito de chamar vossa senhoria de infiel que tens de aprisioná-lo por difundir uma doutrina diferente daquela que professas? – Que digo! – Não tem ele inclusive uma justificativa mais forte? – A palavra *infiel* só pode significar alguma coisa quando aplicada a uma pessoa que professa aquilo em que não crê. O teste da verdade é uma confiança indivisa em seus poderes inclusivos; – o teste da falsidade consciente é a variedade das formas sob as quais ela se apresenta, e sua tendência a empregar qualquer meio coercitivo pode estar sob seu comando a fim de obter a admissão do que é insuscetível de ser apoiado pela razão ou pela persuasão. Um observador desapaixonado se sentiria mais fortemente interessado em favor de um homem que, fiando-se na verdade de suas opiniões, simplesmente declarasse suas razões para nutri-las do que em favor de seu agressor, que, atrevidamente declarando sua falta de vontade em respondê-las por meio de argumentos, continuou reprimindo a atividade e quebrando o espírito de seu divulgador mediante essa tortura e esse encarceramento cuja aplicação pôde ordenar.

Não hesito em afirmar que as opiniões que o sr. Eaton sustentou, ao passarem por aquele escárnio de processo presidido por vossa senhoria, parecem-me mais verdadeiras e boas do que as de seu acusador; – mas, fossem elas falsas como as visões de um calvinista, ainda seria dever daqueles que amam a liberdade e a virtude levantarem a voz indignadamente contra um reavivado sistema de perseguição, contra a repressão coercitiva de qualquer opinião que, se for falsa, carece apenas da oposição da verdade que, se for verdadeira, deve, a despeito da força, finalmente prevalecer.

O sr. Eaton afirmou que as escrituras eram, do começo ao fim, uma fábula e uma impostura[10], que os apóstolos eram mentirosos e impostores. Ele negou os milagres, a ressurreição e a ascensão de Jesus Cristo. – Ele fez isso, e o procurador-geral negou as proposições que ele afirmou, e afirmou aquelas que ele negou. Que conclusão singular é dedutível desse fato? Nenhuma, senão que o procurador-geral e o sr. Eaton sustentaram duas opiniões opostas. O procurador-geral põe em vigor contra o sr. Eaton algumas leis obsoletas e tirânicas porque ele publica um livro que visa provar que certos eventos sobrenaturais, que supostamente ocorreram há dezoito séculos num canto remoto do mundo, na verdade não ocorreram. Mas como a verdade ou a falsidade dos fatos em disputa são relevantes para o mérito ou o demérito dos defensores das duas opiniões? Homem algum é responsável por sua crença, porque homem algum é capaz de dirigi-la. O sr. Eaton, portanto, é totalmente inocente. O que devemos pensar da justiça de uma sentença que pune um indivíduo a quem sequer se tentou ligar a menor mancha de criminalidade?

Afirma-se que as opiniões do sr. Eaton são calculadas para subverter a moralidade – como? Que verdade moral é mencionada com irreverência ou zombaria no livro que ele publicou? A moralidade, ou o dever de um homem e de um cidadão, baseia-se nas relações que surgem da associação de seres humanos e que variam de acordo com as circunstâncias produzidas pelos diferentes estados dessa associação. – Em situações semelhantes, esse dever tem de ser precisamente o mesmo em todas as eras e nações. – A opinião contrária a isso surgiu de uma suposição de que a vontade de Deus é a fonte ou o critério da moralidade: é evidente que o máximo empenho da onipotência não poderia tornar virtuoso o que na verdade é vicioso. Um demônio todo-poderoso pode, indubitavelmente, vincular punições à virtude e recompensas ao vício, mas não poderia, por esses meios, ocasionar a menor mudança em suas naturezas abstratas e imutáveis. – A onipotência poderia variar, por uma interposição providencial, as

[10] Ver a fala do procurador-geral.

relações da sociedade humana; – neste último caso, o que antes era virtuoso se tornaria vicioso, de acordo com o resultado necessário e natural da alteração; contudo, as naturezas abstratas dos princípios opostos não teriam experimentado a menor mudança; por exemplo, a punição com a qual a sociedade reprime o ladrão, o assassino e o violador é justa, louvável e necessária. Admiramos e respeitamos as instituições que refreiam aqueles que baldariam os fins para os quais a sociedade foi estabelecida; – mas, se uma coerção precisamente similar fosse exercida contra alguém que meramente expressou sua descrença em um sistema admitido por aqueles incumbidos do poder executivo, ao mesmo tempo não usando qualquer método de divulgação senão aqueles concedidos pela razão, essa coerção por certo seria eminentemente desumana e imoral; e a suposição de que qualquer revelação de um poder desconhecido consiga atenuar uma perseguição tão insensata, não provocada e indefensável é destruir ao mesmo tempo a barreira que a razão coloca entre o vício e a virtude, e deixar ao fanatismo sem princípios um argumento pelo qual pode desculpar todo ato de frenesi engendrado por suas próprias paixões selvagens, e não pelas inspirações da divindade.

As qualidades morais são tais que apenas um ser humano pode possuí-las. Atribuí-las ao espírito do universo, ou supor que este é capaz de alterá-las, é degradar Deus à categoria de homem e vincular a esse ser incompreensível qualidades incompatíveis com qualquer definição *possível* de sua natureza. Aqui se poderia objetar: o criador não deveria possuir as perfeições da criatura? Não. Atribuir a Deus as qualidades morais do homem é supô-lo suscetível de paixões que, decorrentes da organização corpórea, é evidente que um puro espírito não pode possuir. Um urso não é perfeito a não ser que seja bruto, um tigre não é perfeito se não for voraz, um elefante não é perfeito se não for dócil. Quão *profunda* não teria de ser a argumentação que prova que a deidade é tão bruta quanto um urso, tão voraz quanto um tigre e tão dócil quanto um elefante! Mas mesmo supondo com o vulgo que Deus seja um venerável ancião, sentado num trono de nuvens, que seu peito seja o teatro de várias paixões análogas às da humanidade, que sua

vontade seja mutável e incerta como a de um rei terreno – ainda assim, bondade e justiça são qualidades que raro lhe são negadas nominalmente e se admitirá que ele desaprove qualquer ação incompatível com essas qualidades. A perseguição por motivos de opinião é injusta. Com que coerência, então, podem os adoradores de uma deidade, cuja benevolência alardeiam, amargurar a existência de seu semelhante porque suas ideias dessa deidade são diferentes daquelas que eles sustentam? – Ai de mim! Não há coerência naqueles perseguidores que adoram uma deidade benevolente; apenas aqueles que adorassem um demônio agiriam em consonância com esses princípios, aprisionando e torturando em seu nome.

Perseguição é o único nome aplicável à punição infligida a um indivíduo em consequência de suas opiniões. – Que fim a perseguição se propõe atender? Consegue convencer aquele a quem prejudica? Consegue provar ao povo a falsidade das opiniões dele? Pode torná-*lo* hipócrita e tornar covardes os perseguidores, mas meios ruins não podem promover um bom fim. A mente sem preconceitos olha com desconfiança para uma doutrina que precisa da mão apoiadora do poder.

Sócrates foi envenenado porque ousou combater as superstições degradantes com que seus compatriotas eram educados. Não muito tempo após sua morte, Atenas reconheceu a injustiça de sua sentença; seu acusador, Melitus, foi condenado, e Sócrates se tornou um semideus.

Jesus Cristo foi crucificado porque tentou substituir o ritual de Moisés por regulamentos mais morais e humanos – seu próprio juiz reconheceu publicamente sua inocência, mas uma multidão fanática e ignorante exigiu o feito de horror. – Barrabás, o assassino e traidor, foi solto. O brando reformador, Jesus, foi imolado à deidade sanguinária dos judeus. O tempo passou, o tempo mudou as situações e, com elas, as opiniões dos homens.

O vulgo, sempre nos extremos, persuadiu-se de que a crucificação de Jesus era um evento sobrenatural, e os testemunhos de milagres, tão frequentes em eras pouco esclarecidas, não deixaram de provar que ele era algo divino. Essa crença, passando

pelo lapso de eras, adquiriu força e extensão, até que a divindade de Jesus se tornou um dogma cuja contestação significava a morte, cuja dúvida significava a infâmia.

O *cristianismo* é agora a religião estabelecida; aquele que tenta refutá-lo deve considerar que os assassinos e os traidores têm precedência sobre ele na opinião pública, embora, se seu gênio for igual à sua coragem, e, auxiliado por uma peculiar coalizão de circunstâncias, eras futuras possam vir a exaltá-lo como uma divindade e a perseguir outros em seu nome como ele foi perseguido em nome de seu predecessor, na reverência do mundo.

Os mesmos meios que apoiaram todas as outras crenças populares apoiaram o cristianismo. Guerra, prisão, assassinato e falsidade; feitos de atrocidade incomparável e sem precedentes fizeram dele o que é. Herdamos de nossos ancestrais uma crença assim cultivada e fortalecida. – Disputamos, perseguimos e odiamos por sua subsistência. – A analogia favorece a opinião de que se ele ascendeu e se expandiu como outros sistemas, então, como eles, decairá e perecerá; que, se a violência e a mentira, e não o raciocínio e a persuasão, conseguiram sua admissão entre a humanidade, então, quando o entusiasmo tiver se apaziguado, e o tempo, esse infalível contestador de falsas opiniões, tiver envolvido suas pretensas evidências nas trevas da antiguidade, ele se tornará obsoleto, e os homens então rirão com vontade da graça, da fé, da redenção e do pecado original, assim como o fazem agora das metamorfoses de Júpiter, dos milagres dos santos romanos, da eficácia da feitiçaria e da aparição dos espíritos dos mortos.

Tivesse a religião cristã iniciado e continuado pela mera força do raciocínio e da persuasão, por sua excelência e aptidão autoevidentes, a analogia precedente seria inadmissível. Nunca deveríamos especular sobre a futura obsolescência de um sistema perfeitamente compatível com a natureza e a razão. Ele resistiria tanto quanto elas resistissem, seria uma verdade tão indisputável quanto a luz do sol, a criminalidade do assassinato e outros fatos, físicos e morais, que, dependentes da nossa organização e de situações relativas, devem permanecer reconhecidos enquanto o homem for homem. – É um fato incontroverso, cuja consideração

deve reprimir as conclusões precipitadas da credulidade, ou moderar sua obstinação em mantê-las, que, se os judeus não tivessem sido uma raça de homens bárbara e fanática, se até mesmo a resolução de Pôncio Pilatos tivesse sido equivalente à sua franqueza, a religião cristã nunca poderia ter prevalecido, não poderia sequer ter existido. Homem! O fato de a mera existência de tuas mais caras opiniões depender de um fio tão frágil, surgir de uma fonte tão duvidosa, ensina ao menos a humildade; reconheça ao menos que é possível que também tenhas sido seduzido pela educação e pelas circunstâncias a admitir princípios desprovidos de prova racional e cuja verdade ainda não foi satisfatoriamente demonstrada. Reconheça ao menos que a falsidade da opinião de teu irmão não é razão suficiente para que ele mereça teu ódio. – Quê! Porque teu semelhante contesta a razoabilidade da tua fé, tu o castigarás com tortura e prisão? Se a perseguição por opiniões religiosas fosse admitida pelo moralista, que ampla porta não se abriria pela qual convulsionários[11] de todo tipo poderiam fazer incursões contra a paz da sociedade! Quantos atos de barbárie e de sangue não receberiam uma sanção! – Eu, porém, perguntarei se não tem mais direito ao respeito do que à desaprovação da sociedade o homem que, ao contestar uma doutrina recebida, ou prova sua falsidade e inutilidade, visando por meio disso a abolição do que é falso e inútil, ou oferece a seus adeptos uma oportunidade de estabelecer sua excelência e verdade. – Certamente isso não pode ser crime. Certamente, o indivíduo que devota seu tempo à investigação destemida e irrestrita das grandes questões decorrentes de nossa natureza moral, deve antes receber a proteção do que encontrar a vingança de uma legislatura esclarecida. Gostaria que soubesses, milorde, que grilhões de ferro não podem prender ou subjugar a alma da virtude. Das névoas e da solidão de sua masmorra, ela ascende livre e destemida para onde tu, do pomposo assento do julgamento, não ousas elevar-te. Não o advirto a tomar cuidado para que sua fé de cristão não o faça esquecer-se de que é um

[11] Fanáticos franceses do partido jansenista que se tomavam de convulsões diante do túmulo do diácono Paris (1727 a 1732). (N.T.)

homem; – mas advirto-o contra precipitar aquele período que, sob o atual sistema coercitivo, está amadurecendo muito rapidamente, quando os assentos da justiça serão os assentos da venalidade e da escravidão, e as celas de Newgate se tornarão a morada de tudo o que é honroso e verdadeiro.

Não pretendo comparar o sr. Eaton a Sócrates ou a Jesus; ele é um homem de caráter irrepreensível e respeitável, é um cidadão não implicado em crimes; se, por conseguinte, seus direitos como cidadão e homem foram infringidos, foram-no por violência ilegal e imoral. Afirmarei, porém, que se um segundo Jesus surgisse entre os homens, se alguém como Sócrates iluminasse novamente a Terra, o encarceramento prolongado e a punição infame (de acordo com o regime de perseguição revivido por vossa senhoria) realizariam o que a cicuta e a cruz realizaram outrora, e a mancha no caráter nacional, assim como aquela de Atenas e a da Judéia, permaneceria indelével, a não ser que fosse destruída a história em que está registrada. Caso a religião cristã viesse a desaparecer da Terra, caso sua memória permanecesse como a do politeísmo agora, mas permanecesse apenas como objeto de zombaria e pasmo, a posteridade indignada vincularia uma infâmia imortal a tal ultraje; como o assassinato de Sócrates, isso asseguraria a execração de todas as eras.

As horríveis e dispendiosas monstruosidades que brilham como cometas pela escuridão das eras góticas e supersticiosas são consideradas pelo moralista como nada além de efeitos necessários de causas conhecidas; contudo, quando uma era e uma nação iluminadas se distinguem por um feito, convertendo-se em nada mais do que bárbaros e fanáticos, a própria filosofia é induzida a duvidar se a natureza humana alguma vez emergirá da mesquinhez e da imbecilidade de sua infância. O sistema de perseguição em cujo novo nascimento o senhor, milorde, é uma das parteiras a presidir, não é mais impotente e perverso do que inconsistente. As editoras estão abarrotadas com o que se chama (ironicamente, eu deveria imaginar) de *provas* da religião cristã: esses livros estão repletos de invectivas e calúnias contra os infiéis, eles pressupõem que aquele que rejeita o cristianismo tem de ser totalmente despojado

da razão e do sentimento. Eles promovem as afirmações mais infundadas e tomam como princípios essenciais os dogmas mais revoltantes. As inferências extraídas dessas supostas premissas são impressionantemente lógicas e corretas; mas se uma fundação é fraca, não se precisa de arquiteto para prever a instabilidade da superestrutura. – Se a verdade do cristianismo não é discutível, com que finalidade esses livros são escritos? Se são suficientes para prová-la, que necessidade adicional de controvérsia? *Se Deus falou, por que o universo não está convencido?* Se a religião cristã requer um saber mais profundo, mais trabalhoso, para estabelecer sua genuinidade, por que tentar obter pela força aquilo que a mente humana só pode efetuar com satisfação a si própria? Se, por fim, sua verdade *não pode* ser demonstrada, por que impotentemente empenhar-se em arrebatar de Deus o governo da sua criação e impiamente afirmar que o Espírito da Benevolência abandonou esse conhecimento mais essencial para o bem-estar do homem, o único que, desde sua difusão, tem sido o objeto de incessante cavilação, a causa de ódio irreconciliável? – Ou a religião cristã é verdadeira, ou não é. Se for verdadeira, vem de Deus, e sua autenticidade pode admitir a dúvida e a disputa só até onde seu Autor Onipotente está disposto a permitir; – se for verdadeira, admite uma prova racional, e é suscetível de ser colocada igualmente fora do alcance da controvérsia, como os princípios que foram estabelecidos a respeito da matéria e da mente por Locke e Newton; e, em proporção com a utilidade do fato em debate, deve-se supor que um ser benevolente esteja ansioso por obter a difusão de seu conhecimento sobre a Terra. – Se falsa, certamente nenhuma legislatura esclarecida puniria o raciocinador que se opõe a um sistema tão mais fatal e pernicioso quanto extensamente admitido; tão mais produtor de consequências absurdas e ruinosas quanto entrelaçado pela educação, com os preconceitos e os afetos do coração humano, na forma de uma crença popular.

Vamos supor que algum filósofo tolo afirme que a Terra seja o centro do universo, ou que as ideias possam entrar na mente humana independentemente da sensação ou da reflexão. Este homem asseveraria o que é comprovadamente incorreto; – ele

divulgaria uma opinião falsa. No entanto, mereceria por essa razão o pelourinho e o encarceramento? De forma alguma; provavelmente poucos cumpririam mais corretamente os deveres de um cidadão e de um homem. Admito que o caso acima exposto não esteja precisamente em questão. A parcela pensante da comunidade não recebeu a verdade do cristianismo como se fosse tão indiscutível como a do sistema newtoniano. Uma porção muito grande da sociedade, e é aquela vigorosa e amplamente unida, deriva seu único consolo da crença no cristianismo, uma fé popular.

Torturar e aprisionar o defensor de um dogma, por mais ridículo e falso que seja, é altamente bárbaro e impolítico: – como, então, a crueldade da perseguição não se agrava quando é dirigida contra o opositor de uma opinião *ainda em disputa*, e cujos homens de aptidões incomparáveis, gênio penetrante e virtude imaculada despenderam e finalmente sacrificaram suas vidas no combate?

Aproxima-se rapidamente o tempo – espero que o senhor, milorde, possa viver para contemplar sua chegada – em que o maometano, o judeu, o cristão, o deísta e o ateu viverão juntos numa única comunidade, compartilhando igualmente os benefícios que provêm de sua associação e reunidos pelos vínculos da caridade e do amor fraterno. – Milorde, o senhor condenou um homem inocente – crime algum lhe foi imputado – e o sentenciou à tortura e à prisão. Não lhe dirigi esta carta com a esperança de convencê-lo de que o senhor agiu errado. Os homens mais desprovidos de princípios e mais bárbaros não estão desprovidos de sofismas para provar que não teriam agido de outra maneira e para demonstrar que vício é virtude. Mas elevo minha voz solitária, até onde ela alcança, para expressar minha desaprovação quanto à sentença cruel e injusta que o senhor pronunciou contra o sr. Eaton, para afirmar, até onde sou capaz de exercer influência, aqueles direitos da humanidade que o senhor arbitrária e ilegalmente infringiu.

Milorde,
Seu etc.

Referência

SHELLEY, P. B. A Letter to Lord Ellenborough. In: _____. **Selected Prose Works of Shelley**. Org. Henry S. Salt. London: Watts, 1915, p. 15-31.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656202

Cerimônia de Inauguração do "CASS-UNICAMP Centro de Estudos sobre a China"

10 de maio de 2019
UNICAMP
Brasil

A partir do Video: Cass-Unicamp Centro de Estudos sobre a China

Prof. Dr. Mariano Laplane[1]

Cumprimento os colegas da mesa e o Reitor Marcelo Knobel, e um cumprimento especial para as autoridades da Academia Chinesa de Ciências Sociais e toda a Delegação Chinesa, cumprimento ao público e as autoridades e colegas presentes. O plano de desenvolvimento estratégico da Unicamp identificou a cooperação internacional no ensino e na pesquisa como um dos eixos do desenvolvimento da nossa universidade. Nesse espírito, a DERI, Diretoria Executiva de Relações Internacionais tem estimulado as unidades a definir estratégias de médio e longo prazo, e procurar parceiros dispostos a se associar à nossa universidade, em empreendimentos e iniciativas de fôlego e ambiciosas tanto no ensino quanto na pesquisa. Então é com muita satisfação que eu vejo o resultado da aproximação do Grupo de Estudos Brasil-China com a Academia Chinesa de Ciências Sociais, pois se enquadra perfeitamente no que tentamos desenvolver aqui na universidade.

Tanto o Brasil como a China tem em comum processos muito rápidos e muito intensos de transformação na sociedade, somos sociedades em transformação. E esses períodos de transformação

[1] Diretor Executivo de Relações Internacionais da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

rápida e profunda costumam criar turbulências, e quando há turbulências uma das possíveis reações é o pânico. O pânico às vezes cria o desejo, a tentação por voltar atrás no tempo antes das transformações. E nós temos isso no Brasil. Temos grupos muito poderosos que anseiam por voltar no tempo, alguns querem voltar a antes da constituição de 1988 que assentou as bases do estado de bem-estar social, outros, com certo exagero talvez, querem voltar à idade média, quando a religião falava mais alto que a ciência.

Não é por acaso que as ciências sociais em períodos com essas características se tornam alvo de desconfiança e de ataques. Isso não deve nos desanimar, pelo contrário: é um estímulo para aprofundar e melhorar a qualidade da pesquisa em ciências sociais. E por que não fazer isso em conjunto com comunidades científicas de outros países, como a comunidade científica da área de ciências sociais chinesa. E é isso que nós estamos celebrando hoje: um esforço conjunto para compreender melhor quais são os problemas, quais são os medos, quais são os desafios, quais são os anseios das nossas sociedades.

Agora, não estaríamos aqui hoje não fosse o esforço, e aqui preciso reconhecer o trabalho da equipe, não só da DERI, mas da administração da universidade que possibilitou que num período relativamente curto processássemos todos os acordos e negociações necessárias para chegar até esta cerimônia. Quero agradecer também os colegas que do outro lado do mundo, na China, participaram desse processo. Quero agradecer também à prefeitura de Campinas que nos apoiou, e a Associação Aliança Brasil-China de Campinas que apoiou também a realização deste evento. E com estas palavras eu encerro a minha intervenção.

Transcrição: *Giselle Caroline Marques Ferraz*[2]

[2] Mestranda no Instituto de Economia, UNICAMP.

Chen Guangjin (陈光金)[3]

Chinês

你好，
非常高兴我们跟坎皮纳斯大学达成一个协议，
中国社会科学院和坎皮纳斯大学联合建立巴西中国社会科学院和坎皮纳斯大学中国研究中心，按照中国社会科学院的安排我们社会学研究所的 具体负责的Tom教授一起承担这个中心运作的工作，那么今天有这么个机会参加这个中心的成立大会，也感到高兴和荣幸.
我也相信在中国社会科学院和坎皮纳斯大学有关领导的支持之下，在我们中心全体同仁共同努力之下呢，我们这个中国研究中心呢，一定能够在推动中国和巴西两国的社会科学研究的交流和合作，也包括进一步更深层次的两国文化人文的交流和促进中巴两国相互理解方面做出我们应有的贡献
我也期待在未来我们两国的学者，无论是社会学家还是经济学家，或研究其他社会科学问题的学者们，能够本着共同的理念，开展更多，更系统，更深入的合作。
不辜负我们今天大家聚集在一起庆祝祝贺中国研究中心的成立，就先这么多，谢谢大家。

Português

Olá, estamos muito contentes por termos chegado a um acordo com a Unicamp.

A Academia Chinesa de Ciências Sociais e a Unicamp estabeleceram conjuntamente o "CASS-UNICAMP Centro de Estudos sobre a China" aqui na Unicamp .

O professor Tom é o responsável e a pessoa que operacionalizou este centro com o nosso Insitituto de Sociologia. E hoje estou muito feliz e honrado por participar desta cerimônia de inauguração.

[3] Diretor do Instituto de Sociologia e Pesquisador da Academia Chinesa de Ciências Sociais.

Eu também acredito que com o apoio das lideranças da Academia Chinesa de Ciências Sociais e da Unicamp e com o apoio de todos os nossos colegas, nosso centro de pesquisa certamente promoverá a cooperação e o intercâmbio de pesquisadores entre a China e o Brasil, assim como aprofundar o intercâmbio entre nossos países, promovendo o entendimento mútuo entre China e Brasil.

Eu também desejo que no futuro estudiosos de ambos os países, sejam sociólogos, economistas ou outros pesquisadores que problematizem questões de ciências sociais, possam seguir ideias em comum, sistematizando e aprofundando a cooperação.

Hoje celebramos e vivenciamos o estabelecimento do "CASS-UNICAMP Centro de Estudos sobre a China". Muito obrigado a todos.

Transcrição e Tradução: *Diego Amorim Xavier* 杰哥[4]

[4] Doutorando do Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais - Linha de Estudos Relações Brasil-China, IFCH - UNICAMP.

Tom Dwyer[5]

Bom dia a todos.

Em primeiro lugar, meus agradecimentos à equipe da DERI, Eliete Silva e Angélica Torresin, que ajudaram em toda a papelada para viabilizar a vinda do centro e sua inauguração. À equipe da reitoria e do cerimonial, Raquel Bueno, Simone Turati e Maria Amélia Jannini. Depois à maravilhosa equipe de estudantes, liderada pela Mariana Ueta, e sobretudo a Diego Amorim e Rogério Macedo que estão ajudando com a logística. Agradeço os colegas do Grupo de Estudos Brasil – China, e o Mariano Laplane, que como diretor da DERI deu um respaldo importante. E, claro, ao nosso reitor Marcelo Knobel que assinou o acordo inicial e teve a coragem, em um momento tão difícil para a universidade pública, de indicar que "sim, a gente quer esse centro e a gente vai ter esse centro." Além de ter sido um ato que deve beneficiar toda nossa universidade é também um ato de coragem do nosso dirigente máximo.

Minha fala vai recapitular um pouquinho a história que levou à inauguração do centro e está planejada para durar 7 minutos.

Desde a década de 1980, vários ramos da ciência estão buscando interlocução com a China: aeroespacial, agricultura e inovação, para mencionar três. E, em 2004, houve um congresso da 'International Institute of Sociology', sediado pela Academia de Ciências Sociais da China (CASS), em Pequim. A delegação brasileira viu, pela primeira vez, sociólogos chineses trabalhando dentro da sua própria casa. Ficamos todos absolutamente impressionados com a CASS, que hoje tem 5 mil pesquisadores: algo em torno de duas vezes e meia o número de professores da UNICAMP para vocês terem uma ideia do tamanho. E ficamos encantados com o Instituto de Sociologia da CASS.

---

[5] Professor Titular de Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), UNICAMP e Diretor Brasileiro do "CASS-UNICAMP Centro de Estudos sobre a China".

Foi Deng Xiaoping que deu o ímpeto para a fundação do Instituto de Sociologia. Ele apreciou a importância do ensino e da pesquisa em Ciências Sociais para estudar os processos de desenvolvimento e na capacidade para alertar sobre os erros de outros países inclusive traduziram importantes livros brasileiros. Além de aprender com os outros a ideia era fazer pesquisas de alta qualidade capazes de guiar a formação dos processos de desenvolvimento nacional. Ou seja a reflexividade – conceito caro à sociologia – estava no centro do pensamento sobre e a correção dos processos. Uma parte do sucesso da China hoje, se deve, certamente, aos trabalhos do Instituto de Sociologia.

Na ocasião do congresso, junto com meu colega José Vicente Tavares dos Santos, antigo presidente da Sociedade Brasileira de Sociologia (SBS), que nos honra com sua presença hoje, assim como um outro ex-presidente que a delegação da CASS encontrou ontem a noite, o Sérgio Adorno, visitamos a Embaixada do Brasil. O Embaixador Ouro Preto saiu de suas férias para conversar com a gente por três horas e concluiu: "Todas as áreas de ciência do Brasil precisam cuidar da questão China, inclusive a Sociologia." Ou seja, fomos jogados ao fardo da História e, como sociedade científica, a SBS assumiu suas responsabilidades e decidiu que o diálogo com a China seria uma prioridade para a Sociedade ao longo dos anos que seguirão.

Essencialmente, passo a passo, fomos cultivando relações com universidades e pesquisadores chineses e, desde 2007, a SBS convidou colegas chineses para todos os seus congressos. Em 2009, o então presidente da Associação Chinesa de Sociologia, Li Peilin, comemorou junto conosco no Rio de Janeiro os 60 anos da SBS, Li Chunling já participou em dois congressos e, Tian Feng, que faz parte da delegação da CASS hoje presente, também participou.

A inauguração desse centro é o resultado de pelo menos três desenvolvimentos. Em 2011, o então reitor Fernando Costa incentivou a formação do Grupo de Estudos Brasil-China. Começamos a colocar a China na agenda da UNICAMP, convidando diplomatas e pesquisadores, tanto brasileiros quanto estrangeiros para fazer seminários. O público cresceu e começamos a identificar

pessoas que queriam fazer mestrado e doutorado, o que levou ao desenvolvimento de uma área de pesquisa especializada sobre as relações China-Brasil no doutorado em Ciências Sociais no IFCH. O grupo de estudos permitiu que pessoas isoladas se juntassem e começassem a trabalhar sobre um objeto comum. Os líderes do grupo que me antecederam, Carlos Pacheco e Leila Ferreira, tinham desenvolvido as bases de um profícuo diálogo entre várias áreas do conhecimento dentro e fora da UNICAMP, como economia, sociologia, inovação, relações internacionais e estudos do meio-ambiente. Em 2014, o Instituto Confúcio foi instalado na UNICAMP, este também tem tido papel importante para atrair e integrar pessoas dentro de um mundo chinês. Essa conjunção proporcionou e estimulou pesquisa e demandas de alunos. O Instituto Confúcio tem trazido aprendizagem da língua e cultura, e também oportunidades de bolsas.

O segundo desenvolvimento é que a UNICAMP teve a felicidade de ser nomeada a melhor universidade na América do Latina pela Times Higher Education Index. Isto atraiu o foco para a UNICAMP, e também influenciou a decisão da CASS de escolher nossa universidade.

Terceiro, nosso reitor Marcelo Knobel, que tinha sido o diretor brasileiro do 'Centro Brasil-China de Pesquisa e Inovação em Nanotecnologia', tem uma consciência muito clara da importância da China no mundo e na ciência - hoje é a segunda maior potência científica do mundo. Então quando abordamos o reitor sobre a possibilidade de um centro CASS vir pra cá, ele foi bastante incisivo com as perguntas e, uma vez convencido, vem acompanhando de perto o processo de implantação.

E obviamente, um ponto fundamental, é a generosidade da CASS! Todo seu comprometimento para desenvolver uma atuação no Brasil, sem o qual não estaríamos aqui hoje. Somos o primeiro centro da América do Sul e entendemos que nossa responsabilidade é ir além das fronteiras da UNICAMP, integrando as pesquisas nacionais e também trazendo os colegas de outras partes da América do Sul para trabalhar junto conosco nesse novo centro.

Em 2010, depois da crise financeira mundial, Li Peilin organizou um congresso em Pequim e convidou os presidentes das associações científicas de Sociologia dos países BRIC: Brasil, Rússia, Índia e China. A questão dele era precisa: se fazia sentido em termos sociológicos falar dos países BRIC? Elaborei uma teorização a respeito, que acabou sendo razoavelmente bem aceita, na qual dividi nosso trabalho em três áreas, e que guiarão também o trabalho do centro, que certamente vai buscar ir além da Sociologia.

Em primeiro lugar, temos a questão histórica. Por exemplo, aqui no Brasil temos três livros marcantes, um do Gilberto Freyre, outro do Amaral Lapa e o terceiro de José Roberto Teixeira Leite, que examinam o relacionamento histórico da China na formação do Brasil. É uma dimensão pouco estudada na nossa história, do século XVI até o começo do século XIX. Interessante também é que hoje temos vários outros livros sendo publicados sobre essa questão. Isso permite que, a partir da nossa história esquecida, entre em cena a ideia de que o diálogo entre o Brasil e a China está ocorrendo há um bom tempo, e podemos apreender com o passado.

Aqueles que já visitaram nossas salas na Biblioteca Central, no primeiro piso, verão três imagens: a Vista Chinesa na Floresta da Tijuca, a reprodução da litografia de 1835 de [Johann Moritz] Rugendas mostrando chineses trabalhando numa plantação de chá no Jardim Botânico do Rio e de [Alberto da Veiga] Guignard que, em sua fase orientalista, pintou Ouro Preto se inspirando nas imagens chinesas dramáticas para retratar as montanhas mineiras. Cada imagem evoca nossas relações em outros tempos e planos.

Em segundo lugar, temos a questão da Sociologia da produção da relação entre esses países. Na medida em que a globalização econômica se espalha, nós testemunhamos uma interação crescente entre cidadãos e instituições dos países BRIC. Simultaneamente, conflitos e problemas emergem. Começam a migração, os projetos de infraestrutura, empresas brasileiras investem na China, enquanto investimentos chineses ocorrem na agricultura no Brasil estes e outros processos que têm sido estudados.

Podemos observar que muitos investimentos tanto brasileiros na China, quanto chineses no Brasil, acabam em fracasso, é a partir do fracasso que aprendemos como melhorar para o futuro. Essa será uma área de estudo: como as interações entre os dois países refletem vários vetores que entram em contradição e produzem socialmente os fracassos. Assim conseguiremos, e essa é nossa ambição, começar a administrar cursos e publicar de modo a melhorar a qualidade do diálogo intercultural e da interação entre nossos dois países.

Em terceiro lugar, a Sociologia tem uma dimensão comparativa. Pensei originalmente no Brasil e na China, e com os BRIC a perspectiva foi ampliada para incluir Rússia e Índia. Isso é essencialmente a sociologia comparativa que busca responder a perguntas tais como: como processos parecidos de desenvolvimento em lugares diferentes levam a resultados parecidos em alguns casos e diferentes em outros? Na sequência é necessário tentar analisar os fatores chave desses processos para elaborarmos hipóteses sobre o desenvolvimento.

Foi neste espirito que organizamos dois 'Handbooks', ambos publicados em inglês: "Handbook of Social Stratification in the BRIC countries", (também publicado em mandarim), e em 2018, "Handbook of the Sociology of Youth in BRICS Countries", ou seja incluindo a África do Sul. Vários dos autores de ambos os "Handbooks" estão presentes aqui hoje, e alguns viajaram de muito longe para estarem conosco: agradeço a presença de cada um!

Conseguimos identificar várias questões teoricamente importantes. Primeiro, nenhum desses países obedece a teoria da modernização, um fator relevante, já que a imagem dominante de desenvolvimento vem daquela teoria. Também observamos a criação de múltiplas desigualdades em todos os países que passaram por esses processos. Essas descobertas permitiram que novas questões fossem levantadas: acredito que a fala do Li Peilin hoje a tarde, introduzirá um novo horizonte para pensar nossas pesquisas em comum.

Também temos feito um survey sobre estilos de vida, horizontes e valores de jovens universitários na China e no Brasil. É só com a pesquisa que descobrimos que China e Brasil - que parecem ser tão diferentes - possuem valores em comum; dos 6 principais valores entre os universitários nos dois países, 5 são os mesmos. Mas só a pesquisa empírica permite uma constatação deste tipo! Isso não significa que não existam diferenças. A família, por exemplo, é altamente valorizada nos dois países, mas a família chinesa tem um papel social muito diferente da família brasileira. Descobertas levam a novas maneiras de refletir sobre o outro e a novas pesquisas.

Gostaria de enfatizar, em um momento em que a Sociologia e a Filosofia estão sendo atacadas no Brasil, que é importante reforçar que o que fizemos tem muito sentido para o desenvolvimento das nações. E, como Deng Xiaoping entendeu no caso da China, [a Sociologia] têm muito sentido para o desenvolvimento do país.

Foi na Sociologia, contrariando todas as previsões iniciais, onde conseguimos, dentro do quadro dos países BRICS, desenvolver uma relação de trabalho e de confiança mútua. O trabalho da equipe liderada pela ex-presidente da SBS, profa. Celi Scalon, da UFRJ, sobre estratificação social foi um passo muito importante para que chegássemos uma década de cooperação, que celebramos aqui em Campinas entre a Sociedade Brasileira de Sociologia e a Associação Chinesa de Sociologia.

Isso foi então um pouco da história da vinda do centro e umas sugestões de temas que poderemos investigar.

Por fim, tem uma área temática que apareceu ao longo do tempo e que essencialmente envolve cultura, valores e conflitos culturais. É a constatação de que para garantir o sucesso do diálogo precisamos ter uma compreensão profunda do outro. É por isso que recorremos a filósofos, historiadores, e estudiosos de literatura e cinema, entre outros.

Há, portanto, um diálogo profundo intercultural e nossos colegas da CASS têm uma instituição muito poderosa que permitirá que possamos melhorar, ao longo do tempo, nossa compreensão da China e de o que a China representa pra nós, e de como viver

com ela. Essa é nossa esperança e vamos trabalhar para que ela vire realidade. Muito obrigado.

* Esse discurso foi editado pelo autor

Transcrição: *Talita de Mello Pinotti*[6]

Li Chunling (李春玲)[7]

Chinês

中国社会科学院-坎皮纳斯州立大学中国研究中心在今天举行开幕仪式。作为中心的中方主任我既感到十分高兴，也意识到重任在肩。中心的巴方主任 Tom Dwyer 教授介绍了我们中心建立的背景也看到了我们未来将遇到的挑战。他从巴西学生的角度提出了对我们共同建立的希望，我也想从中国学生的角度来看待。中国社会科学院-坎皮纳斯州立大学中国研究中心的建立是在我们与巴西方面十多年的长期合作研究基础上，经过我们双方学者的共同的努力取得的成果。在此之前我们通过中国社会学会、巴西社会学会、国际社会学会机构平台，共同主持了一系列的学习研讨会，专题论坛，合作开展了一系列的比较研究，出版了若干英文和中文的著作。在国际社会领域产生了一定的影响。
李培林院长和 Tom Dwyer 教授是这一系列合作研究的发起者和积极实施推动者，在他们的持续努力下，以金砖国家社会学研究比较研究为核心形成了中方的和巴方的社会学家研究团队，完成了金砖国家社会分层比较研究和金砖国家青年社会学比较研究，目前正在起动下一阶段的社会公正和不平的问题比

[6] Professora de Relações Internacionais da FACAMP e Doutoranda no Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais - Linha de Estudos Relações Brasil-China, IFCH - UNICAMP.

[7] Pesquisadora do Instituto de Sociologia da Academia Chinesa de Ciências Sociais e Diretora Chinesa do "CASS-UNICAMP Centro de Estudos sobre a China".

较研究。
我们非常希望这样的合作研究能够持续下去，能够喜迎更多的巴西学者和中国学者，关于两国的比较研究，同时也希望我们的合作研究不仅仅局限于社会学领域而能逐步扩展到更广泛的社会科学研究领域，比如经济学、国际关系等研究领域。正是处于这样的考虑，李培林院长提议中国社会科学院与坎皮纳斯州立大学共同建立这家研究中心为我们长期的合作提供了一个机构平台，强化我们之间的合作与交流。
李培林院长的提议得到了坎皮纳斯州立大学领导的积极回应。2018年10月坎皮纳斯州立大学 Marcelo Knobel 校长率领代表团访问了中国社会科学院，与李培林院长会面共同签署了两国的合作谅解备忘录，以及同意双方共同建立中国研究中心。
过去几个月坎皮纳斯州立大学的 Tom Dwyer 教授以及校方的相关部门做了大量的工作，为中心的成立和今天的揭幕仪式做了充分的准备。中国社会科学院国际合作局的徐琼女士，中国社会科学院社会学院研究所陈光金所长以及科研处的姚飞处长也对我们大力的支持。正是在大家的共同努力下，我们今天有了隆重的开幕仪式。
这标志着我们的中心有了一个良好的开端，巴西和中国虽然历史经历和文化传统有很大的差异，但作为当今世界两大新经济体，在经济和社会发展方面面临了许多共同的挑战，比如贫困问题、比如深入差距的问题还有腐败的问题以及受经济环境影响，面临经济增长放缓经济风险增强的等等问题。两国的学者可以通过学术交流和比较研究共同探讨这些问题的原因、全球对应之策，我们的研究中心可以成为一个平台，促进两国学者的相互交流。今天下午我们安排了中心成立之后的第一场学术交流活动。
李培林院长和陈广进所长分别演讲介绍中国社会经济发展取得的成果和经历，以及遇到的问题和挑战。我们非常希望听到巴西学者的反馈和评议。之后我们还安排了三位巴西学者和三位中国学者介绍他们目前的研究和未来的研究计划。明天我们还进一步讨论中心未来的工作计划。
今天是一个好的开端，我和 Tom Dwyer 教授会共同努力配合 Marcelo Knobel 校长和李培林院长的工作，使我们的中心顺利发展，为两国学者提供更多的交流和合作机会，为促进两国人民的友谊和相互的了解作出贡献。谢谢。

Português

O "CASS-Unicamp Centro de Estudos sobre a China" realiza hoje a cerimônia de abertura. Como diretora chinesa do centro, não só estou muito feliz mas também estou ciente da grande responsabilidade. O professor Tom Dwyer, diretor brasileiro do centro, apresentou o histórico do estabelecimento do nosso centro e seus desafios futuros. A partir ponto de vista dos estudiosos brasileiros, ele expôs as esperanças que compartilhamos, e eu quero também expor o ponto de vista dos estudiosos chineses. O "CASS-Unicamp Centro de Estudos sobre a China" foi criado com base em nossas pesquisas cooperativas de longo prazo com o Brasil e através dos esforços conjuntos de nossos acadêmicos há mais de dez anos. Organizamos conjuntamente uma série de seminários de estudo, fóruns especiais e estudos comparativos envolvendo a Sociedade Chinesa de Sociologia, a Sociedade Brasileira de Sociologia e a Associação Internacional de Sociologia, publicando vários livros em inglês e chinês, que causaram impacto na comunidade internacional.

O diretor Li Peilin e o professor Tom Dwyer são os responsáveis pelo início e a implementação desta série de pesquisas colaborativas. Sob seus esforços contínuos, as sociedades chinesa e brasileira de sociologia moldaram a sociologia da China e do Brasil com o estudo comparativo da pesquisa sociológica sobre os BRICS. Nossas equipes de pesquisa concluíram um estudo comparativo da estratificação social nos BRICS e um estudo comparativo da sociologia da juventude nos BRICS e atualmente está iniciando a próxima fase da pesquisa comparativa sobre justiça social e desigualdade.

Esperamos sinceramente que essa pesquisa colaborativa continue, e que possamos receber mais estudiosos brasileiros e chineses para realizar estudos comparativos sobre os dois países. Ao mesmo tempo esperamos que nossa pesquisa cooperativa não se limite apenas ao campo da sociologia, mas se estenda gradualmente a mais áreas, como economia, relações internacionais e outras áreas. É devido a tais considerações que o diretor Li Peilin propôs

que a Academia Chinesa de Ciências Sociais e a Universidade Estadual de Campinas estabeleçam conjuntamente este centro de pesquisa para construir uma plataforma institucional para nossa cooperação de longo prazo e o fortalecimento de nossa cooperação e intercâmbios.

A proposta do diretor Li Peilin recebeu uma resposta positiva pela Universidade Estadual de Campinas. Em outubro de 2018, a delegação do reitor Marcelo Knobel, da UNICAMP, visitou a Academia Chinesa de Ciências Sociais e, juntamente com o diretor Li Peilin, assinaram dois memorandos de entendimento sobre cooperação e concordaram em estabelecer um Centro de Estudos sobre China.

Nos últimos meses, o professor Tom Dwyer, da UNICAMP, e diversos departamentos da universidade trabalharam muito, preparando a cerimônia de abertura do centro. A Sra. Xu Qiong, diretora da divisão das Américas e Oceania e do Bureau de Cooperação Internacional da CASS, o Sr. Chen Guangjin, Diretor do Instituto de Sociologia da CASS, e o Diretor do Bureau de Ciência e Pesquisa, também nos apoiaram nesta empreitada. Graças aos esforços conjuntos de todos, podemos celebrar a grande cerimônia de abertura de hoje.

Isso marca um bom começo para o nosso centro. Embora o Brasil e a China tenham grandes diferenças nas experiências históricas e tradições culturais, como duas das economias emergentes do mundo, eles enfrentam muitos desafios comuns no desenvolvimento econômico e social, como pobreza, desigualdades, e problemas que impactam o ambiente econômico, e levando à desaceleração do crescimento, e aumentando os riscos. Estudiosos de ambos os países poderão explorar as causas desses problemas e as estratégias de resolução, através de intercâmbios acadêmicos e estudos comparativos. Nosso centro de estudos pode se tornar uma plataforma para o intercâmbio acadêmico entre os dois países. Esta tarde, organizamos o primeiro desses intercâmbios acadêmicos.

O diretor Li Peilin e o diretor Chen Guangjin abordaram em suas falas, respectivamente, as conquistas e as experiências

do desenvolvimento social e econômico da China e os problemas e desafios que encontraram. Gostaríamos muito de ouvir comentários dos acadêmicos brasileiros. Depois da cerimônia, também organizamos apresentações de três acadêmicos brasileiros e três acadêmicos chineses sobre suas pesquisas atuais e futuros planos de pesquisa. Amanhã vamos discutir mais sobre o plano de trabalho futuro do centro.

Hoje é um bom começo. Trabalharei com o professor Tom Dwyer para elaborar com o presidente brasileiro do centro Marcelo Knobel e o presidente chinês Li Peilin estratégias como o nosso centro pode desenvolver mais oportunidades de intercâmbio e cooperação entre os dois países contribuindo para a amizade e a compreensão mútua. Obrigado.

Transcrição e Tradução: *Niklas Werner Weins* 倪凯松[8]

Li Peilin (李培林)[9]

Chinês

李培林：
尊敬的校长先生，女士们，先生们。今天对我们中国社会科学院来说是一个很重要的日子。因为我们在坎皮纳斯合作建立了中国研究中心，这是我们在整个拉丁美洲建立的第一个中国研究中心。中国社会科学院建立中国研究中心这个合作计划是最近两年才刚刚开始的，我们在每一个大洲都选择少数的大学来进行共同的合作。去年当我得知我们社会科学院想在拉丁美洲建立这样一个中心的时候，当时我还是主管科研的副院长，我就和我的老朋友Tom建议，我们是否有可能在坎皮纳斯大学建

[8] Doutorando do Programa de Ambiente e Sociedade, IFCH - UNICAMP.

[9] Diretor da Divisão Acadêmica de Estudos Sociais, Políticos e Legais e Membro e Pesquisador da Divisão Acadêmica da Academia Chinesa de Ciências Sociais e Presidente Chinês do "CASS-UNICAMP Centro de Estudos sobre a China".

立这个中心，我希望他问问校长行不行，很快就得到了校长的积极回应。所以在去年校长访问中国的时候，我们当时就签署了MOU（谅解备忘录）。在这之后，我们又在很短的时间拟定了协议文本和很多协议附件。我们的工作还是很有效率的，今天这么快的建立了这样一个中国研究中心。一方面是因为我们双方都有很强的合作意愿，另一方面我们也了解到坎皮纳斯大学在整个拉丁美洲是名列前茅的研究型大学，而中国社会科学院也是中国规模最大、层次最高的研究型智库，我们两边也有共同的合作研究的力量。最后，刚才李春玲教授也介绍了，我们和巴西的社会学家，包括Tom Dwyer，包括 Celi Scalon，他们都是前任的巴西社会学会的会长，我们已经有十几年的合作经验，合作的比较愉快，所以在这样的基础上，这个中心实际上是把我们过去的合作进一步制度化和组织化。当然不同的是，今天上午我们已经就未来五年的合作计划做了初步的讨论，今后这个中心不仅仅限于社会学领域。当然中国的社会学和其他国家的社会学不太一样的是，在改革开放以前，社会学在中国曾经被作为一个资产阶级的学科而被取消掉，所以它是在改革开放以后，在邓小平的提议下，才重新恢复。所以它在今天的中国，特别是在社会政策的制定方面起到很重要的作用。因为在快速的经济发展之后，中国在过早的老龄化、贫富差距过大、社会福利政策欠缺、民众在环境保护和健康水平的要求都快速提高这样一些很重要的社会问题方面都需要社会学来参与社会政策的制定。但是这个中心是“中国中心”，而不是“中国社会领域问题研究中心”，所以它也包括了我们在经济领域、政治领域、文化领域和其他领域方方面面中国和巴西的合作。中国社科院我们下面有40多个研究所，这些研究所涵盖了几乎所有的人文和社会科学领域，所以我们也可以通过这样一个平台、一个窗口，来推动在其他方面的合作。今天在会议之前我们已经讨论了一个初步的计划，包括一些会议、一些翻译的出版、共同研究的英文、中文、葡文的出版计划。希望我们的合作能够脚踏实地，能够有一些具体的研究成果，而不仅仅是互相走访、交流。预祝未来的合作能够达到预期的目标。再次感谢校长的支持。因为建立这样一个合作机构，如果没有学校高层的强有力的支持，很多困难也难以克服，在此表示感谢。

（记录人：刘澌）

Português

Caro Sr. Reitor, senhoras e senhores. Hoje é um dia muito importante para nós da Academia Chinesa de Ciências Sociais, por estarmos inaugurando o Centro de Estudos da China em Campinas. Este é o primeiro centro de estudos da China que estabelecemos em toda a América Latina. A Academia Chinesa de Ciências Sociais criou um programa de estabelecimento de Centros de Estudos da China em países estrangeiros, que teve início há dois anos, e escolhemos algumas universidades de alto nível em cada continente para cooperar. No ano passado, quando soube que nossa Academia Chinesa de Ciências Sociais queria estabelecer um centro como esse na América Latina, eu era o vice-presidente de pesquisa da época, perguntei ao meu velho amigo Tom se poderíamos estabelecê-lo na Universidade Estadual de Campinas. Ele mediou o nosso contato, e logo recebemos uma resposta positiva do reitor. Então, quando o reitor visitou a China no ano passado, assinamos o Memorando de entendimento. Dentro de pouco tempo, unindo esforços e com muito trabalho conseguimos estabelecer este centro de estudos sobre a China.

Por um lado, ambos temos uma forte disposição para cooperar, por outro lado, sabemos que a Universidade Estadual de Campinas é a melhor universidade de pesquisa da América Latina, e a Academia Chinesa de Ciências Sociais é também o maior Think-tank de pesquisa de alto nível na China. Isso faz com que possamos realizar pesquisas conjuntas em ambos os lados. Finalmente, como a professora Li Chunling apresentou, nós e os sociólogos brasileiros, incluindo o Tom Dwyer e a Celi Scalon, que foram presidentes da Sociedade Brasileira de Sociologia, mantivemos uma cooperação de mais de dez anos e as experiências de cooperação foram muito frutíferas, portanto, esta foi a base para o estabelecimento deste centro de estudo, que vem consolidar de maneira institucional a nossa cooperação de longa data.

Nesta manhã tivemos uma discussão preliminar sobre o plano de cooperação para os próximos cinco anos. No futuro, este centro não se limitará ao campo da sociologia. Claro, a sociologia

chinesa não é o mesmo que a sociologia em outros países. Antes da Reforma e Abertura Chinesa, a Sociologia foi abolida como uma disciplina burguesa na China, e foi restabelecida após a proposta de Deng Xiaoping durante o processo de Reforma e Abertura. Portanto, desempenha um papel importante na China atual, especialmente na formulação de políticas sociais. Após o rápido desenvolvimento econômico, a China precisa mais do que nunca da Sociologia no processo de formulação de políticas públicas e na pesquisa sobre os problemas sociais, como envelhecimento da sociedade antes do previsto, a desigualdade social, a falta de políticas de bem-estar social e o rápido aumento das demandas por proteção ambiental e saúde.

O nosso centro de estudos se chama o "Centro de Estudos sobre a China" e não o "Centro de Estudos Sociais da China", de modo que também inclui a cooperação entre a China e o Brasil nos campos econômico, político, cultural entre outros. A Academia Chinesa de Ciências Sociais tem mais de 40 institutos de pesquisa que cobrem quase todas as áreas das ciências humanas e sociais, para que possamos também promover a cooperação em outras áreas através de tal plataforma. Hoje de manhã discutimos um plano preliminar antes da reunião, incluindo alguns congressos, as publicações de algumas obras traduzidas e de trabalhos conjuntos em inglês, chinês e português. Espero que possamos construir uma cooperação frutífera e ter alguns resultados de pesquisa concretos, para além das visitas e trocas mútuas. Desejo que a cooperação futura atinja os objetivos almejados.

Mais uma vez agradeço o apoio do Reitor. O estabelecimento de uma cooperação institucional desta envergadura poderia encontrar muitos desafios, que seriam difíceis de superar, se não houvesse comprometimento e apoio da nossa universidade parceira. Agradecemos mais uma vez aos envolvidos por parte da UNICAMP.

Transcrição e Tradução: *Si Liu* 刘澌[10]

[10] Doutoranda do Programa de Pós Graduação de Ciências Sociais - Linha de Estudos Relações Brasil-China, IFCH - UNICAMP.

Marcelo Knobel[11]

Bom dia. Quero agradecer a todos aqui presentes, e em especial aos nossos convidados: o Professor Li Peilin e toda a delegação chinesa de onze pessoas, que veio especialmente para este evento. É realmente uma honra estar aqui hoje representando a Unicamp nesta ocasião tão importante.

Primeiro gostaria de também agradecer por estarem todos aqui e acordados, pois quem já foi à China sabe da dificuldade da longa viagem e do fuso horário de dez horas. Justamente neste horário seria o momento mais crítico do dia, que seria quase a metade da noite na China. Estamos aqui hoje celebrando não só um marco para a universidade brasileira, mas para o país como um todo. É difícil expressar em palavras. O Professor Tom Dwyer vem há muito tempo conversando e mostrando a importância fundamental que a Academia Chinesa de Ciências Sociais, CASS, possui e o que ela representa por sua excelência em pesquisa dentro e fora da China. É realmente impressionante para nós que uma instituição focada na temática das ciências sociais tenha cinco mil pesquisadores, mostrando assim a importância e grandeza desta instituição. É uma grande alegria para nós sediarmos este Centro CASS-UNICAMP.

Queria agradecer também aos nossos parceiros do Instituto Confúcio, o Professor Gao, Peggy e o Professor Bruno e todas as professoras que têm trabalhado de forma constante para difundir a cultura chinesa na nossa instituição. Quero enfatizar que temos hoje na Unicamp, centenas de jovens estudando mandarim cada semestre. Somente o Colégio Técnico de Campinas (COTUCA), tem em torno de 200 jovens pré-universitários estudando mandarim. Isto mostra muito quão antenados são a maior parte dos nossos colegas jovens.

[11] Reitor da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e Presidente Brasileiro do "CASS-UNICAMP Centro de Estudos sobre a China".

Gostaria de agradecer também às várias parcerias que temos com as empresas instaladas aqui na região. Em particular, gostaria de agradecer pela importante e concreta parceria com a CPFL, que faz parte da State Grid chinesa. Já contamos com o Campus Sustentável, mas estamos trabalhando em um projeto especial que gerará em torno de 100 milhões de Reais na cooperação nos próximos 10 anos. Temos também uma boa parceria com a BYD, uma empresa chinesa que se instalou em Campinas em 2015. Certamente muitas outras virão. Por isso também quero agradecer aqui a presença do secretário de Desenvolvimento Econômico, Social e de Turismo da Cidade de Campinas, André von Zuben, que tem trabalhado intensamente essa relação Brasil-China. Hoje o secretário possui até cartões de visita em mandarim. Isto realmente mostra a importantância que a China tem para a Cidade de Campinas.

Obviamente gostaria de agradecer também pelo trabalho realizado pelo Professor Tom Dwyer, o Professor Célio Hiratuka, e todo o Grupo Brasil-China que tem trabalhado há muitos anos nesta área, estudando, e se dedicado intensamente na relação sino-brasileira. É imprescindível para qualquer área do conhecimento, termos uma aproximação e uma cooperação tão ampla com nossos colegas chineses.

A distância física é importante, mas uma vez que vamos à China ou os chineses vêm ao Brasil, imediatamente notamos uma conexão muito forte, que talvez não ocorra com todas as culturas e com todos os países. Em certos países há mais formalidade e maneiras diferentes de pensar e atuar. Por incrível que pareça, há muitas similaridades entre o Brasil e a China em termos de comportamento. E é realmente uma satisfação poder aproximar mais os estudos, trabalho em relação à China e ao Brasil. Já estivemos reunidos por quase duas horas hoje de manhã, discutindo as possibilidades do Centro CASS-UNICAMP. Acreditamos que beneficiará não somente a nossa universidade, será também um hub para a pesquisa sobre China no Brasil como um todo. Esperamos poder colaborar com toda e qualquer pessoa, na área de ciências sociais, economia, cultura, que queira estudar

as relações Brasil-China. Estamos pensando em como melhor aproximar essa rede de pesquisadores, e como trabalhar para que cresça cada vez mais.

Eu estou pessoalmente muito emocionado com este momento histórico que presenciamos aqui hoje. Agradeço imensamente à CASS por ter escolhido a UNICAMP como parceira neste projeto tão ambicioso. Com certeza teremos muitos resultados positivos pela frente. Muito obrigado a todos, e espero que comecemos hoje uma longa e profícua caminhada. Obrigado.

Transcrição: *Augusto Frederico Junqueira Schmidt*[12]

[12] Mestrando no Programa de Pós Graduação em Demografia, IFCH - UNICAMP.

DOI 10.20396/ideias.v10i0.8656494

O debate Fromm-Marcuse (1955-1956)

Matheus Romanetto[1]

Algumas das mais relevantes tentativas de atualização da concepção marxista da subjetividade deram-se na forma de sínteses ou diálogos entre a obra de Marx e a psicanálise. Desde os esforços de Otto Fenichel e Siegfried Bernfeld, passando pelos primeiros escritos de Wilhelm Reich, por Max Horkheimer e Theodor Adorno, e chegando a nomes contemporâneos como os de Gayle Rubin e Slavoj Žižek, temos hoje já toda uma tradição de autores que – marxistas ou fortemente relacionados a essa corrente de pensamento – admitiram que a compreensão do inconsciente seria um passo fundamental para a continuação da crítica materialista inaugurada por Marx.

Assim como o marxismo, entretanto, também a psicanálise desdobrou-se em correntes distintas ao longo do século passado – e isso deixou sua marca sobre a história dos encontros e conflitos entre as duas doutrinas. Os textos cuja tradução apresentamos a seguir são um capítulo importante dessa história. Entre 1955 e 1956, Herbert Marcuse e Erich Fromm travaram um debate nas páginas da revista **Dissent** – uma publicação socialista sediada nos Estados Unidos, então recém-inaugurada e editada por Irving Howe e Lewis Coser. Antigos colegas no **Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt**, Fromm e Marcuse haviam já por essa época se distanciado: desacordos teóricos e financeiros levaram Fromm a uma ruptura definitiva com o círculo de Frankfurt, então encabeçado por Horkheimer, abrindo alas para a consolidação de

[1] Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (PPGS-FFLCH, USP). Email: matheus.romanetto@hotmail.com

seu abandono de algumas das premissas da psicanálise freudiana – especialmente a teoria da libido, com sua ênfase sobre as raízes sexuais de variados fenômenos psíquicos. É esta uma das principais fontes do embate entre Fromm e Marcuse: se o primeiro opta por desenvolver uma teoria em que os conceitos de "relação" e "relacionalidade" são centrais, e em que o inconsciente é conceito puramente funcional, Marcuse sustenta que as referências à libido e às demais categorias metapsicológicas de Freud são elementos imprescindíveis para uma crítica psicanalítica da civilização.

O debate com Marcuse viria a cristalizar definitivamente a distância entre Fromm e seu antigo círculo, e terminaria por exercer grande influência sobre a recepção de ambos os autores. A réplica de Fromm, no fundo, não se esgota nos dois textos breves que escreveu entre 1955 e 1956. Se, em **Marx's concept of man**, de 1961, ele elogiaria ainda o **Reason and revolution** de Marcuse, no final daquela década, em uma série de textos dispersos, sua crítica ao antigo colega tomaria uma forma mais extensa e consistente. Formulações parciais de sua posição final a esse respeito encontram-se espalhadas entre os livros **The revolution of hope**, de 1968, **The crisis of psychoanalysis**, de 1970, e **The anatomy of human destructiveness**, de 1973, bem como no capítulo póstumo "The alleged radicalism of Herbert Marcuse", publicado em **The revision of psychoanalysis**, de 1990. Marcuse, por sua vez, amadurece sempre mais sua relação com Freud – em "The obsolescence of psychoanalysis", por exemplo –, mas não altera fundamentalmente sua posição com relação a Fromm (cf., por exemplo, "Theory and therapy in Freud"). Deixaremos indicadas, nas referências bibliográficas, as edições desses textos a que a leitora ou o leitor poderá recorrer. Preparamos também uma seleta de artigos e livros que discutem a recepção e a continuação desse debate na literatura secundária – tanto aquela mais favorável a Marcuse quanto aquela mais favorável a Fromm.

No que diz respeito à tradução, vale a pena dar alguns esclarecimentos sobre o procedimento adotado:

a) O debate é composto por quatro textos em inglês, dois de Marcuse e dois de Fromm. O primeiro texto é de Marcuse, e

seguem-se a ele três réplicas. Ocorre que uma versão modificada desse artigo foi publicada também em livro, como epílogo ao **Eros and civilization** de Marcuse, que ainda não havia aparecido à época das edições de 1955 da **Dissent.** Por isso, utilizamos ambas as cópias – a da revista e a do livro – para preparar a tradução seguinte. O texto base (aquele que foi lido por Fromm para escrever sua resposta) é o da revista, e por isso fornece o esqueleto principal da versão que apresentamos a seguir. A maioria das modificações que aparecem no livro são de ordem puramente editorial – pequenas correções gramaticais, mudanças na quebra entre parágrafos etc. Mas acontecem também alguns acréscimos substanciais de texto, bem como mudanças significativas de verbos, substantivos e expressões. Sempre que julgamos as modificações semanticamente relevantes, mantivemos as duas versões, indicando entre {chaves} a versão do livro. Acréscimos simples ocorrem no corpo do texto, e substituições são indicadas em notas de rodapé.

b) As alterações de ordem editorial na segunda versão do texto foram acolhidas como sugestões, mas não as mantivemos obrigatoriamente. Preservamos em todos os casos a divisão de parágrafos da edição original, na revista, e modificamos os sinais de pontuação no interior dos períodos apenas quando facilitavam a leitura em português (neste caso, tanto nos textos de Marcuse quanto nos de Fromm). Uma peculiaridade da versão original é que Marcuse escreve com letras maiúsculas os nomes das categorias especulativas de Freud, traço que mantivemos em nossa grafia.

c) As citações que ocorrem no corpo da tradução são sempre nossas, e partem dos segmentos em inglês apresentados pelos próprios Fromm e Marcuse. Para todos os textos citados, entretanto, consultamos tanto as edições utilizadas pelos dois autores quanto as versões já existentes delas em português – inclusive a de **Eros e civilização**, onde encontra-se uma excelente tradução prévia da segunda versão do primeiro texto de Marcuse. A maioria dos livros mencionados no debate já foi vertida ao português, mas nem todos. Tanto no corpo principal do texto quanto nas notas de rodapé, todos os acréscimos e comentários de nossa autoria estão indicados com [colchetes].

d) Um caso especial são as citações de Freud e Fromm cujos originais encontram-se em alemão. Desta vez, não apenas contrapusemos as versões em inglês que Fromm e Marcuse mobilizam às respectivas edições brasileiras, mas recorremos também aos originais, fornecendo as passagens correspondentes em notas de rodapé sempre que isso nos pareceu importante. A situação mais complexa é a dos textos de Fromm de 1932 e 1934, "Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie" e "Das sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie". Quando Marcuse redigiu sua polêmica, não havia ainda tradução desses artigos para o inglês. Por isso, ele apresenta nas citações o que parecem ser versões de punho próprio a partir do original alemão. Entretanto, apareceu 15 anos mais tarde, em 1970, um par de traduções do próprio Fromm para o inglês, publicado no livro **The crisis of psychoanalsyis** – e este, sim, foi vertido para o português. Contamos, então, com pelo menos cinco versões das passagens citadas desses dois textos: o original alemão; a versão de Marcuse para o inglês; a versão de Fromm para o inglês; a tradução anterior de Marcuse para o português; a tradução de Fromm para o português. Cotejamos todas essas edições, e apresentamos um comentário às diferenças mais significativas nas notas de rodapé correspondentes, acompanhado do texto alemão. Nos casos mais simples, o procedimento é o mesmo, mas recorremos a comentários sobre as diferentes edições apenas onde pareceram interessantes.

e) Acrescentamos também, em alguns poucos casos – sempre entre [colchetes] –, indicações bibliográficas e comentários que podem ajudar a esclarecer as passagens mais alusivas, menos imediatamente compreensíveis do debate. Para não poluir o corpo central do texto e facilitar a comparação entre as várias versões consultadas, concentramos sempre nas notas de rodapé as referências bibliográficas, adequando-as às normas editoriais desta revista. O que originalmente seriam itálicos aparece aqui como negritos; os itálicos ficaram reservados para expressões em outras línguas. No rodapé, aparecem sempre, em primeiro lugar, as edições inglesas ou norte-americanas citadas pelos próprios Fromm e Marcuse; em seguida, as edições brasileiras e, quando necessário, o original alemão das mesmas fontes.

f) Fez falta particularmente uma tradução de **Psychoanalysis and religion**, de Fromm, publicada pela Editora 70, à qual não tivemos acesso. A edição que consultamos, publicada em 1959, tem problemas graves, que discutiremos nas notas rodapé correspondentes. Em alguns casos – sobretudo com os textos de Freud – há mais de uma tradução para o português dos livros citados. Contentamo-nos em cotejar o inglês e o alemão com uma edição, apenas.

g) Por fim, preservamos e traduzimos também uma chamada da revista **Dissent** que aparece logo antes do primeiro texto, e dá uma pista sobre o contexto da publicação. Acrescentamos, a pedido dos detentores dos direitos autorais de cada texto, as respectivas indicações, sob a forma de notas acompanhando o título de cada texto. Agradecemos especialmente a colaboração gentil dos doutores Rainer Funk, Peter Marcuse e Harold Marcuse, que autorizaram a publicação desta tradução.

As implicações sociais do "revisionismo" freudiano[2] {Crítica do revisionismo neofreudiano}[3]

Herbert Marcuse

O artigo seguinte forma um epílogo a um livro que deve aparecer neste outono sob a imprensa da Beacon Press. Intitulado provisoriamente **EROS E CIVILIZAÇÃO**, o livro do sr. Marcuse lida com algumas das implicações sociais, políticas e culturais da teoria freudiana. Deve-se enfatizar que, no contexto do livro do sr. Marcuse, o artigo impresso abaixo segue a um desenvolvimento completo de suas próprias ideias. Erich Fromm responderá ao artigo controverso do sr. Marcuse em nossa próxima edição. – Os editores [da revista **Dissent**].

---

[2] Tradução de Matheus Romanetto. Com a permissão do executor testamentário do Patrimônio Literário de Herbert Marcuse, Peter Marcuse – cuja permissão se exige para qualquer publicação futura. Material suplementar produzido a partir de obras de Herbert Marcuse não antes publicadas, muito do que agora se encontra nos Arquivos da Universidade Goethe de Frankfurt am Main, está sendo publicado pela Editora Routledge, da Inglaterra, em uma série de seus volumes editada por Douglas Kellner, bem como em uma série alemã editada por Peter-Erwin Jansen e publicada pela Editora zu Klampen, da Alemanha. Todos os direitos para publicações futuras são retidos pelo Patrimônio. [*With permission of the Literary Estate of Herbert Marcuse, Peter Marcuse, Executor, whose permission is required for any further publication. Supplementary material from previously unpublished work of Herbert Marcuse, much now in the Archives of the Goethe University in Frankfurt/Main, is being published by Routledge Publishers, England, in a six-volume series edited by Douglas Kellner, and in a German series edited by Peter-Erwin Jansen published by zu Klampen Verlag, Germany. All rights to further publication are retained by the Estate.]*

[3] [O título de Marcuse é possível alusão a Karen Horney, que polemizava contra Freud – nos livros citados abaixo – fazendo referência às "implicações culturais" ("*cultural implications*") de alguns de seus conceitos e teses.]

I

A psicanálise mudou sua função na cultura intelectual de nosso tempo, em consonância com as transformações sociais fundamentais que ocorreram durante a primeira metade do século. O colapso da era liberal {e de suas promessas}, a tendência totalitária que se difunde e os esforços para romper[4] essa tendência refletem-se na posição da psicanálise. Durante os vinte anos de seu desenvolvimento que antecederam a {P}rimeira Guerra Mundial, a psicanálise elaborou os conceitos para a crítica psicológica da conquista mais aclamada da era moderna: o indivíduo. Freud demonstrou que coerção, repressão[5] e renúncia eram a matéria a partir da qual a "personalidade livre" era fabricada; ele reconheceu a "infelicidade geral" da sociedade como o limite intransponível da cura e da normalidade. A psicanálise era uma teoria radicalmente crítica. Ulteriormente, quando as Europas central e oriental estavam em levante revolucionário, ficou claro em que medida a psicanálise estava ainda comprometida com a sociedade cujos segredos ela revelava. A concepção psicanalítica do homem, com sua crença na imutabilidade básica da natureza humana, apareceu como "reacionária": a teoria freudiana parecia implicar que os ideais humanitários do socialismo eram humanamente inalcançáveis.

As revisões da psicanálise começaram então a ganhar impulso. Poderia ser tentador falar em uma divisão entre uma ala esquerda e uma ala direita. A tentativa mais séria de desenvolver a teoria social crítica implícita em Freud deu-se nos escritos iniciais de Wilhelm Reich. Em sua **Irrupção da moral sexual repressiva** [**Einbruch der Sexualmoral**] (1931),[6] Reich {orientou a psicanálise

[4] {Contrariar (ou se opor a) [counter-act]}

[5] "Repressão" e "repressivo" são utilizados neste artigo em sentido não técnico, para indicar processos de restrição, coerção e supressão tanto conscientes quanto inconscientes, tanto externos quanto internos.

[6] [Marcuse apresenta apenas o título alemão, sem traduzi-lo nem indicar a edição utilizada. O título que empregamos é o da edição portuguesa: Porto: Escorpião, 1974.]

à relação entre as estruturas social e instintual}. Ele enfatizou em que medida a repressão sexual era[7] imposta pelos interesses da dominação e da exploração, e a medida em que esses interesses eram reforçados {e reproduzidos} pela repressão sexual. Entretanto, a noção de repressão sexual de Reich permanece indiferenciada; a dinâmica histórica dos instintos sexuais e de sua fusão com os impulsos destrutivos é negligenciada. (Reich rejeita a hipótese de Freud do Instinto de Morte e toda a dimensão profunda revelada na metapsicologia tardia de Freud). Consequentemente, a liberação sexual *per se* torna-se, para Reich, a panaceia para as mazelas individuais e sociais. O problema da sublimação é minimizado; não se faz distinção essencial alguma entre sublimação repressiva e não-repressiva, e o progresso na liberdade aparece como mera liberação da sexualidade. As intuições [*insights*] sociológicas críticas contidas nos escritos iniciais de Reich ficam assim detidas; torna-se predominante um primitivismo avassalador, que pressagia os passatempos selvagens e fantásticos dos anos posteriores de Reich.

Na "ala direita" da psicanálise, a psicologia de Carl Jung tornou-se rapidamente uma pseudomitologia obscurantista.[8] O "centro" do revisionismo tomou forma nas escolas culturais e interpessoais – a tendência mais popular da psicanálise hoje. Nós tentaremos mostrar que nessas escolas a teoria psicanalítica converte-se em ideologia: a "personalidade" e suas potencialidades criativas são ressuscitadas face a uma realidade que eliminou quase completamente as condições para a personalidade e para sua realização. Freud reconheceu o trabalho da repressão nos valores mais elevados da civilização ocidental: eles pressupõem e perpetuam a não-liberdade e o sofrimento. As escolas neofreudianas propagam[9] esses mesmos valores como cura contra a não-liberdade e o sofrimento – como o triunfo sobre a repressão. Esse feito intelectual é realizado por meio do expurgo da dinâmica

[7] {é}

[8] Ver GLOVER, E. **Freud or Jung.** New York: W. W. Norton, 1950.

[9] {promovem}

instintual e da redução de sua parte na vida mental. Purificada desse modo, a psique pode ser novamente redimida pela ética idealista e pela religião; e a teoria psicanalítica do aparelho mental pode ser reescrita como uma filosofia da alma. Assim fazendo, os revisionistas descartaram aquelas ferramentas psicológicas de Freud que eram[10] incompatíveis com a renovação anacrônica do idealismo filosófico – as ferramentas mesmas com as quais Freud tinha descoberto as raízes instintuais **e** sociais da personalidade. Além disso, dá-se agora a fatores e relações secundários (entre a pessoa madura e seu ambiente cultural) a dignidade de processos primários – uma troca de orientação projetada para enfatizar a influência da realidade social na formação da personalidade. Entretanto, nós acreditamos que nessa mudança de ênfase acontece o exato oposto: o impacto da sociedade sobre a psique é enfraquecido. Enquanto Freud, focando nas vicissitudes dos instintos primários, havia descoberto[11] a sociedade na camada mais escondida do gênero e do homem individual, os revisionistas, visando a forma reificada, acabada, em vez da origem das instituições e relações societárias, não conseguem compreender o que essas instituições e relações fizeram com a personalidade que elas deveriam realizar. Confrontada com as escolas revisionistas, a teoria de Freud assume agora uma nova significação: ela revela, mais do que jamais o fez antes, a profundidade de sua crítica e – talvez pela primeira vez – aqueles elementos seus que transcendem a ordem prevalecente e vinculam a teoria da repressão à de sua abolição.

O fortalecimento desse elo foi o impulso inicial por trás do revisionismo da escola cultural. Os artigos iniciais de Erich Fromm são dedicados ao esforço de liberar[12] a teoria de Freud de sua identificação com a sociedade dos dias atuais, de refinar as noções psicanalíticas que revelam a conexão entre estruturas econômicas

[10] {são}

[11] {descobriu}

[12] {procuram liberar}

e instintuais, e ao mesmo tempo indicar a possibilidade do progresso para além da cultura {"}patricêntrico-aquisitiva{"}. Fromm enfatiza a substância sociológica da teoria de Freud: a psicanálise compreende os fenômenos sociopsicológicos como

> processos de adaptação ativa e passiva do aparelho instintual à situação socioeconômica. O próprio aparelho instintual é – em certos aspectos fundamentais – um dado biológico, mas é altamente modificável; as condições econômicas são os fatores formativos primários de modificação.[13]

Subjazendo à organização societária da existência humana, encontram-se carências e necessidades libidinais básicas: altamente plásticas e flexíveis, elas são moldadas e utilizadas para "cimentar" a sociedade em questão.[14] Desse modo, naquilo que Fromm denomina a sociedade {"}patricêntrico-aquisitiva{"} {(definida neste estudo em termos do princípio do desempenho)}, os impulsos

---

[13] Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. I, 1932, p. 39-40. [Edição brasileira: Método e função de uma psicologia social analítica. in: **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977, p. 146-7. O original alemão afirma o seguinte: "[…] *Prozesse der aktiven und passiven Anpassung des Triebapparates an die sozial-ökonomische Situation. Der Triebapparat selbst ist – in gewissen Grundlagen – biologisch gegeben, aber weitgehend modifizierbar; den ökonomischen Bedingungen kommt die Rolle als primär formenden Faktoren zu*". A tradução brasileira acompanha a versão para o inglês publicada por Fromm em 1970, e põe o trecho em itálico. Essa marcação não consta no original de 1932, e por isso Marcuse não a acrescenta à citação correspondente. Marcuse traduz por "*primary modifying factors*" – fatores primários de modificação – o que a versão de Fromm (e consequentemente a edição brasileira) denominam "*primary formative factors*" – fatores formativos primários. Na letra de Marcuse, a ênfase recai sobre a substância biológica dos instintos como aquilo que é modificado. Fromm, relendo seu trabalho já na maturidade, opta por enfatizar as circunstâncias econômicas – e portanto o que a psicanálise consideraria como fator etiológico "acidental" – em seu papel formador do caráter.]

[14] {a sociedade dada}

libidinais e sua satisfação (e desvio) são coordenados com os interesses da dominação, e tornam-se uma força estabilizadora que liga a maioria à minoria dominante. Ansiedade, amor, confiança – até mesmo a vontade de liberdade e a solidariedade com o grupo ao qual se pertence[15] vêm a servir às relações economicamente estruturadas de dominação e de subordinação. Com a obsolescência histórica de uma sociedade estabelecida, com o crescimento de seus antagonismos internos, os vínculos mentais tradicionais são afrouxados:

> As forças libidinais devêm livres para novos usos, e assim mudam sua função social. Agora, elas já não contribuem mais para a preservação da sociedade, mas conduzem à construção[16] de novas formações sociais; deixam de ser cimento, por assim dizer, e tornam-se dinamite.[17]

Fromm deu prosseguimento a essa concepção em seu artigo sobre "O significado sociopsicológico da teoria do matriarcado" ["Das sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie"].[18]

---

[15] *Ibid*., p. 51, 47. [Edição brasileira: **A crise da psicanálise**, pp. 157, 155.]

[16] {conduzem à construção}

[17] *Ibid*., p. 53. [Edição brasileira: **A crise da psicanálise**, p. 160. O original alemão diz: "*Libidinöse Kräfte werden zu neuen Verwendungen frei und verändern damit ihre soziale Funktion. Sie tragen nun nicht mehr dazu bei, die Gesellschaft zu erhalten, sondern sie führen zum Aufbau neuer Gesellschaftsformationen, sie hören gleichsam auf, Kitt zu sein und werden Sprengstoff*". A edição brasileira acompanha a versão de Fromm em 1970, que substitui o alemão "*Kräfte*" pelo inglês "*energies*". Por isso, começa a sentença com: "As energias libidinais". Marcuse, ao contrário, sustenta a versão mais apropriada do original: "*forces*". Marcuse verte "*führen*" por "*strive for*" na primeira versão do texto, e por "*lead to*" na segunda. Fromm opta por "*contribute to*", e acrescenta aspas ao redor de "*cement*".]

[18] **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. III, 1934. [Edição brasileira: A teoria do direito materno e sua relevância para a psicologia social. in: **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. Marcuse traduz o título do

As próprias intuições [*insights*] de Freud sobre o caráter histórico das modificações dos impulsos viciam sua equação do Princípio de Realidade com as normas da cultura patricêntrico-aquisitiva. Fromm enfatiza que a ideia da cultura matricêntrica – independentemente de seu mérito antropológico – visiona um Princípio de Realidade ligado não ao interesse da dominação, mas a relações libidinais gratificadas entre os homens. A estrutura instintual demanda, em vez de impedir, a ascensão de uma civilização livre sobre a base das conquistas da cultura patricêntrica, mas o faz através da transformação de suas instituições:

> A sexualidade oferece uma das possibilidades mais fortes e elementares de satisfação e felicidade. Se essas possibilidades fossem permitidas dentro dos limites postos pela necessidade de desenvolvimento produtivo da personalidade, ao invés [daqueles postos] pelo objetivo da dominação das massas, a realização dessa importante {possibilidade de} felicidade conduziria necessariamente a um fortalecimento da reivindicação de gratificação e de felicidade em outras esferas da existência humana. A realização dessas reivindicações exige a disponibilidade dos meios materiais necessários para sua satisfação, e deveria levar então à explosão da ordem social predominante.[19]

---

artigo para o inglês, mas não fornece o original alemão, que acrescentamos aqui.]

[19] *Ibid*., p. 215. [Edição brasileira: *Ibid*., p. 122. A passagem é digna de atenção, pois apresenta uma ocorrência do conceito de "desenvolvimento produtivo da personalidade" já em um dos trabalhos da fase freudiana de Fromm. O original alemão diz o seguinte: "*Die Sexualität bietet eine der elementarsten und stärksten Befriedigungs- und Glücksmöglichkeiten. Wäre sie in den Grenzen, wie sie aus der Notwendigkeit der produktiven Entfaltung der Persönlichkeit, nicht aber aus den Zwecken der Beherrschung der Massen bedingt sind, zugelassen, so würde die Erfüllung dieses einen wichtigen Glücksmöglichkeit notwendigerweise zu einer Verstärkung der Ansprüche auf Befriedigung und Glück in anderen Lebenssphären führen, Ansprüche, die, da ihre Sättigung materielle Mittel erforderte, zu Sprengung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung führen müssten*". Marcuse considera

O conteúdo social da teoria freudiana torna-se manifesto: refinar os conceitos psicanalíticos significa refinar sua função crítica, sua oposição à forma predominante de sociedade. E essa função sociológica crítica da psicanálise deriva do papel fundamental da sexualidade como "força produtiva"; as demandas libidinais propelem o progresso rumo à liberdade e a gratificação universal das necessidades humanas para além do estágio patricêntrico-aquisitivo. Inversamente, o enfraquecimento da concepção psicanalítica, e especialmente da teoria da sexualidade, deve levar a um enfraquecimento da crítica sociológica e a uma redução da substância social da psicanálise. Ao contrário do que parece, isso é o que aconteceu nas "escolas culturais". Paradoxalmente (mas apenas em aparência paradoxalmente), tal desenvolvimento foi uma consequência das melhorias na terapia.

Fromm dedicou um artigo admirável à "Condicionalidade social da terapia psicanalítica" ["*Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie*"], no qual ele mostrou[20] que a

---

que o sujeito da segunda frase são "as possibilidades", enquanto a versão para o inglês de Fromm – e a tradução correspondente para o português – consideram que é ainda "a sexualidade". Marcuse traduz por "*possibility*" – possibilidade – o que Fromm (e a edição brasileira) traduzem por "*opportunity*" – oportunidade. Em Marcuse, consta como "*spheres of human existence*" – esferas da existência humana – o que em Fromm são "*areas of life*" – áreas da vida. Marcuse traduz como "*limits set by the need for the productive development of the personality*" – limites postos pela necessidade de desenvolvimento produtivo da personalidade – o que em Fromm é "*the full extent required for the productive development of the human personality*" – toda a extensão requerida para o desenvolvimento produtivo da personalidade humana. Marcuse interpreta, pois, a "necessidade" ("*Notwendigkeit*") do desenvolvimento pessoal em termos de uma restrição imposta à personalidade; lê "*den Grenzen*" – o limite –, por assim dizer, "de fora para dentro" – o que está em consonância com sua ideia de que o "caráter produtivo" é um conceito conformista. Fromm, ao contrário, vê naquela "necessidade" justamente aquilo que está na contramão das restrições impostas socialmente à pessoa, e portanto lê "*den Grenzen*", digamos, "de dentro para fora" – assumindo o ponto de vista da personalidade.]

[20] {mostra}

situação psicanalítica (entre analista e paciente) é uma expressão específica da "tolerância burguesa-liberal", e como tal depende da existência de tal tolerância na sociedade. Mas por trás da atitude tolerante do analista "neutro", esconde-se o "respeito pelos tabus sociais da burguesia".[21] Fromm traça a eficácia desses tabus até o núcleo mesmo da teoria freudiana, na posição de Freud em relação à moralidade sexual. Fromm contrasta essa atitude a outra concepção de terapia, formulada talvez pela primeira vez por Ferenczi, de acordo com a qual o analista rejeita tabus patricêntrico-autoritários e entra em uma relação positiva, em vez de neutra, com o paciente. A nova concepção é caracterizada principalmente por uma "realização da demanda humana por felicidade" e a "liberação da moralidade de seu caráter tabu".[22] Entretanto, com essas demandas, a psicanálise enfrenta um dilema fatal. A "demanda por felicidade", se verdadeiramente afirmada, agrava o conflito com uma sociedade que permite apenas felicidade controlada, e a exposição dos tabus morais estende esse conflito a um ataque às camadas protetoras vitais da sociedade. Isso pode ser ainda praticável em um ambiente social no qual a tolerância é um elemento constitutivo de relações pessoais, econômicas e políticas, mas deve comprometer a própria ideia de "cura", e até a própria existência da psicanálise, quando a sociedade já não pode se permitir essa tolerância. A atitude afirmativa para com a demanda

---

[21] **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. IV, 1935, p. 374-5. [Não há versão brasileira. Em alemão, constam: "*bürgerlich-liberalistischen Toleranz*", "*neutral*" e "*Respekt vor den gesellschaftlichen Tabus des Bürgertums*". Tanto Marcuse (aqui) quanto Fromm (mais adiante) dão uma tradução menos literal do título para o inglês: optam por "The social conditions of psychoanalytic therapy" (As condições sociais da terapia psicanalítica). O acréscimo do título em alemão no corpo do texto é nosso.]

[22] *Ibid.*, p. 395. [O alemão diz: "*die Verwirklichung der menschlichen Ansprüche auf Glück*" e "*die Befreiung der Moral von ihrem tabuistischen Charakter*". Marcuse desdobra "*Verwirklichung*" (efetivação) em uma hipérbole – "*unconditional affirmation*" (afirmação incondicional) –; substitui "*menschlichen*" (humano) por "*the patient's*" (do paciente), e traduz a última parte da segunda expressão (caráter de tabu) por "*tabooistic features*" (características de tabu), no plural.]

de felicidade torna-se então praticável apenas se a felicidade e o desenvolvimento "produtivo" da personalidade{"} são redefinidos de modo a tornarem-se compatíveis com os valores prevalecentes – quer dizer, se eles são internalizados e idealizados. E essa redefinição deve, por sua vez, implicar um enfraquecimento do conteúdo explosivo da teoria psicanalítica, bem como de sua crítica social explosiva. Se esse é de fato (tal como pensa o autor)[23] o curso que o revisionismo tomou, então isso se deve à dinâmica social objetiva do período: em uma sociedade antiliberal,[24] a felicidade individual e o desenvolvimento produtivo estão em contradição com a sociedade; se [a felicidade individual e o desenvolvimento produtivo] são definidos como valores a serem realizados dentro desta sociedade, tornam-se eles mesmos repressivos.

II

A discussão subsequente preocupa-se apenas com os estágios mais recentes da psicologia neofreudiana{,} em que as características regressivas do movimento aparecem como predominantes. A discussão não tem nenhum outro propósito, senão o de dar relevo, por contraste, às implicações críticas da teoria psicanalítica, enfatizadas nos capítulos anteriores deste estudo;[25] os méritos **terapêuticos** das escolas revisionistas estão completamente fora do escopo desta discussão.

Essa limitação impõe-se não apenas por minha própria falta de competência, mas também por conta de uma discrepância entre teoria e terapia inerente à própria psicanálise. Freud estava plenamente ciente [*was fully aware*] dessa discrepância, que pode ser formulada – demasiado simplificadamente – da seguinte forma: enquanto a teoria psicanalítica reconhece que a doença do indivíduo é causada e sustentada em última instância pela doença

[23] {(tal como eu penso)}

[24] {repressiva}

[25] {as implicações críticas … enfatizadas neste estudo}

de sua civilização, a terapia psicanalítica objetiva curar o indivíduo de modo que ele possa continuar a funcionar como parte dessa civilização[26] sem render-se totalmente a ela. A aceitação do Princípio de Realidade, com o qual a terapia psicanalítica termina, significa para o indivíduo a aceitação da regimentação civilizada de suas necessidades instintuais, especialmente da sexualidade.
Na teoria de Freud, a civilização aparece como estabelecida em contradição com os instintos primários e com o Princípio do Prazer. Mas este último sobrevive no Id, e o Eu civilizado deve lutar permanentemente contra seu passado atemporal e contra seu futuro proibido. Teoricamente, a diferença entre saúde mental e neurose reside apenas no grau e na efetividade da resignação: saúde mental é resignação bem-sucedida, eficiente – normalmente tão eficiente que ela se apresenta como satisfação moderadamente feliz. A normalidade é uma condição precária: "Tanto a neurose como a psicose são expressão da rebeldia do Id contra o mundo externo, de sua 'dor', de sua falta de vontade de adaptar-se à necessidade – à *Ananké*, ou, caso se prefira, de sua incapacidade fazê-lo,".[27] Essa rebelião, embora origine-se na "natureza" instintual do homem, é uma doença que tem de ser curada – não apenas porque ela {está lutando} contra um poder irremediavelmente superior, mas [também] porque ela {está lutando} contra a "necessidade". **Deve haver** repressão {e} infelicidade, caso a civilização deva prevalecer. A "meta" do Princípio do Prazer – a saber, "ser feliz"

[26] {de uma civilização doente}

[27] The loss of reality in neurosis and psychosis. in: **Collected papers, vol. II**. London: Hogarth Press, 1950, p. 279. [Edição brasileira: A perda da realidade na neurose e na psicose. in: **Obras completas, volume 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 217. Edição alemã: Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. in: **Gesammelte Werke, Band XIII.** London: Imago Publishing, 1940, p. 365. A edição de Marcuse verte por "*'pain', unwillingness*", – "dor", falta de vontade – o que na versão brasileira é "desprazer". O original alemão advoga inequivocamente a favor da versão brasileira: o substantivo é "*Unlust*", sem qualquer acréscimo ulterior.]

– "é inatingível",[28] embora os esforços para atingi-lo não devam e não possam ser abandonados. Em última análise,[29] a questão é apenas quanta resignação o indivíduo consegue suportar sem entrar em colapso. Nesse sentido, a terapia é um curso de resignação: muito se ganhará se conseguirmos "transformar sua miséria histérica na infelicidade cotidiana"[30] que é o quinhão habitual da humanidade. Essa meta certamente não implica (ou não deveria implicar) que o paciente torna-se capaz de adaptar-se completamente a um ambiente repressivo de suas habilidades e aspirações maduras; ainda assim, o analista, como médico, deve aceitar o enquadramento social dos fatos no qual o paciente tem de viver e que ele não pode alterar.[31] Esse núcleo irredutível de conformidade é ainda mais fortalecido pela convicção de Freud de que a base repressiva da civilização não pode ser alterada de modo algum – nem mesmo na escala supraindividual, societária. Consequentemente, as intuições [*insights*] críticas da psicanálise ganham sua força plena apenas no campo da teoria – e talvez

---

[28] **Civilization and its discontents.** London: Hogarth Press, 1949, p. 39. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**. in: **Obras completas, volume 18**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 40. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, in: **Gesammelte Werke, Band XIV.** Londres: Imago Publishing, 1955, p. 442. A edição de Marcuse verte por "*goal*" – meta – o que aparece na versão brasileira como "programa". O original diz "*Programm*", aproximando-se da versão brasileira.]

[29] {No longo prazo}

[30] BREUER, J; FREUD, S. **Studies in hysteria**. New York: Nervous and Mental Disease Monograph no. 61, 1936, p. 232. Veja-se **A general introduction to psyschoanalysis**. New York: Garden City Publishing Co., 1943, p. 397s. [Edições brasileiras: **Estudos sobre histeria**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016, p. 427. **Conferências introdutórias à psicanálise**. in: **Obras completas, volume 13**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014, p. 604-5. O original alemão da passagem encontra-se em BREUER e FREUD, **Studien über Hysterie**. in: **Gesammelte Werke, Band I**. London: Imago Publishing, 1952, p. 312.]

[31] Ver **New introductory lectures**. New York: W. W. Norton, 1933, p. 206. [Edição brasileira: **Novas conferências introdutórias à psicanálise**. in: **Obras completas, volume 18**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 313.]

particularmente onde a teoria está o mais radicalmente apartada da terapia: na "metapsicologia" de Freud. As escolas revisionistas obliteraram essa discrepância entre teoria e terapia ao assimilar aquela a esta. Essa assimilação deu-se de duas maneiras. Primeiro, os conceitos mais especulativos e "metafísicos", que não estavam sujeitos a nenhuma verificação clínica (como o Instinto de Morte, a hipótese da Horda Primeva, o assassinato do pai primordial e suas consequências), foram minimizados ou descartados por completo. Além disso, nesse processo alguns dos conceitos mais decisivos de Freud (a relação entre Id e Eu; a função do inconsciente; o escopo e significância da sexualidade) foram redefinidos de tal maneira que suas conotações explosivas foram quase completamente eliminadas. A dimensão profunda do conflito entre o indivíduo e sua sociedade, entre a estrutura instintual e o reino da consciência, foi achatada. A psicanálise foi reorientada à psicologia da consciência tradicional, de textura pré-freudiana. Não se questiona aqui o direito a tais reorientações tendo em vista a terapia e a prática bem-sucedidas; mas os revisionistas converteram a eliminação[32] da teoria freudiana em uma nova teoria, e apenas o significado dessa nova teoria será doravante discutido. A discussão negligenciará a diferença entre os vários grupos revisionistas e vai se concentrar na atitude teórica comum a todos eles. Ela é extraída a partir de trabalhos representativos de Erich Fromm, Karen Horney e Harry Stack Sullivan. Clara Thompson[33] é tomada com uma historiadora representativa dos revisionistas.

As objeções principais dos revisionistas a Freud podem ser resumidas da seguinte forma: Freud subestimou gravemente a medida em que o indivíduo e suas neuroses são determinados por conflitos com seu ambiente. A "orientação biológica" de Freud o levou a concentrar-se no **passado** filogenético e ontogenético do indivíduo: ele considerou o caráter como essencialmente fixado

[32] {o enfraquecimento}

[33] THOMPSON, C. **Psychoanalysis:** evolution and development. New York: Hermitage House, Inc., 1951. [Edição brasileira: **Evolução da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.]

a partir do quinto ou sexto ano [de vida] (se não antes disso), e interpretou o destino do indivíduo em termos de instintos primários e de suas vicissitudes, especialmente a sexualidade. Em contraposição, os revisionistas deslocam a ênfase "do passado ao presente"[34], do nível biológico ao cultural, da "constituição" do indivíduo ao seu ambiente.[35] "Pode-se compreender melhor o desenvolvimento biológico se se descarta completamente o conceito de libido", e se interpretam os diferentes estágios "em termos de crescimento e de relações humanas".[36] O assunto da psicanálise torna-se então a "personalidade total" em sua "relacionalidade ao mundo"[37] e os "aspectos construtivos do indivíduo", suas "potencialidades produtivas e positivas", recebem a atenção que merecem. Freud {era frio, duro, destrutivo e pessimista. Ele} não viu que doença, tratamento e cura eram uma questão de "relações interpessoais" nas quais personalidades totais estão engajadas de ambos os lados. A concepção de Freud é[38] predominantemente relativista: ele assumiu que a psicologia pode "ajudar-nos a compreender a motivação de juízos de valor, mas não a estabelecer a validade desses mesmos juízos".[39] Consequentemente, sua psicologia não contém ética alguma, ou apenas sua ética pessoal. Além disso, Freud tinha um conceito

---

[34] THOMPSON, *loc. cit*., p. 15, 182. [Edição brasileira: *loc. cit*., p. 21, 165.]

[35] *Ibid*., p. 9, [13, 26 f, 155]. [Edição brasileira: *Ibid*., p. 16, 19, 30-1, 141. Marcuse fornece apenas a primeira página.]

[36] *Ibid*., p. 42. [Edição brasileira: *Ibid*., p. 45.]

[37] [No vocabulário de Fromm, a diferença entre "*relatedness*" e "*relation*" ou "*relationship*" é significativa. "*Relatedness*" denota, não uma relação discreta, finita, mas o próprio fato ou condição de estar relacionado a algo. Daí a opção pelo termo pouco comum em português, "relacionalidade". Veja-se **The sane society**.]

[38] {era}

[39] FROMM, E. **Man for himself**. New York: Rinehart and Co., 1947, p. 34. [Edição brasileira: **Análise do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 39. No original de Fromm, "*motivation*" e "*validity*" (motivação e validade) estão em itálico, mas Marcuse não acrescenta essa modificação gráfica.]

"estático" de sociedade[40], e pensava que a sociedade desenvolveu-se como "um mecanismo para controlar os instintos do homem", enquanto os revisionistas sabem "a partir do estudo comparativo das culturas" que "o homem não é biologicamente dotado de impulsos animais perigosos fixos, e que a função da sociedade não é apenas a de controlar esses impulsos". Eles insistem que a sociedade "não é um conjunto estático de leis instituídas no passado, ao tempo do assassinato do pai primordial, mas, antes, uma rede crescente, mutável, em desenvolvimento, de experiências e de comportamento interpessoais". A isso acrescentam-se as seguintes intuições [*insights*]:

> Não é possível tornar-se um ser humano, exceto através da experiência cultural. A sociedade cria novas necessidades nas pessoas. Algumas das novas necessidades levam a uma direção construtiva e estimulam o desenvolvimento subsequente. São dessa natureza as ideias de justiça, igualdade e cooperação. Algumas das novas necessidades levam a uma direção destrutiva e não são boas para o homem. Competitividade indiscriminada e exploração impiedosa dos desamparados são exemplos de produtos destrutivos da cultura. Quando os elementos destrutivos predominam, temos uma situação que fomenta a guerra.[41]

Essa passagem pode servir como um ponto de partida para exemplificar[42] o declínio da teoria nas escolas revisionistas. Há, em primeiro lugar, a elaboração do óbvio, da sabedoria rotineira.[43] Em seguida, há a adução de conceitos sociológicos. Em Freud, eles são incluídos e desenvolvidos nos próprios conceitos básicos;

---

[40] {via a sociedade como estática}

[41] THOMPSON, *loc. cit*., p. 136, 142-3. [Edição brasileira: THOMPSON, *loc. cit.*, p. 125, 131.]

[42] {para mostrar}

[43] {cotidiana}

aqui, aparecem como fatores externos, incompreendidos. Há, além disso, a distinção entre bom e mau, construtivo e destrutivo ({de acordo com} Fromm: produtivo e improdutivo,[44] positivo e negativo), que não é derivada de nenhum princípio teórico, mas simplesmente tomada da ideologia prevalecente. Por essa razão, a distinção é meramente eclética, exterior à teoria, e equivalente ao {*slogan*} conformista "acentue o positivo": Freud estava certo, a vida é má, repressiva, destrutiva – mas não é **tão** má, repressiva, destrutiva; há também os aspectos construtivos, positivos. A sociedade não é apenas isso, mas também aquilo; o homem não é apenas contra si mesmo, mas também a favor de si mesmo.[45] Essas distinções são insignificantes e – como tentaremos mostrar – até mesmo equivocadas, a não ser que seja realizada a tarefa (que Freud tomou para si): demonstrar como, sob o impacto da civilização, os dois "aspectos" são interrelacionados na própria dinâmica instintual, e como um converte-se inevitavelmente no outro em virtude dessa dinâmica. Aquém dessa demonstração, o aperfeiçoamento revisionista da "unilateralidade" de Freud é um descarte não qualificado de sua concepção teórica fundamental. Entretanto, o termo "ecletismo"[46] não expressa adequadamente a substância da filosofia revisionista. Suas consequências para a teoria psicanalítica são muito mais graves: a "suplementação" revisionista da teoria freudiana, especialmente sua adução de

[44] [Marcuse contrapõe "*productive*" e "*unproductive*" (improdutivo), de conotação econômica mais forte. Fromm costuma optar por "*non-productive*", "não produtivo", pois o seu conceito de produtividade não se refere imediatamente à atividade material, aos produtos do trabalho, mas à capacidade do caráter de produzir e reproduzir a si mesmo, em sua estrutura interna – o que, não obstante, tem na atividade material um suporte necessário, embora não exaustivo. Cf. **Man for himself**.]

[45] [O trecho alude ao título de dois livros: **Man against himself**, publicado por Karl Menninger em 1938, e **Man for himself**, publicado por Erich Fromm em 1947. Mais abaixo, discutiremos a peculiaridade do título de Fromm e as dificuldades envolvidas em sua tradução.]

[46] {*ecletismo*}

fatores culturais e ambientais, consagra uma imagem falsa da civilização, particularmente da sociedade de hoje em dia. Ao minimizar a medida e a profundidade do conflito, os revisionistas proclamam uma solução falsa, porém fácil. Nós devemos oferecer aqui apenas uma breve ilustração:

Uma das demandas mais prezadas dos revisionistas é que a "personalidade total" do indivíduo – em vez de sua primeira infância, sua estrutura biológica ou sua condição psicossomática – seja tornada o assunto da psicanálise:

> A diversidade infinita das personalidades é, em si mesma, característica da existência humana. Por personalidade, eu compreendo a totalidade das qualidades psíquicas herdadas e adquiridas que são características de um indivíduo e o tornam único.[47]
>
> Penso estar claro que a concepção freudiana da contratransferência deve distinguir-se da concepção atual da análise como processo interpessoal. Na situação interpessoal, encara-se o analista como relacionado ao paciente, não só através de seus afetos deformados, mas também através de sua personalidade saudável. Isto é, a situação analítica é, essencialmente, uma relação humana.[48]
>
> O pressuposto ao qual estou conduzindo é este: a personalidade tende ao estado que nós chamamos saúde mental ou sucesso adaptativo interpessoal, não obstante as limitações da aculturação. A direção básica do organismo é adiante.[49]

---

[47] FROMM, *loc. cit.*, p. 50. [Edição brasileira: FROMM, *loc. cit.*, p. 52. Marcuse não indica a existência de uma mudança de parágrafo entre a primeira sentença e as próximas.]

[48] THOMPSON, *loc. cit.*, 108. [Edição brasileira: THOMPSON, *loc. cit.*, p. 102.]

[49] SULLIVAN, H. **Conceptions of modern psychiatry**. Washington: William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947, p. 48. [Não há edição brasileira. A tradução literal do primeiro termo da sentença, "*preconception*", seria "preconcepção". Fora de contexto, entretanto, o termo soa equívoco. A

{Mais uma vez, o óbvio ("diversidade de personalidades", análise como um "processo interpessoal"), por não ser compreendido, mas simplesmente afirmado e utilizado, torna-se uma meia-verdade falsa, já que a metade faltante altera o conteúdo do fato óbvio.}

As passagens {citadas} acima testemunham a confusão entre ideologia e realidade que prevalece entre as escolas revisionistas. É verdade que o homem aparece como um indivíduo que "integra" uma diversidade de qualidades herdadas e adquiridas em uma personalidade total, e que esta última desenvolve-se em sua relação ao mundo (coisas e pessoas) sob condições diversas e variadas. Mas essa personalidade e seu desenvolvimento são **pré-**formados ao nível da estrutura instintual mais profunda, e essa preformação, a obra da civilização acumulada, faz das diversidades e da autonomia do "crescimento" individual fenômenos secundários.[50] O quanto de realidade está por trás da individualidade depende do escopo, da forma e da eficácia dos controles repressivos prevalecentes no respectivo estágio da civilização.[51] A personalidade autônoma, no sentido da "singularidade" ["*uniqueness*"] criativa e da completude de sua existência, tem sido sempre um privilégio de pouquíssimos.

No estágio atual, a personalidade tende a um padrão de reações estandardizado, estabelecido pela hierarquia de poder e de funções e por seu aparato técnico, intelectual e cultural. O analista e seu paciente partilham dessa alienação, e como ela geralmente não se manifesta em nenhum sintoma neurótico, mas, ao contrário, como a marca distintiva da "saúde mental", não aparece na consciência revisionista. Quando o processo de alienação é discutido, ele é

---

passagem que Marcuse cita consta de uma enumeração do que seriam, para Sullivan, "*the preconceptions that underlie the psychiatric interview*" (p. 46) – daí a opção pelo termo mais convencional entre nós, "pressupostos", no sentido de condicionantes dados, antepostos à entrevista psiquiátrica.]

[50] {significa que as diversidades e a autonomia do "crescimento individual" são fenômenos secundários.}

[51] {no estágio dado da civilização}

geralmente tratado, não como o todo que é, mas como um aspecto negativo do todo. Certamente, a personalidade não desapareceu (essa seria uma formulação fatalmente equivocada): ela continua a florescer, é até mesmo fomentada e educada, mas de tal modo que as expressões da personalidade encaixem-se e sustentem perfeitamente o padrão socialmente desejado de comportamento e pensamento. Elas tendem, portanto, a cancelar a individualidade. Esse processo, que foi completado na "cultura de massas" da civilização industrial tardia, vicia o conceito das relações interpessoais, caso ele queira denotar mais do que o fato inegável de que todas as relações nas quais o ser humano se encontra são, ou relações com outras pessoas, ou abstrações delas. Se, para além desse truísmo, o conceito implica mais – a saber, que "duas ou mais pessoas vêm a definir uma situação integrada" que é feita de "indivíduos"[52] –, então a implicação é falaciosa. Pois as situações individuais são os derivados e aparências do destino **geral**, e como mostrou Freud, é este último que contém a pista para o destino do indivíduo. A repressividade geral molda o indivíduo e universaliza até mesmo suas características mais pessoais. Em consonância com isso, a teoria de Freud está consistentemente orientada à primeira infância – o período formativo do destino universal no indivíduo. As relações maduras subsequentes "recriam" as relações formativas. As relações decisivas são, portanto, aquelas que são **menos** interpessoais. Em um mundo alienado, espécimes do gênero confrontam-se uns aos outros: pai {e} filho, macho {e} fêmea; depois mestre {e} servo, chefe {e} empregado; eles estão interrelacionados inicialmente em modos específicos da alienação universal. Se, e quando, eles deixam de ser assim e evoluem para [*grow into*] relações verdadeiramente pessoais, ainda retêm a repressividade universal que eles superam como seu negativo abrangido {e dominado} – e então já não requerem tratamento.

[52] BEAGLEHOLE, E. Interpersonal theory and social psychology. in: Patrick Mullahy (ed.), **A study in interpersonal relations.** New York: Hermitage Press, 1950, p. 54. [Não há edição brasileira.]

III

A psicanálise elucida o universal na experiência individual. Nessa medida, e apenas nessa medida, a psicanálise pode romper a reificação na qual as relações humanas estão petrificadas. Os revisionistas não conseguem reconhecer, ou não conseguem extrair as consequências do estado atual de alienação, que transforma a pessoa em uma função permutável e a personalidade em uma ideologia. Em contraste, os conceitos básicos "biologistas" de Freud alcançam além da ideologia e de seus reflexos: sua recusa de tratar uma sociedade reificada como uma "rede progressiva de experiências e comportamento interpessoais" e um indivíduo alienado como uma "personalidade total" corresponde à realidade {e que contém seu verdadeiro conceito [*notion*]}. Se ele se abstém de considerar a existência inumana como um aspecto negativo passageiro da humanidade em progresso,[53] é mais humano que a tolerância bem-intencionada de seus críticos,[54] que estigmatizam sua frieza "desumana". Freud não acredita prontamente que a "direção básica do organismo é adiante". Mesmo sem a hipótese do Instinto de Morte e da natureza conservadora dos instintos, a proposição de Sullivan é superficial e questionável. A direção "básica" do organismo aparece [como uma direção] bastante diferente nos impulsos persistentes ao alívio de tensão, à realização, ao repouso, à passividade { – a luta contra o avanço do tempo não é intrínseca apenas ao Eros Narcísico.} As tendências sadomasoquistas dificilmente podem ser associadas com uma direção adiante na saúde mental, a não ser que "adiante" e "saúde mental" sejam redefinidos para significar quase o oposto do que são em nossa ordem social – "uma ordem social que é, em alguns sentidos, grosseiramente inadequada para o desenvolvimento de seres humanos saudáveis e felizes".[55] Sullivan abstém-se

[53] {humanidade que move-se adiante}

[54] {ele é mais humano do que seus críticos bem-intencionados e tolerantes}

[55] MULLAHY, P. Introduction. **A study of interpersonal relations**, *loc. cit.*, p.

de tal redefinição – ele faz seus conceitos conformarem-se à conformidade:

> A pessoa que acredita ter-se desfeito **voluntariamente** de suas amarras anteriores e aceito novos dogmas, sob os quais ela doutrinou-se diligentemente, **por escolha** [**própria**], é certamente uma pessoa que sofreu grande insegurança. Ela é muitas vezes uma pessoa cuja auto-organização [*self-organization*] é depreciativa e odiosa. O novo movimento deu a ela suporte grupal para a expressão de hostilidades pessoais antigas, que agora estão dirigidas contra o grupo do qual ela veio. A nova ideologia racionaliza a atividade destrutiva de tal maneira que ela parece quase – senão bastante – construtiva. A nova ideologia é especialmente paliativa do conflito [psíquico] em sua promessa de um mundo melhor que deverá erguer-se dos detritos aos quais a ordem presente deve ser antes reduzida. Nessa Utopia, ela [a pessoa] e seus companheiros serão bons e gentis – para eles não haverá mais injustiça, e assim por diante. Se o seu grupo é um daqueles mais radicais, a atividade da memória mais remota na síntese de decisões e da escolha pode ser suprimida quase completamente, e a atividade do devaneio prospectivo [pode ser] canalizada rigidamente no padrão dogmático. Neste caso, exceto por suas relações com seus companheiros radicais, o homem pode agir como se ele tivesse adquirido o tipo de personalidade psicopático discutido na terceira conferência. Ele não demonstra apreensão durável de sua própria realidade e da dos outros, e suas ações são controladas pelo oportunismo mais imediato, sem consideração do futuro provável.[56]

XVII. [Não há edição brasileira.]

[56] SULLIVAN, H. **Conceptions of modern psychiatry**, *loc. cit.*, p. 96. Veja-se a resenha de Helen Merrell Lynd em *The Nation,* 15 de janeiro de 1949. [Não há edição brasileira.]

{A passagem ilumina a medida em que a teoria interpessoal é talhada com os valores do *status quo*. Se uma pessoa "desfez suas amarras anteriores" e "aceitou novos dogmas", presume-se que ela "sofreu grande insegurança", que sua "auto-organização é depreciativa e odiosa", que seu novo credo "racionaliza a atividade destrutiva" – em suma, que ela é [d]o tipo psicopático.} Não ocorre a ideia[57] de que a insegurança seria racional e razoável; de que não a auto-organização da pessoa, mas a dos outros é que seria depreciativa e odiosa; de que a destrutividade envolvida no novo dogma poderia ser de fato construtiva, na medida em que se dirigisse a um estágio superior de realização. Essa psicologia não tem quaisquer medidas objetivas de valor além das predominantes [hoje]: saúde, maturidade, conquista são tomadas tal como são definidas pela sociedade dada – a despeito da ciência [*awareness*] de Sullivan de que em nossa cultura a maturidade é "muitas vezes uma reflexão acerca de nada além do status socioeconômico de uma pessoa e outras coisas aparentadas".[58]

Conformidade profunda domina essa psicologia, que suspeita que todos aqueles que "desfazem-se de suas amarras anteriores" e tornam-se "radicais" sejam neuróticos (a descrição citada acima cabe bem a todos eles, de Jesus a Lenin, de Sócrates a Giordano Bruno), e que identifica quase automaticamente a "promessa de um mundo melhor" com a "Utopia", sua substância com "devaneio", e o sonho sagrado da humanidade de justiça para todos com o ressentimento pessoal de tipos desajustados (nenhuma injustiça a mais "para eles"). Essa identificação "operacional" da saúde mental com o "sucesso adaptativo" e com o progresso elimina todas as reservas com as quais Freud cercou o objetivo terapêutico de adaptação a uma sociedade desumana, e compromete então a psicanálise com essa sociedade muito mais do que Freud jamais fez.

---

[57] {Não se sugere que}

[58] **The interpersonal theory of psychiatry.** New York: W. W. Norton and Co., 1953, p. 298. [Não há edição brasileira.]

Por trás de todas as diferenças entre formas históricas de sociedade, Freud viu a desumanidade básica comum a todas elas, e os controles repressivos que perpetuam, na própria estrutura instintual, a dominação do homem pelo homem. Por conta dessa intuição [*insight*], o "conceito estático de sociedade" de Freud está mais próximo da verdade do que os conceitos sociológicos dinâmicos fornecidos pelos revisionistas. A noção de que "o mal-estar na civilização"[59] tinha suas raízes na constituição biológica do homem influenciou profundamente o conceito de Freud da função e da meta da terapia. A personalidade que o indivíduo deverá desenvolver, as potencialidades que ele deverá realizar, a felicidade que ele deverá alcançar – elas são arregimentadas desde o princípio, e seu conteúdo pode ser definido apenas em termos desse regramento. Freud destrói as ilusões tradicionais da ética idealista: a "personalidade" não é senão um indivíduo "quebrado" que internalizou a repressão e a agressão e as utilizou com êxito. Considerando o que a civilização fez do homem, a diferença no desenvolvimento de personalidades é principalmente aquela entre uma participação desproporcional ou proporcional naquela "infelicidade cotidiana" que é o quinhão comum da humanidade. Esse último é tudo que a terapia pode alcançar.

Em oposição a [*Over and against*] tal "programa mínimo", Erich Fromm e os outros revisionistas proclamam uma meta mais elevada da terapia: "o desenvolvimento ótimo das potencialidades da pessoa e a realização de sua individualidade". Ora, é precisamente essa meta que é essencialmente inatingível – não por causa das limitações nas técnicas psicanalíticas, mas porque a própria civilização estabelecida, em sua estrutura mesma, a nega. Pode-se definir "personalidade" e "individualidade" em termos

[59] [Em inglês: "*civilization and its discontent*". A sentença parafraseia a tradução para o inglês do título de Freud, **Das Unbehagen in der Kultur**, publicado em fascículos entre 1929 e 1930, e em 1930 como um livro completo. Em português, verte-se o título por **O mal-estar na civilização**, ou **O mal-estar na cultura**. Optamos pela denominação mais próxima da formulação do próprio Marcuse.]

de suas possibilidades **dentro** da forma estabelecida de civilização, e então sua realização será, para a vasta maioria, equivalente à adaptação bem-sucedida. Ou então se as define em termos de seu conteúdo transcendente, incluindo as suas potencialidades negadas socialmente para além (e abaixo) de sua existência atual: neste caso, a sua realização implicaria a transgressão para além da forma estabelecida de civilização e rumo a modos radicalmente novos de "personalidade" e "individualidade", incompatíveis com aqueles prevalecentes. Hoje, isso significaria "curar" o paciente para tornar-se um rebelde ou (o que significa a mesma coisa) um mártir. O conceito revisionista vacila entre as duas definições. Fromm reaviva todos os valores da ética idealista que o tempo sancionou, como se ninguém jamais tivesse demonstrado suas características repressivas e conformistas. Ele fala da realização produtiva da personalidade, do cuidado, da responsabilidade e do respeito pelos semelhantes, do amor produtivo e da felicidade, como se o homem pudesse de fato praticar tudo isso e ainda permanecer são e cheio de "bem-estar" em uma sociedade que o próprio Fromm descreve como de alienação total, dominada pelas relações mercadológicas [*commodity relations of the 'market'*]. Em uma tal sociedade, a autorrealização da "personalidade" pode avançar apenas sobre a base de uma dupla repressão: primeiro, a "purificação" do Principio do Prazer e a internalização da felicidade e da liberdade; segundo, a sua restrição razoável até que elas se tornem compatíveis com a não-liberdade e a infelicidade predominantes. Como consequência disso, produtividade,[60] amor, responsabilidade, tornam-se "valores" apenas à medida que contêm resignação administrável e são praticadas dentro do quadro de atividades socialmente úteis – em outras palavras, após

[60] [A opção de Fromm por "*productiveness*", em vez de "*productivity*", segue as mesmas razões de sua opção por "*relatedness*", em vez de "*relation*" ou "*relationship*" – e, mais tarde, em **The revolution of hope**, por "*activeness*", em vez de "*activity*". Procura denotar um modo contínuo de relação a si mesmo e ao mundo, no qual o caráter põe a si próprio e aos seus elementos, desenvolvendo em ato as suas potencialidades – autoproduzindo-se, enfim.]

sublimação repressiva; e então elas envolvem a negação efetiva da produtividade e da responsabilidade livres – a renúncia à felicidade. Por exemplo, a produtividade, proclamada como uma meta do indivíduo saudável {sob o princípio do desempenho}, deve normalmente (isto é, fora das exceções criativas, "neuróticas" e "excêntricas") mostrar-se no bom negócio, na boa administração, no bom serviço, com expectativa razoável de sucesso reconhecido. O amor deve ser libido semissublimada e até inibida, mantendo-se alinhado com as condições sancionadas impostas à sexualidade. Esse é o significado aceito, "realista", de produtividade e amor. Mas os mesmos termos também denotam a realização **livre** do homem, ou a ideia dessa realização. O uso revisionista desses termos joga com essa ambiguidade que designa as faculdades do homem – tanto as livres quanto as não-livres, tanto as mutiladas quando as integradas –, investindo desse modo o Princípio de Realidade estabelecido com a grandeza de promessas que só podem ser redimidas **além** desse Princípio de Realidade.

Essa ambiguidade faz a filosofia revisionista aparecer como crítica onde é conformista, como política onde é moralista. Muitas vezes, o **estilo** trai por si mesmo a atitude. Seria revelador fazer uma análise comparativa dos estilos freudiano e neofreudiano. Este último, nos escritos mais filosóficos, frequentemente aproxima-se do estilo do sermão, ou do estilo do assistente social; ele é elevado, porém claro; permeado de boas intenções e tolerância, e entretanto movido por um "*esprit de sérieux*" [espírito de seriedade] que transforma valores transcendentais em fatos da vida cotidiana. O que tornou-se uma farsa é tomado como real. Em contraste a isso, há uma forte conotação [*undertone*] de ironia no uso que Freud faz [de termos como] "liberdade", "felicidade", "personalidade": esses termos parecem carregar aspas invisíveis, ou seu conteúdo negativo é explicitamente afirmado. Freud abstém-se de chamar a repressão por qualquer outro nome que não o seu próprio; os neofreudianos às vezes a sublimam em seu oposto.

Mas a combinação da psicanálise revisionista com a ética idealista não é simplesmente uma glorificação da adaptação. A

orientação "sociológica" ou "cultural"[61] neofreudiana fornece o outro lado da figura – o "não apenas, mas também". A terapia de adaptação é fortemente rejeitada;[62] a "deificação" do sucesso é denunciada.[63] A sociedade e a cultura dos dias de hoje são acusadas de oferecer grande impedimento à realização da pessoa saudável e madura; o princípio da "competitividade, e a hostilidade potencial que o acompanha, permeiam todas as relações humanas".[64] Os revisionistas alegam que a sua psicanálise é em si mesma uma **crítica** da sociedade:

> A meta da "escola cultural" vai além de meramente habilitar o homem a submeter-se às restrições de sua sociedade; na medida em que seja possível, ela procura libertá-lo de suas demandas irracionais e torná-lo mais capaz de desenvolver suas potencialidades e de assumir liderança na edificação de uma sociedade mais construtiva.[65]

A tensão entre saúde e conhecimento, normalidade e liberdade, que animou o trabalho todo de Freud, desaparece aqui; a qualificação "na medida em que seja possível" é o único traço que resta da contradição explosiva na meta. A "liderança na edificação de uma sociedade mais construtiva" deve ser combinada com o funcionamento normal da sociedade estabelecida. Essa filosofia é

---

[61] {A orientação sociológica ou cultural}

[62] FROMM, E. **Psychoanalysis and religion**, New Haven: Yale University Press 1950, p. 73 ss. [Edição brasileira: **Psicanálise e religião**. Rio de Janeiro: Livro Íbero-Americano Ltda., 1959, p. 88-91. Apontaremos abaixo uma série de problemas com essa versão, entretanto.]

[63] *Ibid.*, p. 119. [Edição brasileira: *Ibid.*, p. 138.]

[64] HORNEY, K. **The neurotic personality of our time**. New York: W. W. Norton and Co., 1937, p. 284. [Edição brasileira: **A personalidade neurótica de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1959, p. 205.]

[65] THOMPSON, *loc. cit.*, p. 152. [Edição brasileira: THOMPSON, *loc. cit.*, p. 139.]

alcançada ao se dirigir a crítica contra fenômenos de superfície, enquanto aceitam-se as premissas básicas da sociedade criticada. Fromm dedica uma grande porção de seus escritos à crítica da "economia de mercado" e de sua ideologia, que põem grandes barreiras ao desenvolvimento produtivo.[66] Mas aqui jaz o problema. As intuições [*insights*] críticas não levam a uma transvaloração dos valores da produtividade e do "*self* superior" – que são exatamente os valores da cultura criticada. O caráter da filosofia revisionista mostra-se na assimilação do positivo ao negativo, da promessa à sua traição. A afirmação absorve a crítica. O leitor é deixado com a convicção de que "valores mais elevados" podem e devem ser praticados dentro das mesmas condições que os traem; e eles podem ser praticados porque o filósofo revisionista os aceita em sua forma adaptada e idealizada – nos termos do Princípio de Realidade estabelecido. Fromm, que demonstrou as características repressivas da internalização como poucos outros analistas, reaviva a ideologia da internalização. A pessoa "adaptada" é culpada porque ela traiu o "*self* superior", os "valores humanos"; ela é, então, perseguida por "vazio interno e insegurança", a despeito de seu triunfo na "batalha pelo sucesso". Muito melhor está a pessoa que atingiu "a força interior e a integridade": embora possa ser pior sucedida que seu "vizinho inescrupuloso", "ela terá a segurança, o juízo e a objetividade que a tornarão muito menos vulnerável a mudanças da sorte e das opiniões dos outros, e que realçarão em muitas áreas sua habilidade para o trabalho construtivo".[67] O estilo sugere o Poder do Pensamento Positivo[68] ao qual a crítica

---

[66] FROMM, **Man for himself**, *loc. cit.*, esp. p. 67ss, 127-8. [Edição brasileira: **Análise do homem**, *loc. cit.*, pp. 65-76, 114-5.]

[67] FROMM, **Psychoanalysis and religion**, *loc. cit.*, p. 75. [Edição brasileira: **Psicanálise e religião**, *loc. cit.*, p. 91. Essa versão faz acréscimos pouco toleráveis ao original. Traduz "*security*" por "mais segurança", "*judgment*" por "usará plenamente a sua razão"; "*less*" por "muito menos", e finalmente, "*constructive work*" por "viver construtivamente".]

[68] [Alusão a **The power of positive thinking**, livro escrito pelo Reverendo Norman Vincent Peale, e publicado em 1952. Edição brasileira: **O poder do**

revisionista sucumbe. Não são os valores que são espúrios, mas sim o contexto em que eles são definidos e proclamados: "força interior" tem a conotação daquela liberdade incondicional que pode ser praticada mesmo no aprisionamento, que o próprio Fromm denunciou em sua análise da Reforma [Protestante].[69] Se os valores "força interior e integridade" devem ser outros e maiores do que os traços de caráter que a sociedade alienada espera de qualquer bom cidadão em seus negócios (caso em que eles servem apenas para sustentar a alienação), então eles devem pertencer a uma consciência que rompeu com a alienação, bem como com seus valores. Mas para essa consciência esses valores mesmos tornam-se intoleráveis, porque ela os reconhece como acessórios da escravização do homem. O "*self* superior" impera sobre os impulsos e aspirações domesticados do indivíduo que sacrificou e renunciou a seu "*self* inferior", não apenas à medida que o "*self* inferior" é incompatível com a civilização, mas à medida que ele é incompatível com a civilização repressiva. Essa renúncia talvez seja de fato um passo indispensável rumo ao progresso humano. Entretanto, a questão de Freud, de [saber] se os valores superiores da cultura não teriam sido atingidos a um custo muito alto para o indivíduo, deveria ser séria o suficiente[70] para impedir o filósofo psicanalítico de pregá-los sem revelar seu conteúdo proibido, sem mostrar o que eles **negaram** ao indivíduo. O que essa omissão faz à teoria psicanalítica pode ser ilustrado contrastando as ideias de amor de Fromm e Freud. Fromm escreve:

> O amor genuíno tem suas raízes na produtividade e pode chamar-se, apropriadamente, "amor produtivo". Sua essência é a mesma, quer se trate do amor da mãe pelo filho, quer de nosso amor pelo homem, ou do amor erótico entre dois indivíduos. […] certos elementos

pensamento positivo, São Paulo, Cultrix, 2016.]

[69] **Escape from freedom**, New York: Rinehart and Co., 1941, p. 74ss. [Edição brasileira: **O medo à liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981, p. 62-94.]

[70] {deveria ser levada suficientemente a sério}

> básicos podem ser considerados característicos de todas as formas de amor produtivo. São eles: cuidado, responsabilidade, respeito e conhecimento.[71]

Compare-se com essa formulação ideológica a análise de Freud da base e do subterrâneo instintuais do amor, do processo longo e doloroso no qual a sexualidade, com toda a sua perversidade polimórfica, é domada e inibida até que ela finalmente torna-se suscetível à fusão com a ternura e a afeição – uma fusão que permanece precária e que nunca supera o bastante seus elementos destrutivos. Comparem-se com o sermão de Fromm sobre o amor os comentários quase incidentais de Freud em "Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa":

> não poderemos negar que o comportamento amoroso do homem na civilização de hoje traz geralmente a marca do tipo psiquicamente impotente. Apenas em poucas pessoas cultivadas as correntes terna e sensual são apropriadamente fundidas em uma só: o homem quase sempre sente sua atividade sexual limitada por seu respeito ante a mulher, e somente desenvolve potência sexual plena na presença de um objeto sexual mais baixo.[72]

---

[71] **Man for himself**, *loc. cit.*, p. 98. [Edição brasileira: **Análise do homem**, *loc. cit.*, p. 90. Marcuse retira de "cuidado, responsabilidade, respeito e conhecimento" o itálico que consta no original.]

[72] **Collected papers, vol. IV.** London: Hogarth Press, 1950, p. 210. [Edição brasileira: Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (contribuições à vida amorosa II). in: **Obras completas, volume 9**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 355-6. Edição alemã: FREUD, Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. in: **Gesammelte Werke**, **Band VIII**. London: Imago Publishing, 1955, p. 85. Em português, ''*unserer heutigen Kulturwelt*'' - literalmente: nosso mundo aculturado (ou cultivado) de hoje em dia - torna-se ''no mundo civilizado de hoje'', à semelhança da opção inglesa por ''*present-day civilization*'' (civilização de hoje em dia). ''*Typus*'' é ''marca'' em português e ''*type*'' (tipo) em inglês.]

De acordo com Freud, o amor, em nossa cultura, pode e deve ser praticado como "sexualidade inibida na meta", com todos os tabus e restrições postos sobre ele por uma sociedade patriarcal monogâmica. Para além de suas manifestações legítimas, o amor é destrutivo e de modo algum conducente à produtividade e ao trabalho construtivo. O amor, levado a sério, é proscrito: "na vida civilizada de hoje não há mais lugar para o amor simples e natural entre dois seres humanos".[73] Mas, para os revisionistas, produtividade, amor, felicidade e saúde fundem-se em grande harmonia; a civilização não causou quaisquer conflitos entre eles que a pessoa madura não poderia solucionar sem dano agravado.

IV

Uma vez que as aspirações humanas e sua realização são internalizadas e sublimadas no "*self* superior", as questões sociais tornam-se primariamente questões espirituais, e sua solução torna-se uma tarefa **moral**. A concretude sociológica dos revisionistas revela-se como superfície: as batalhas decisivas são travadas na "alma" do homem. O autoritarismo atual e a "deificação da máquina e do sucesso" ameaçam as "posses espirituais mais preciosas" do homem.[74] A minimização revisionista da esfera biológica, e especialmente do papel da sexualidade, desloca a ênfase não apenas do inconsciente para a consciência, do Id para o Eu, mas também

---

[73] **Civilization and its disconents**, *loc. cit.*, p. 77, nota de rodapé. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 70. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur,** *loc. cit.*, p. 465. A versão inglesa verte "*Leben des heutigen Kulturmenschen"* por "*civilized life*'' (vida civilizada), onde teria sido mais apropriada uma solução como a da edição brasileira: "vida do homem civilizado'', ou "do homem aculturado''. A edição brasileira verte "*Menschenkinder*'' por "criaturas humanas'', enquanto o inglês opta por "seres humanos''.]

[74] FROMM, **Psychoanalysis and religion**, *loc. cit.*, p. 119. [Edição brasileira: **Psicanálise e religião**, *loc. cit.*, p. 138-9. A tradução já existente verte "*possessions*" por "possessões" e "*deification*" por "deifica-se".]

das expressões pré-sublimadas para as expressões sublimadas da existência humana. Conforme a repressão da gratificação instintual retrocede ao plano de fundo e perde sua importância decisiva para a realização do homem, a profundidade da repressão societária é reduzida. Consequentemente, a ênfase revisionista sobre a influência das "condições sociais" no desenvolvimento da personalidade neurótica é sociológica e psicologicamente muito mais inconsequente que a "negligência" de Freud dessas condições. A mutilação revisionista da teoria dos instintos leva à tradicional desvalorização da esfera das necessidades materiais em favor das necessidades espirituais. A parte da sociedade no regramento do homem é assim minimizada; e a despeito da crítica aberta de algumas instituições, a sociologia revisionista aceita as fundações sobre as quais essas instituições repousam.

Também a neurose aparece como um problema essencialmente **moral**, e o indivíduo é responsabilizado pelo fracasso de sua autorrealização. A sociedade, é verdade, leva uma parte da acusação, mas, em última análise, é o próprio homem que é culpado:

> Olhando para a sua criação, ele pode dizer, verdadeiramente, que é boa. Mas olhando para si mesmo, o que pode dizer? […] Embora nós tenhamos criado coisas maravilhosas, não conseguimos fazer de nós mesmos seres para os quais esse esforço tremendo parecesse ser digno. A nossa vida não é de fraternidade, felicidade, contentamento, mas de caos espiritual e perplexidade [...].[75]

[75] FROMM, **Psychonalysis and religion**, *loc. cit.*, p. 1. [Edição brasileira: **Psicanálise e religião**, p. 3-4. Marcuse não indica uma passagem de parágrafo entre a primeira e a segunda sentença. Na tradução já existente, aparecem novos e mais graves problemas. A tradutora acrescenta frases inexistentes no original, muda significativamente alguns dos termos, transforma afirmações em interrogativas. Fromm escreve: "*Looking at his creation, he can say, truly, it is good*". O Fromm brasileiro sobe ao púlpito, e afirma: "Olhando para a sua criação, como Deus no sétimo dia de descanso, ele também tem o direito de

A desarmonia entre sociedade e indivíduo é declarada e deixada de lado. O que quer que a sociedade faça com o indivíduo, ela não impede nem ele nem o analista de se concentrar na personalidade total e seu desenvolvimento produtivo. De acordo com Horney, a sociedade cria "certas dificuldades típicas […] que, acumuladas, podem levar à formação da neurose".[76] De acordo com Fromm, o impacto negativo da sociedade sobre o indivíduo é mais sério, mas isso é apenas um desafio para se praticar o amor produtivo e o pensamento produtivo. A decisão repousa na "capacidade" do homem "para levar a sério a si mesmo, a sua vida e a sua felicidade; em sua disposição para enfrentar o problema moral seu e de sua sociedade. Está em sua coragem para ser ele mesmo e de ser para si mesmo".[77] No período do totalitarismo,

---

sentir que realizou uma grande obra". Fromm pergunta: "*But looking at himself what can he say?*". O Fromm brasileiro, piedoso, interroga-se: "Mas se olhar para si mesmo, o que terá ele de confessar?". Fromm afirma candidamente: "*we have failed to make of ourselves beings for whom this tremendous effort would seem worthwhile*". O Fromm brasileiro substitui o esforço da tradução pela realização do desejo, e opta pela questão retórica: "teremos merecido realizações tão grandiosas?". Fromm acusa uma "*life … of spiritual chaos and bewilderment*"; o Fromm brasileiro, cheio de beatitude existencial, opta pela "existência … num caos espiritual e num estado de confusão fronteiriça à loucura".]

[76] **The neurotic personality of our time**, *loc. cit.*, p. 284. [Edição brasileira: **A personalidade neurótica de nosso tempo**, *loc. cit.*, p. 205.]

[77] **Man for himself**, *loc. cit.*, p. 250. [Edição brasileira: **Análise do homem**, *loc. cit.*, p. 211. Atente-se para a polissemia da expressão que dá título ao livro de Fromm em sua versão original e que se repete ao final da citação – "homem […] para si mesmo". A opção do tradutor brasileiro anterior é a de verter "*to be himself and for himself*" por "ser ele mesmo e por si mesmo", o que parece conotar certa capacidade de permanecer fiel a si e de suportar isolamento. Essa não é uma interpretação totalmente estranha ao argumento de Fromm, mas seria talvez uma alternativa melhor caso o último fragmento dissesse "*by himself*" e não "*for himself*". Fromm advoga por uma solução comunitária para o problema do isolamento, solução essa na qual deveriam conciliar-se autonomia individual e relação solidária a outros. Por isso, preferimos "para

no qual o indivíduo tornou-se tão inteiramente o sujeito-objeto da manipulação que, para a pessoa "saudável e normal", até a ideia de uma distinção entre ser "para si" [*for himself*] ou "para outros" tornou-se totalmente sem sentido; no qual o aparato onipotente pune a não-conformidade real com ridicularização e derrota – em tal situação, o filósofo neofreudiano diz ao indivíduo para ser ele mesmo e para si mesmo [*for himself*]. Para os revisionistas,[78] o fato bruto da repressão societária transformou-se em um "problema moral" – assim como na filosofia conformista de todas as épocas. E como o fato clínico da neurose torna-se "em última instância, um sintoma de fracasso moral",[79] a "cura psicanalítica da alma" torna-se educação para atingir uma atitude "religiosa".[80]

A fuga da psicanálise na ética internalizada e na religião é a consequência da revisão da teoria psicanalítica. Se a "ferida" na existência humana não opera na constituição biológica do homem, e se ela não é causada e sustentada pela própria estrutura da civilização, então a dimensão de profundidade é removida da psicanálise, e o conflito (ontogenético e filogenético) entre forças pré-individuais e supraindividuais aparece como um problema do comportamento racional ou irracional, moral ou imoral, dos

---

si", que conota o elemento reflexivo da relação do homem a si mesmo e, também, da humanidade a si mesma. Tem-se que levar em conta, inclusive, que no contexto do qual a citação foi extraída, "*man*" significa provavelmente "o homem em geral", "a humanidade", e não o indivíduo singular. Em outros contextos, a versão por "a favor de si mesmo", e mesmo "por si", poderia ser também adequada.]

[78] {o revisionista}

[79] **Man for himself**, *loc. cit.*, p. VIII. [Edição brasileira: **Análise do homem**, *loc. cit.*, p. 10. A tradução existente verte "*failure*" por "falência". Preferimos a noção literal, "fracasso", que aponta para a relação negativa entre potencialidades humanas e condições de vida – o fracasso (socialmente condicionado) em tornar-se aquilo que se poderia ser, e não a desagregação da conduta ou o relapso na imoralidade.]

[80] **Psychoanalysis and religion**, p. 76. [Edição brasileira: **Psicanálise e religião**, *loc. cit.*, p. 91.]

indivíduos conscientes. A substância da teoria psicanalítica não repousa simplesmente na descoberta do papel do inconsciente, mas na descrição da sua dinâmica instintual específica, das vicissitudes dos dois instintos básicos. Apenas a história dessas vicissitudes revela a plena profundidade da opressão que a civilização impõe ao homem. Se a sexualidade não desempenha o papel constitutivo que Freud atribuiu a ela, então não há conflito fundamental entre o Princípio do Prazer e o Princípio de Realidade; a natureza instintual do homem é "purificada" e adaptada a atingir, sem mutilação, a felicidade socialmente útil e reconhecida. É precisamente porque viu na sexualidade o representante do Princípio do Prazer integral que Freud foi capaz de descobrir as raízes comuns das felicidades "geral" e neurótica em uma profundidade muito abaixo de toda experiência individual, e reconhecer uma repressão primária "constitucional" subjazendo a toda repressão conscientemente experimentada e administrada. Ele levou essa descoberta muito a sério – a sério demais para identificar a felicidade com sua sublimação eficiente {em amor produtivo e outras} atividades produtivas. Por isso, ele considerou uma civilização orientada à realização da felicidade como uma catástrofe, como o fim de toda civilização. Para Freud, todo um mundo[81] separa{va} liberdade e felicidade de seus simulacros[82] [*pseudos*], que são praticados e pregados em uma civilização repressiva. Os revisionistas não veem problema nisso. Como eles espiritualizaram a liberdade e a felicidade, podem dizer que "o problema da produção foi virtualmente resolvido":[83] "Nunca antes o homem esteve tão perto da realização de suas mais caras esperanças quanto hoje. Nossas descobertas científicas e conquistas técnicas permitem-nos visualizar o dia em que a mesa estará posta para todos que

[81] {um vão [gulf] enorme}

[82] {da pseudoliberdade e pseudofelicidade}

[83] FROMM, **Man for himself**, *loc. cit.*, p. 140. [Edição brasileira: **Análise do homem**, *loc. cit.*, p. 124. Marcuse não acrescenta o itálico constante no original para a palavra "produção".]

queiram comer [...]".[84] Essas declarações são verdadeiras – mas apenas à luz de sua contradição: precisamente porque o homem nunca chegou tão perto da realização de suas esperanças, ele nunca esteve tão estritamente impedido de realizá-las; precisamente porque nós podemos visualizar a satisfação universal de necessidades individuais, os obstáculos mais fortes são postos no caminho de tal satisfação. Apenas se a análise sociológica elucida essa conexão ela vai além de Freud; de outro modo, ela é apenas um adorno inconsequente, adquirido ao custo de uma mutilação da teoria dos instintos de Freud. Freud havia estabelecido uma conexão substancial entre liberdade humana e felicidade, de um lado, e sexualidade, de outro. Esta última provia a base e a fonte primárias das outras, e ao mesmo tempo a base para a sua restrição necessária na civilização. A solução revisionista do conflito através da espiritualização da liberdade e da felicidade demandou o enfraquecimento daquela conexão. Não importa quanto os achados terapêuticos tenham motivado a redução teórica do papel da sexualidade: essa redução era indispensável para a filosofia reducionista.[85]

(Aqui segue uma breve discussão do conceito de sexualidade neofreudiano e do complexo de Édipo: na interpretação revisionista, essa esfera é apresentada sem expor as zonas de perigo instintuais da sociedade.)[86]

---

[84] FROMM, **Psychoanalysis and religion**, p. 1. [Edição brasileira: **Psicanálise e religião**, *loc. cit.*, p. 3. Desta vez, a tradução brasileira anterior opta por realizar a utopia que a versão inglesa apenas indica como próxima. O original afirma: "*Never before has man come so close to the fulfillment of his most cherished hopes as today*". Em português, encontramos: "Jamais anteriormente havia o homem atingido, como hoje, a realização das suas esperanças mais queridas". O Fromm anglófono, cortês, espera que a comida esteja posta à mesa: "*the table will be set for all who want to eat*". O Fromm brasileiro, mais ávido de fome, talvez, afirma simplesmente: "todos terão o que comer".]

[85] {Descobertas terapêuticas podem ter motivado a redução teórica do papel da sexualidade; mas tal redução era, de todo modo, indispensável para a filosofia reducionista}

[86] [Este segmento aparece assim mesmo, em tamanho reduzido e entre

> {Os problemas sexuais, embora possam por vezes predominar no quadro sintomático, não são mais considerados o centro dinâmico das neuroses. As dificuldades sexuais são o efeito, e não a causa, da estrutura de caráter neurótica. Problemas morais, de outra parte, ganham importância.[87]

Essa concepção faz bem mais do que minimizar o papel da libido; ela reverte a direção interior da teoria freudiana. Em lugar algum isso fica mais claro do que na reinterpretação de Fromm do complexo de Édipo, que tenta "traduzi-lo da esfera do sexo para a das relações interpessoais".[88] O ponto principal dessa "tradução" é que a essência do desejo incestuoso não é "anseio sexual", mas o desejo de continuar protegido, seguro – uma criança. "O feto vive com a mãe e da mãe, e o ato de nascimento é apenas um passo na direção da liberdade e da independência". É verdade – mas a liberdade e a independência a serem conquistadas (se é que o serão) é afligida com carência, resignação e dor; e o ato do nascimento é o primeiro e mais terrível passo na direção **contrária** da satisfação e da segurança. A interpretação ideológica que Fromm faz do complexo de Édipo implica a aceitação da infelicidade da liberdade, de sua separação com relação à satisfação; a teoria de Freud implica que o desejo edípico é o eterno **protesto** infantil contra essa separação – protesto, não contra a liberdade, mas contra a liberdade dolorosa, repressiva. Reciprocamente, o desejo edípico é o eterno desejo

---

colchetes, no texto original. Como não há indicação de intervenção dos editores, supõe-se que a nota seja do próprio Marcuse. O segmento seguinte, entre chaves, foi acrescentado ao epílogo de **Eros e civilização**.]

[87] {HORNEY, K. **New ways in psychoanalysis**. New York: W. W. Norton, 1939, p. 10. [Edição brasileira: **Novos rumos na psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966, p. 13.]}

[88] {**Psychoanalysis and religion**, p. 79ss. Veja-se também a interpretação mais sofisticada de Fromm em **The forgotten language**. New York: Rinehart, 1951, pp. 231-235. [Edições brasileiras: **Psicanálise e religião**, *loc. cit.*, pp. 95-99; **A linguagem esquecida**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969, pp. 169-172.]}

infantil pelo arquétipo da liberdade: liberdade da carência. E como o instinto sexual (não reprimido) é o portador biológico desse arquétipo da liberdade, o desejo edípico é essencialmente "anseio sexual". Seu objeto natural é, não simplesmente a mãe *qua* mãe, mas a mãe *qua* mulher – princípio feminino de gratificação. Aqui o Eros da receptividade, repouso, da satisfação integral e sem dor está mais próximo do instinto de morte (retorno ao útero); o princípio do prazer está mais próximo do princípio do Nirvana.[89] Eros luta aqui a sua primeira batalha contra tudo que o princípio de realidade representa: contra o pai, contra a dominação, a sublimação, a resignação. Então, gradualmente, liberdade e realização estão sendo associadas com esses princípios paternos; a liberdade da carência é sacrificada em nome da independência moral e espiritual. É em primeiro lugar o "anseio sexual" pela mulher-mãe que ameaça a base psíquica da civilização; é o "anseio sexual" que torna o conflito edípico o protótipo dos conflitos instintuais entre o indivíduo e sua sociedade. Se o desejo edípico não fosse em essência nada além de desejo de proteção e segurança ("medo à liberdade");[90] se a criança desejasse apenas segurança intolerável, e não um prazer intolerável, então o complexo de Édipo de fato configuraria um problema educacional. Como tal, ele pode ser tratado sem expor as zonas de perigo instintuais da sociedade.**}**

O mesmo resultado benéfico obtém-se pela rejeição do Instinto de Morte. A hipótese **{**de Freud**}** do Instinto de Morte e seu papel na agressão civilizada lançou luz sobre um dos enigmas negligenciados da civilização: ela revelou o elo inconsciente oculto que liga o oprimido a seus opressores, os soldados a seus

[89] [Como este segmento consta apenas na segunda versão do texto de Marcuse, os conceitos freudianos mencionados aparecem sem letras maiúsculas, à diferença da grafia adotada na versão da revista **Dissent**.]

[90] [Aqui, Marcuse escreve "*escape from freedom*", o título do livro de Fromm que foi vertido para o português como "o medo à liberdade". Embora a tradução mais literal seja algo como "fuga da liberdade", preferimos manter o teor alusivo da expressão.]

generais, os indivíduos a seus senhores. As destruições[91] maciças que marcaram o progresso da civilização dentro do quadro da dominação foram perpetuadas, face à sua possível abolição, pela concordância instintual de parte das vítimas e instrumentos humanos com seus executores. Freud escreveu durante a {P} rimeira Guerra Mundial:

> pensem nas brutalidade, crueldade e mendacidade colossais que hoje se permite que espalhem-se pelo mundo civilizado. Os senhores acreditam mesmo que um punhado de representantes e corruptores de homens sem princípios teria conseguido libertar tanto mal latente, se os seus milhões de seguidores não fossem também culpados?[92]

Mas os impulsos que essa hipótese assume são incompatíveis com a filosofia moralista do progresso defendida pelos revisionistas. Karen Horney declara sucintamente a posição revisionista:

> A ideia de Freud (de um Instinto de Morte)[93] supõe que a motivação última da hostilidade ou da destrutividade reside no impulso de destruir. Desse modo, ele transforma a nossa crença de que destruímos para viver em seu oposto: nós vivemos para destruir.[94]

Essa interpretação [*rendering*] da concepção de Freud é incorreta. Ele não presumiu que nós vivemos para destruir; o instinto de destruição opera contra os Instintos de Vida ou a serviço deles.

---

[91] {A destruição}

[92] **A general introduction to psychoanalysis**, *loc. cit.*, pp. 130-131. [Edição brasileira: **Conferências introdutórias à psicanálise**, *loc. cit.*, p. 197-8.]

[93] [Este acréscimo é do próprio Marcuse.]

[94] **New ways in psychoanalysis**, *loc. cit.*, pp. 130-131. [Edição brasileira: **Novos rumos na psicanálise**, *loc. cit.*, p. 108. As mesmas páginas valem para as citações que aparecem logo em seguida no texto.]

Além disso, não é a destruição *per se* que é o objetivo do Instinto de Morte, mas a eliminação da necessidade de destruição. De acordo com Horney, nós desejamos destruir porque "somos ou nos sentimos ameaçados, humilhados, abusados", porque desejamos defender "nossa segurança e nossa felicidade ou o que aparece assim para nós." Não era necessária teoria psicanalítica alguma para chegar a essas conclusões, com as quais a agressão individual e nacional tem sido justificada desde tempos imemoriais. Ou nossa segurança é realmente ameaçada, e então nosso desejo de destruir é uma reação racional e sensível; ou nós apenas "sentimos" que ela é ameaçada, e então as razões individuais e supraindividuais para esse sentimento têm de ser exploradas.

A rejeição revisionista do Instinto de Morte é acompanhada de um argumento que de fato parece apontar as implicações "reacionárias" da teoria freudiana, em contraste com a orientação sociológica progressista dos revisionistas: a admissão de Freud de um Instinto de Morte

> paralisa qualquer esforço para procurar, nas condições culturais específicas, as razões que conduzem à destrutividade. Ela também deve paralisar esforços para mudar qualquer coisa nessas condições. Se o homem é inerentemente destrutivo e, consequentemente, infeliz, por que lutar por um futuro melhor?[95]

O argumento revisionista minimiza o grau em que, na teoria freudiana, os impulsos são modificáveis, sujeitos às "vicissitudes" da história. O Instinto de Morte e seus derivados não são exceção. Nós sugerimos que a energia do Instinto de Morte não deve "paralisar" necessariamente os esforços para se obter um "futuro melhor" – pelo contrário, tais esforços são paralisados pelas restrições sistemáticas que a civilização põe aos Instintos de Vida, e por sua consequente inabilidade em "ligar" a agressão

[95] *Ibid.*, p. 132. [*Ibid.*, pp. 109-10.]

efetivamente. A realização de um "futuro melhor" envolve bem mais do que a eliminação das más características do "mercado", da "impiedade", da competição etc.[96] – ela envolve uma mudança fundamental na estrutura instintual, bem como na estrutura cultural. A aspiração a um futuro melhor é "paralisada", não pela ciência [*awereness*] de Freud dessas implicações, mas por sua "espiritualização" neofreudiana, que encobre[97] o vão que separa o presente do futuro. Freud de fato não acreditava em mudanças sociais prospectivas que permitiram alterar a natureza humana suficientemente para liberar o homem da opressão externa e interna. Entretanto, ele tentou mostrar que seu "fatalismo" não era desprovido de qualificações.[98]

A mutilação da teoria dos instintos completa a inversão da teoria freudiana. A direção interior dessa última era (em aparente contraste com o "programa terapêutico" do Id ao Eu) da consciência ao inconsciente, da personalidade à infância, dos processos individuais aos genéricos. A teoria movia-se da superfície à profundidade, da pessoa "acabada" e condicionada às suas fontes e recursos. Esse movimento era essencial para a **crítica**[99] da civilização de Freud: apenas através da "regressão" para detrás[100] das formas mistificadoras do indivíduo maduro e sua existência pública e privada ele descobriu a negatividade básica dessas formas nas fundações sobre as quais elas repousam. Além disso, apenas ao empurrar essa regressão crítica de volta à camada biológica mais profunda Freud pôde elucidar o conteúdo oculto[101] das formas mistificadoras e, ao mesmo tempo, o escopo completo da repressão civilizada. Identificar a energia dos Instintos de Vida como libido significou definir sua gratificação em contradição com

[96] {e assim por diante}

[97] {esconde}

[98] {entretanto, seu "fatalismo" não é era desprovido de qualificação.}

[99] {crítica}

[100] {para além}

[101] {explosivo}

o transcendentalismo espiritual: a noção de felicidade e liberdade de Freud é eminentemente crítica à medida que é materialista – protesta contra a espiritualização da carência. Os neofreudianos revertem essa direção interior da teoria de Freud, deslocando a ênfase do organismo para a personalidade, das fundações materiais para os valores ideais. Essas várias revisões agora aparecem em sua consistência lógica: uma acarreta a outra.[102] O conjunto pode ser resumido da seguinte forma: a "orientação cultural" encontra as instituições e relações societárias como produtos acabados, na forma de entidades objetivas – fatos dados, em vez de feitos. Sua aceitação nessa forma demanda o deslocamento da ênfase psicológica da infância para a maturidade, pois apenas no nível da consciência desenvolvida o ambiente cultural torna-se definível como determinando o caráter e a personalidade acima [*over and above*] do nível biológico. Reciprocamente, apenas {com} a subestimação do nível biológico,[103] com a mutilação da teoria dos instintos, a personalidade torna{-se} definível em termos de valores culturais objetivos separados do solo repressivo que nega sua realização. Para apresentar esses valores como liberdade e realização, eles têm que ser expurgados do material do qual são feitos, e a luta por sua realização tem de ser transformada em uma luta espiritual e moral. Os revisionistas não insistem, como Freud, no valor de verdade persistente das necessidades instintuais que devem ser "quebradas" para que o ser humano possa funcionar em relações interpessoais. Ao abandonar a insistência nisso, insistência de que a teoria psicanalítica extraiu todos as suas intuições [*insights*] críticas, os revisionistas rendem-se às características negativas do mesmo Princípio de Realidade que eles criticam tão eloquentemente.

[102] {Suas várias revisões são logicamente consistentes: cada qual acarreta a seguinte}

[103] {fator biológico}

As implicações humanas do "radicalismo" instintivista: uma réplica a Herbert Marcuse[104]

Erich Fromm

Estou feliz por ter a oportunidade de responder ao artigo de Herbert Marcuse sobre "As implicações sociais do revisionismo freudiano"[105], [publicado] na última edição desta revista. É assim em parte porque Marcuse me destaca como sendo um representante da teoria "revisionista" e acusa-me de ter passado de um pensador radical e crítico da sociedade a um porta-voz da adaptação e do *status quo*. Mais importante [que isso]: eu quero responder Marcuse porque ele toca em alguns dos problemas mais significativos da teoria psicanalítica e de suas implicações sociais – problemas que são de interesse geral para qualquer investigador [*student*] da sociedade contemporânea.

Entretanto, eu não posso seguir o procedimento de Marcuse de amontoar vários escritores "revisionistas". Posso falar apenas por mim mesmo, e isso por uma razão muito boa: embora haja certos pontos que os escritos de Horney e Sullivan têm em comum com os meus, eles diferem fundamentalmente com respeito justamente aos problemas com os quais Marcuse lida em seu artigo. (Eu mesmo apontei várias diferenças básicas em relação a Sullivan em **Psicanálise da sociedade contemporânea** [**The sane society**]).[106] Esse amontoamento tem o resultado infeliz de que Marcuse sustenta seu argumento contra mim citando Horney ou

---

[104] Tradução de Matheus Romanetto. *Copyright c 1955 by Erich Fromm; Copyright c 2019 by Erich Fromm Estate (fromm-estate@fromm-online.com).*

[105] [Fromm cita o título do artigo sem as aspas ao redor de "revisionismo", tal como aparecem na edição original do texto.]

[106] [Edição brasileira: **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.]

Sullivan sempre que não existe passagem em meus escritos que serviria para [esse] propósito.

O artigo de Marcuse contém duas teses principais. Primeiro, a de que a teoria freudiana é não apenas correta psicologicamente, mas [também] uma teoria **radical** em sua crítica explícita e implícita da sociedade. Segundo, a de que minhas próprias teorias são filosoficamente idealistas, aconselhando adaptação à sociedade alienada atual e fazendo uma crítica dessa sociedade apenas da boca para fora.

Tomemos essas duas afirmações, uma após a outra:

De fato, é verdade que Freud foi um crítico da sociedade, **mas sua crítica não era da sociedade capitalista contemporânea, e sim da civilização como tal**. A felicidade, para Freud, é a satisfação do instinto sexual, especificamente do desejo de livre acesso a todas as fêmeas disponíveis. O homem primitivo, de acordo com Freud, tem ainda que lidar com muito poucas restrições à satisfação desses desejos básicos. Além disso, ele pode aliviar sua agressão. É a repressão desses desejos que conduz à civilização continuamente crescente e, ao mesmo tempo, a uma incidência crescente de neurose. "O homem civilizado", diz Freud, "trocou uma parte de suas chances de felicidade por uma medida de 'segurança'".[107] O conceito de homem de Freud era o mesmo que subjaz à maior parte da especulação antropológica do século XIX. O homem, tal como é moldado pelo capitalismo, é tomado pelo homem natural, [e] então, o capitalismo, pela forma de sociedade que corresponde às necessidades da natureza humana. Essa natureza é competitiva, agressiva, egoísta. Ela procura sua realização na vitória sobre os seus concorrentes. Na esfera da biologia, isso foi demonstrado por

---

[107] FREUD, **Civilization and its discontents**, *loc. cit.*, p. 92. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 82. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 474. Em alemão, lê-se: "*Der Kulturmensch hat für ein Stück Glücksmöglichkeit in Stück Sicherheit eingetauscht*". A tradução inglesa é mais fiel à denotação que à conotação neste caso: verte "*ein Stück Glücksmöglihkeit*" por "some part of his chances of happiness", enquanto a versão brasileira diz apenas "um tanto de felicidade", conservando o tom casual da frase, mas abrindo mão da especificação – *possibilidade de* felicidade.]

Darwin em seu conceito da sobrevivência dos mais aptos; na esfera da economia, no conceito do *homo economicus*, sustentado pelos economistas clássicos. Na esfera da psicologia, Freud expressou a mesma ideia a respeito do homem, baseado na competitividade resultante da natureza do instinto sexual. "*Homo homini lupus* [O homem é o lobo do homem]; quem tem coragem de contestá-lo, face a todas as evidências de sua própria vida e da história?"[108], pergunta Freud. A agressividade do homem, pensa Freud, tem duas fontes: uma, a aspiração inata à destruição (instinto de morte); a outra, a frustração de seus desejos instintuais, imposta a ele pela civilização. Embora o homem possa canalizar parte de sua agressão contra si mesmo, por meio do Super-eu, e embora uma minoria possa sublimar seu desejo sexual em amor fraterno, a agressividade permanece inerradicável. Os homens sempre competirão uns com os outros e se atacarão mutuamente, se não por coisas materiais, então pelas

> prerrogativas n[o âmbito d]as relações sexuais, que devem excitar o mais forte rancor e a mais violenta inimizade entre homens e mulheres que, de outro modo, são iguais. Suponhamos que isso também devesse ser removido mediante a instituição da completa liberdade na vida sexual, de modo que a família, célula germinal da civilização, deixasse de existir; não se pode, é verdade, prever os novos caminhos pelos quais o desenvolvimento cultural poderia proceder, mas uma coisa se estaria fadado a esperar: que esse traço não apagável da natureza humana a acompanharia a onde quer que ele conduzisse[109].

---

[108] *Ibid*., p. 85. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit*., p. 77. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit*., p. 471. O original diz: "*Homo homini lupus: wer hat nach allen Erfahrungen des Lebens und der Geschichte den Mut, diesen Satz zu bestreiten?*''. O inglês verte para ''*evidence*'' (evidência), e o português para ''aprendizado'', o que numa tradução mais literal de ''*Erfahrungen*" constaria como ''experiências''.]

[109] *Ibid*., p. 89. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit*., p. 80.

Como, para Freud, o amor é em sua essência desejo sexual, ele é compelido a assumir uma contradição entre amor e coesão social. O amor, de acordo com ele, é por sua própria natureza egoísta e antissocial, e o senso de solidariedade e de amor fraterno não são sentimentos primários enraizados na natureza do homem, mas desejos sexuais inibidos na meta.

Com base em seu conceito de homem – o de seu desejo inerente por satisfação sexual ilimitada e de sua destrutividade –, Freud deve chegar a uma imagem do conflito necessário entre toda civilização e a saúde mental e a felicidade. O homem primitivo é saudável e feliz porque ele não tem seus instintos básicos frustrados, mas faltam-lhe as benesses da cultura. O homem civilizado é mais seguro, frui a arte e a ciência, mas está fadado a ser neurótico por causa da frustração contínua de seus instintos que é imposta pela civilização.

Para Freud, a vida social e a civilização estão essencial e necessariamente em contraste com as necessidades da natureza humana, tal como ele a vê, e o homem é confrontado com a alternativa trágica entre felicidade baseada na satisfação irrestrita dos instintos e segurança e conquistas culturais baseadas na frustração instintual – [alternativa essa] conducente, portanto, à neurose e a todas as outras formas de doença [*sickness*] mental. A civilização, para Freud, é o produto da frustração instintual e, então, a causa da doença [*illness*] mental. É óbvio que, do ponto de vista de Freud, não há esperança de nenhum aperfeiçoamento fundamental da sociedade, pois nenhuma ordem social pode transcender o conflito

---

Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 473. Onde o alemão diz ''*Mißgunst*'', a edição brasileira opta por ''desgosto'', e a inglesa, por ''*rancour*" (rancor). O inglês conserva a neutralidade de ''*Menschen*" dizendo "*men and women*'' (homens e mulheres), enquanto o português opta por ''seres''. O verbo ''*aufheben*" torna-se "*to remove*'' (remover) em inglês e ''suprimir'' em português. Finalmente, ''*Kultur*" verte-se por "*culture*'' (cultura) em inglês e ''civilização'' em português. A questão é de certo modo nominal, já que o próprio Freud afirmou, em **O futuro de uma ilusão**, que não diferenciava os termos.]

necessário e inevitável entre as reivindicações da natureza humana e da felicidade, de um lado, e as reivindicações da sociedade e da civilização, de outro. Será essa uma teoria radical, uma crítica radical da sociedade alienada?

Freud faz uma crítica **específica** da sociedade contemporânea apenas com respeito a um ponto. Ele a critica por sua moralidade sexual demasiado estrita, que produz neurose em um grau maior do que o necessário. Essa crítica não está de modo algum preocupada com a estrutura socioeconômica da sociedade, mas apenas com a sua moralidade sexual, e ela é parte da mesma atitude de tolerância que nós encontramos na educação, na criminologia e na psiquiatria modernas (como eu sinalizei em meu artigo "A condicionalidade social da terapia psicanalítica", publicado em **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. IV, 1935, que Marcuse menciona em seu artigo). Essa crítica da sociedade contemporânea está no mesmo espírito de todas as proposições reformistas.

A segunda premissa de Marcuse é a suposição de que a teoria dos instintos de Freud é uma teoria radical, porque ela é materialista e vai às raízes. Eu acho espantoso que Marcuse cometa o erro de denominar "radical" uma teoria que está inteiramente no mesmo espírito que a do materialismo burguês do século XIX. Como qualquer um que tenha lido a biografia de Freud escrita por [Ernest] Jones[110] pode ver muito claramente, Freud foi altamente influenciado por fisiólogos materialistas como Brücke, du Bois-Reymond e outros. De acordo com suas posições, as pistas para todos os fenômenos do homem eram físico-químicas, e a teoria da libido de Freud foi construída sobre essa base. É esse tipo de materialismo que havia sido superado pelo materialismo histórico de Marx, no qual a **atividade** da personalidade total em suas relações com a natureza e com outros membros da sociedade é o ponto arquimediano a partir do qual a história e as mudanças sociais são explicadas.

---

[110] [JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. New York: Basic Books, 1981. 3 volumes. Edição brasileira: *A vida e a obra de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1989. 3 volumes.]

Partindo desse tipo de materialismo, chega-se a uma teoria da natureza humana que não é, de maneira alguma, "ideológica". Tal teoria está baseada no fato da "situação humana", nas condições específicas da existência humana. O homem, tendo ciência de si mesmo [*awareness of himself*], transcendeu o mundo natural; ele é vida ciente de si mesma [*aware of itself*]. Ao mesmo tempo, ele continua sendo uma parte da natureza, e dessa contradição seguem-se suas paixões e aspirações básicas, a necessidade de relacionar-se com outros, a necessidade de transcender seu papel como criatura através da criação (ou destruição), a necessidade de ter um senso de identidade e um quadro de orientação ou devoção. Essas necessidades podem ser satisfeitas [*fulfilled*] de várias maneiras – a diferença entre essas maneiras é a diferença entre saúde mental e doença [*illness*], entre felicidade e infelicidade. Entretanto, elas **devem** ser satisfeitas [*fulfilled*] para que o homem não se torne insano. De outra parte, a satisfação [*fulfillment*] de todas as necessidades instintuais, incluindo o sexo, não é uma condição suficiente para a felicidade – nem mesmo para a sanidade. O conceito de existência humana não é menos real do que o dos instintos, e não é idealista; ele é mais amplo e é concebido em termos de atividade e prática, em vez de uma substância fisiológica específica.

Acreditar que uma teoria que demanda maior liberdade para o instinto sexual é, por essa razão mesma, uma teoria radical, é um erro que pode ser entendido como resultado de um materialismo mal compreendido, ou como uma reação ao fato de que grupos conservadores e reacionários eram adeptos de uma moralidade sexual repressiva e estrita na primeira parte do século XX. Por isso parece que a emancipação sexual foi um passo radical rumo à emancipação em relação à opressão. Entretanto, a atitude dos nazistas frente à liberdade sexual foi evidência suficientemente concreta de que essa suposição estava errada. Os nazistas, muito longe de seguirem a ideologia reacionária nesse ponto, favoreceram a promiscuidade sexual e foram extraordinariamente permissivos em seu código [de conduta] sexual. Mas o exemplo dos nazistas não é nem mesmo necessário. A satisfação sexual ilimitada é apenas parte de um traço característico do capitalismo do século

XX: a necessidade de consumo em massa, o princípio de que todo desejo deve ser satisfeito imediatamente, de que nenhum desejo deve ser frustrado.

O princípio de que desejos devem ser satisfeitos sem muita espera também determinou o comportamento sexual, especialmente desde o fim da Primeira Guerra Mundial. Uma forma vulgar de freudismo mal compreendido costumava fornecer as racionalizações apropriadas. A ideia era a de que neuroses resultam de aspirações sexuais "reprimidas", de que frustrações eram "traumáticas", e de que quanto menos você reprimisse, mais saudável você seria. Até mesmo os pais estavam ansiosos para dar às suas crianças tudo que quisessem, por temor de que elas se tornassem frustradas e adquirissem um "complexo". Infelizmente, muitas dessas crianças, assim como seus pais, pousaram no divã do analista, desde que pudessem pagar por isso.

A ganância por coisas e a incapacidade de postergar a satisfação de desejos como algo característico do homem moderno foi enfatizado por observadores argutos, como Max Scheler e Bergson. Ela recebeu sua expressão mais aguda nas mãos de Aldous Huxley em **Admirável mundo novo**. Entre os *slogans* pelos quais os adolescentes no Admirável Mundo Novo são condicionados, um dos mais importantes é: "**Nunca deixe para amanhã a diversão que puder gozar hoje**". Ele é martelado neles: "duzentas repetições, duas vezes por semana, dos quatorze aos dezesseis anos e meio". Essa realização instantânea de desejos é sentida como felicidade. "Todos são felizes hoje em dia" é outro dos slogans do Admirável Mundo Novo; as pessoas "conseguem o que desejam e nunca desejam o que não podem conseguir". Essa necessidade de consumo imediato de mercadorias está acoplada à necessidade de consumação imediata de desejos sexuais no Admirável Mundo Novo, assim como em nosso próprio [mundo]. É considerado imoral manter um parceiro "amoroso" para além de um tempo relativamente curto. "Amor" é desejo sexual efêmero, que deve ser satisfeito imediatamente.

> Toma-se o maior cuidado para evitar que você ame demais a qualquer um. Não há nada que se assemelhe a uma aliança cindida; você é condicionado de tal modo que não pode deixar de fazer o que deve. E o que se deve fazer é, em geral, tão agradável, permite-se o jogo livre a tantos impulsos naturais, que não há, verdadeiramente, quaisquer tentações a se resistir.[111]

Essa falta de inibição dos desejos leva à paralisia e eventualmente à destruição do *self*. Se eu não postergo a satisfação do meu desejo (e sou condicionado a desejar apenas o que posso conseguir), eu não tenho conflitos, não tenho dúvidas; nenhuma decisão precisa ser tomada; eu nunca estou sozinho comigo mesmo, porque estou sempre ocupado – seja trabalhando ou me divertindo. Eu não tenho necessidade de estar ciente de mim como sendo eu mesmo [*aware of myself as myself*], porque estou constantemente absorvido em ter prazer. **Eu sou um sistema de desejos e satisfações**; eu tenho que trabalhar para realizar meus desejos – e esses mesmos desejos são constantemente estimulados e dirigidos pela máquina econômica. A maioria desses apetites é sintética; até mesmo o apetite sexual não é de modo algum tão "natural" quanto se diz que seja. Ele é, em alguma medida, estimulado artificialmente. E ele precisa ser, se nós quisermos ter pessoas tais como o sistema contemporâneo precisa delas – pessoas que sentem-se "felizes", que não têm conflitos, que são guiadas sem o uso da força.

O princípio, pois, de que o amor é idêntico ao desejo sexual, e a ideia de que a emancipação do homem reside na satisfação completa e sem restrições de seu desejo sexual é, na verdade, parte do cimento que une os homens na fase atual do capitalismo. Ele foi uma ideologia reformista no começo do século; pensar que seja uma teoria radical **agora** significa não ter aprendido nada com o desenvolvimento da sociedade durante os últimos trinta anos.

---

[111] HUXLEY, A. **Brave new world**. London: The Vanguard Library, p. 196. [Edição brasileira: **Admirável mundo novo**. São Paulo: Globo, 2014, p. 117, 120, 264, 283. Fromm cita explicitamente apenas a última página.]

Eu me dirijo agora à segunda tese de Marcuse: sua crítica do "revisionismo".

Marcuse afirma que os conceitos mais básicos de Freud, como por exemplo a função do inconsciente, "foram redefinidos (por mim)[112] de tal maneira que suas conotações explosivas foram quase completamente eliminadas. […] A psicanálise foi reorientada à psicologia da consciência tradicional, de textura pré-freudiana". Marcuse nem mesmo tenta dar sustento a essa crítica. Meu próprio trabalho (e o de Sullivan, e em grande medida o de Horney) está centrado no conflito entre aspirações inconscientes e conscientes. Se alguém assume que o inconsciente é idêntico a aspirações sexuais, pode estar cego o suficiente para presumir que qualquer teoria que não admita que o instinto sexual é **a** força motriz [humana] desconsidera o inconsciente – mas é preciso uma boa dose de ingenuidade, na melhor das hipóteses, para chegar a essa conclusão. Relacionada a esse ponto é a insistência de Marcuse em que "fatores e relações secundários (entre a pessoa madura e seu ambiente cultural) a dignidade de processos primários", negligenciando assim o impacto da primeira infância, "período formativo do destino universal no indivíduo". Eu não consigo entender como Marcuse pode ter perdido de vista o fato de que o trabalho de Sullivan é quase inteiramente dedicado ao desenvolvimento da infância, e que eu afirmei que o caráter de uma pessoa é predominantemente determinado por sua situação na infância. Eu tentei mostrar em **O medo à liberdade** [**Escape from freedom**] que esse fato, entretanto, não contrasta com o impacto da sociedade sobre o indivíduo, porque a família é "a agência psicológica da sociedade", que tem a função de moldar o caráter da pessoa em crescimento de um modo útil e necessário para o funcionamento contínuo de uma sociedade existente. Marcuse não se refere a um dos conceitos centrais em todos os meus escritos, do artigo de 1932 até o presente – a saber, o de "**caráter social**". Eu defini o caráter social como o núcleo da estrutura de caráter que é partilhado pela maioria dos membros de uma mesma cultura. Os membros da sociedade e das várias classes ou grupos de

[112] [Este acréscimo é do próprio Fromm.]

status dentro dela têm que se comportar de tal modo que possam funcionar no sentido requerido pelo sistema social. A função do caráter social é canalizar as energias dos membros da sociedade de modo que seu comportamento não seja uma questão de decisão consciente quanto a seguir ou não o padrão social, mas de **desejar agir como eles têm que agir**, e ao mesmo tempo encontrar gratificação em agir de acordo com os requisitos da cultura. Em outras palavras, a função do caráter social é **moldar e canalizar energia humana dentro de uma dada sociedade para o propósito do funcionamento contínuo dessa sociedade**.

Mais importante, entretanto, que todas essas distorções ou incompreensões, é o ponto central de Marcuse: o de que falar de amor, integridade, força interior etc., significa falar em um nível ideológico. Apenas o instinto sexual é o sub-estrato da realidade que subjaz à super-estrutura do amor etc. Marcuse alegaria que ódio, destrutividade, sadismo, é uma ideologia? Obviamente não. A única controvérsia que poderia aparecer é a de se [esses fenômenos] são explicados como estando enraizados no instinto sexual, no instinto de morte, ou em outros fatores fundamentais da existência humana. Amor e força interior são, por outro lado, de acordo com Marcuse, apenas ideologias. Seu argumento é o de que na sociedade alienada contemporânea não existe qualquer amor, integridade ou força interior como uma realidade. Ele afirma que a meta do "desenvolvimento ótimo das potencialidades de uma pessoa e a realização de sua individualidade" é "essencialmente inatingível […] porque a própria civilização estabelecida, em sua estrutura mesma, a nega". Ele segue dizendo que

> Pode-se definir "personalidade" e "individualidade" em termos de suas possibilidades **dentro** da forma estabelecida de civilização, e então sua realização será, para a vasta maioria, equivalente à adaptação bem-sucedida. Ou então se as define em termos de seu conteúdo transcendente, incluindo as suas potencialidades negadas socialmente para além (e abaixo) de sua existência atual: neste caso, a sua realização implicaria a transgressão para além

> da forma estabelecida de civilização e rumo a modos radicalmente novos de "personalidade" e "individualidade", incompatíveis com aqueles prevalecentes. Hoje, isso significaria "curar" o paciente para tornar-se um rebelde ou (o que significa a mesma coisa) um mártir. O conceito revisionista vacila entre as duas definições. Fromm reaviva todos os valores da ética idealista que o tempo sancionou, como se ninguém jamais tivesse demonstrado suas características repressivas e conformistas. Ele fala da realização produtiva da personalidade, do cuidado, da responsabilidade e do respeito pelos semelhantes, do amor produtivo e da felicidade, como se o homem pudesse de fato praticar tudo isso e ainda permanecer são e cheio de "bem-estar" em uma sociedade que o próprio Fromm descreve como de alienação total, dominada pelas relações mercadológicas [*commodity relations of the 'market'*].

O que Marcuse está dizendo aqui é que qualquer pessoa que tenha integridade e seja capaz de amor e felicidade, na sociedade capitalista dos dias de hoje, deve tornar-se, ou um mártir, ou insana. Ele mesmo faz reservas mínimas ao falar dessas metas como "essencialmente" inatingíveis, e de sua realização como equivalente à adaptação para a "grande maioria", mas ele não presta atenção nenhuma a essas qualificações importantes. Eu deixo muito claro em minha própria descrição do caráter produtivo que ele é raro em uma sociedade alienada e que ele está em oposição à orientação mercantil, que é a regra. Eu analiso a orientação produtiva como sendo uma [orientação] que transcende o padrão prevalecente, e apenas uma leitura enviesada pode ignorar o fato de que eu enfatizo repetidas vezes que felicidade e amor, tal como eu os defino, não são as mesmas virtudes que aquelas que se denominam amor e felicidade em uma sociedade alienada. Mas tudo isso é muito diferente de dizer que apenas um mártir ou um psicótico pode ter integridade ou amor hoje.

É impressionante que Marcuse negligencie sua própria posição dialética ao ponto de traçar uma imagem em preto e

branco, e que se esqueça de que a sociedade alienada já desenvolve em si mesma os elementos que a contradizem. Equacionar um rebelde a um mártir na sociedade ocidental capitalista é bem pouco realista, a não ser que alguém seja tão profundamente conformista que ser um rebelde signifique para ele ser um mártir. Se Marcuse estivesse certo, então de fato nós teríamos de chegar à conclusão de que não há espaço algum para amor e felicidade na sociedade capitalista. A única diferença entre o homem médio e o "pensador radical", então, é que o homem médio é um autômato oportunista sem saber disso, enquanto o pensador radical também o é, mas sabendo-o. Na teoria de Marcuse, obviamente a desumanização do homem tem que alcançar a completude, e depois – apenas depois – a liberação pode suceder. Qualquer um que estude as condições para a felicidade e o amor está, de acordo com Marcuse, traindo o pensamento radical. Qualquer um que tente ajudar a si mesmo e aos outros a realizar em alguma medida esses traços – salvo [que seja] um mártir ou um tolo – é uma companhia para o Reverendo [Norman Vincent] Peale. Eu acredito, ao contrário, que estudar as condições para o amor e para a integridade significa descobrir as razões para seu fracasso na sociedade capitalista; que a análise do amor é crítica social; que a tentativa de praticar essas virtudes equivale ao ato de rebelião mais vital. Infelizmente, essa não é apenas uma questão acadêmica. A negligência do fator humano, e a insensibilidade a qualidades morais em figuras políticas, que era tão aparente na atitude de Lenin, é uma das razões para a vitória do stalinismo. O stalinismo é a realização do socialismo, com a exceção de seus objetivos humanos. Como qualquer aperfeiçoamento da situação humana dependerá da mudança simultânea nas esferas econômica, política e caracterológica humana, nenhuma teoria que assuma uma atitude niilista frente ao homem pode ser radical.

Eu concordo com Marcuse: a sociedade capitalista contemporânea é uma sociedade de alienação. Por isso, é uma sociedade em que os objetivos de vida humanistas – os de felicidade e individualidade – raramente se realizam. (Em **Psicanálise da sociedade contemporânea** [**The sane society**], que acabou de ser publicado, eu lido com os efeitos da alienação sobre

o indivíduo). Mas eu discordo completamente da visão de que, em consequência disso, essas qualidades não existem em ninguém; de que analisar sua natureza e as condições para seu desenvolvimento é ideológico, e de que o encorajamento de sua prática significa pregar adaptação. A posição de Marcuse é um exemplo de niilismo humano disfarçado como radicalismo.

Uma réplica a Erich Fromm[113]

Herbert Marcuse

Na tentativa de refutar o argumento de meu artigo "As implicações sociais do 'revisionismo' freudiano" (**Dissent**, verão de 1955), Erich Fromm construiu uma tese que eu não afirmei.[114] Embora sua interpretação equivocada possa dever-se em grande medida ao fato de que meu livro, **Eros e civilização**, ao qual o artigo referia-se especificamente, ainda não havia sido publicado, eu sinto que algumas correções são devidas.

1. Fromm atribui a Freud, ou à minha reafirmação da teoria freudiana, as seguintes noções:

a) a de que felicidade é satisfação do instinto sexual, "especificamente do desejo de livre acesso a todas as fêmeas disponíveis";

---

[113] Tradução de Matheus Romanetto. Com a permissão do executor testamentário do Patrimônio Literário de Herbert Marcuse, Peter Marcuse - cuja permissão se exige para qualquer publicação futura. Material suplementar produzido a partir de obras de Herbert Marcuse não antes publicadas, muito do que agora se encontra nos Arquivos da Universidade Goethe de Frankfurt am Main, está sendo publicado pela Editora Routledge, da Inglaterra, em uma série de seus volumes editada por Douglas Kellner, bem como em uma série alemã editada por Peter-Erwin Jansen e publicada pela Editora zu Klampen, da Alemanha. Todos os direitos para publicações futuras são retidos pelo Patrimônio. [*With permission of the Literary Estate of Herbert Marcuse, Peter Marcuse, Executor, whose permission is required for any further publication. Supplementary material from previously unpublished work of Herbert Marcuse, much now in the Archives of the Goethe University in Frankfurt/Main, is being published by Routledge Publishers, England, in a six-volume series edited by Douglas Kellner, and in a German series edited by Peter-Erwin Jansen published by zu Klampen Verlag, Germany. All rights to further publication are retained by the Estate.*]

[114] [O texto dá aqui a referência bibliográfica do texto de Fromm, que não reproduzimos por julgar supérflua].

b) a de que o amor é em sua "essência", ou é "idêntico a", desejo sexual; e

c) as de que o homem tem um "desejo inerente por satisfação sexual ilimitada" e de que "a emancipação do homem reside na satisfação completa e sem restrições de seu desejo sexual".

Longe de identificar felicidade com "satisfação sem restrições" do desejo sexual, Freud sustentou que a "irrestrita liberdade sexual" resulta "desde o início" em uma falta de satisfação plena, e que o "valor" das necessidades eróticas "cai instantaneamente, tão logo a satisfação se torna prontamente acessível". Ele considerou a "estranha possibilidade" de que "algo na **natureza** do instinto sexual não seja favorável ao alcance da plena satisfação".[115]

Freud não definiu a "essência" do amor como desejo sexual, mas como a inibição e sublimação do desejo sexual pela ternura e pela afeição, e ele viu nessa "fusão" uma das maiores conquistas da civilização. Consequentemente, Freud não poderia ter a "ideia" (e tampouco eu a tive) de que "a emancipação do homem reside na satisfação completa e sem restrições de seu desejo sexual" (embora eu não concorde com Fromm [quando afirma] que essa ideia é parte do "cimento que une os homens na fase atual do capitalismo").

2. Freud de fato reconheceu, entretanto, que mesmo os mais elevados valores da civilização, à medida que contêm sexualidade inibida e desviada na meta, inevitavelmente pressupõem e perpetuam a não-liberdade e a supressão. Fromm conclui que Freud não deixa esperança para "nenhuma melhoria fundamental da sociedade" e que a sua teoria não é uma "crítica radical da sociedade alienada" porque ela considera a "alienação" como o pré-requisito necessário de toda civilização. Além disso, Fromm enfatiza que Freud não ofereceu uma crítica da "estrutura socioeconômica" da sociedade contemporânea. Neste ponto, eu

[115] **Collected papers, vol. IV,** *loc. cit.*, p. 213-4.; negrito acrescentado por Marcuse. [Edição brasileira: Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa, *loc. cit.*, p. 359-60. Edição alemã: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens, *loc. cit.*, p. 88-9.]

concordo, e eu não o afirmei. Na primeira página de meu artigo, eu enfatizei o grau em que a psicanálise "estava ainda comprometida com a sociedade cujos segredos ela revelava". Quando eu falei das implicações críticas radicais da teoria freudiana, eu me referi àqueles aspectos seus que elucidam a profundidade dos controles repressivos sobre a "natureza" do homem – controles que a sociedade contemporânea partilha com as formas históricas precedentes de civilização repressiva.

Isso pode não ser suficiente, mas parece-me muito mais crítico do que acusar alguns aspectos secundários e "excessos" de "alienação", enquanto se preservam e até mesmo se fortalecem as suas raízes. Fromm, que acusa Freud de não criticar o capitalismo, escreve: a alienação do trabalhador em relação a seu trabalho

> só pode ser eliminada se ele não for empregado pelo capital, se ele não for o objeto de comando, mas se ele se tornar um **sujeito responsável que emprega o capital**. O ponto principal não é, aqui, **a propriedade dos meios de produção**, mas **a participação na gerência e na tomada de decisões.**[116]

Ele pensa que o princípio de coadministração significa uma "séria restrição" dos direitos de propriedade. O proprietário ou os proprietários têm direito a uma taxa de lucro razoável sobre o seu investimento de capital, mas não ao "comando irrestrito sobre os homens que o seu capital pode contratar".[117] Terá o empresário, que emprega o trabalho assalariado livre, alguma vez **tido** [de fato] tal "comando irrestrito"?

Fromm vê na "participação dos trabalhadores" um meio para "humanizar" o trabalho, para estabelecer uma relação "significativa" entre o trabalhador, seu trabalho e seus

---

[116] **The sane society**. New York: Rinehart and Co., 1955, p. 323, itálicos de Fromm. [Edição brasileira: **Psicanálise da sociedade contemporânea**, *loc. cit.*, p. 310-11. Marcuse dá o título do livro sem acrescentar a edição.]

[117] *Ibid.*, p. 324 [Edição brasileira: *Ibid.*, p. 312.]

companheiros, e ele cita o caso de "uma das sete maiores fábricas de relógios" na França, onde um tipo de trabalho comunitário foi realizado.[118] Os próprios trabalhadores elaboraram um "decálogo", que inclui, em acréscimo a alguns dos Dez Mandamentos: "tu deverás ganhar teu pão com o suor de teu rosto". Se são esses os elementos que "contradizem" a alienação, então meu argumento contra Fromm de fato colapsa em um ponto decisivo.

3. Fromm expressa "espanto" [com o fato de que] eu deveria cometer o erro de denominar radical uma teoria (a teoria dos instintos de Freud) que está "inteiramente no mesmo espírito do que a do materialismo burguês do século XIX". O que têm Eros (para o qual Freud faz referência – e não acidentalmente – a Platão) e o Instinto de Morte, o que têm o Princípio do Nirvana e "a natureza conservadora comum dos instintos" a ver com o materialismo burguês do século XIX? Essa é a dimensão profunda última da teoria freudiana sobre a qual o meu argumento baseou-se e é essa dimensão de profundidade que Fromm descarta (com Horney e Sullivan). Essa mutilação, juntamente à redução da teoria da libido, exigiu a regressão da psicanálise revisionista à psicologia da consciência pré-freudiana. Fromm protesta e demanda evidências. Praticamente todas as páginas de todos os livros que ele escreveu desde **O medo à liberdade** [**Escape from freedom**] são evidência. Caso eu precise mencionar questões específicas: tomemos sua reinterpretação do complexo de Édipo, ou sua análise das neuroses em termos de um "problema moral". A redução revisionista exige também o deslocamento de ênfase da psique pré-individual à "personalidade madura". Novamente, Fromm protesta e aponta o fato de que o trabalho de Sullivan está quase totalmente voltado ao "desenvolvimento da infância", e que em sua própria psicologia, "o caráter de uma pessoa é predominantemente determinado por sua situação na infância". Mas o desenvolvimento infantil pertence ao domínio de toda psicologia da consciência, de todo especialista em relações humanas, e o tratamento que Sullivan lhe

[118] [Trata-se da "*Communauté Boimondau*", que foi fundada por Marcel Barbu, e permaneceu organizada entre 1941 e 1971 na França.]

concede, em minha opinião, não é essencialmente diferente de suas apresentações mais antigas ao nível superficial das "relações interpessoais". A análise do próprio Fromm dos estágios iniciais do desenvolvimento do caráter foi crescentemente purificada das forças instintuais explosivas ligadas à "herança arcaica" do homem e à luta mortal contra a supressão. Revelar as implicações dessa luta (e portanto as condições reais para a "emancipação do homem") foi a grande preocupação da psicologia profunda de Freud. Ela não se conserva [simplesmente] ao se prestar atenção ao "conflito entre aspirações inconscientes e conscientes", [mas] depende [também] do conteúdo e da dinâmica do inconsciente.

4. Fromm acusa-me de negligenciar o "fator humano" e de "insensibilidade às qualidades morais". Ele afirma como sendo minha "tese" que "qualquer um que estude as condições para a felicidade e o amor está traindo o pensamento radical". Minha tese é, ao contrário, que Fromm (e os demais revisionistas) **não** estudam realmente as condições para "a felicidade e o amor". Eu digo explicitamente em meu artigo (p. 22) que não são esses valores que são espúrios, "mas [sim] o contexto em que eles são definidos e proclamados". Eles são definidos por Fromm em termos de pensamento positivo, que deixa o negativo onde está – predominando sobre a existência humana. Fromm sustenta que seu conceito de "amor produtivo" rejeita a adaptação a uma "sociedade alienada". É precisamente isso que eu questiono; eu penso que seus conceitos partilham da alienação. As sugestões práticas que ele fornece como a "via para a sanidade" em seu novo livro (uma delas foi citada acima) são, em minha opinião, um exemplo perfeito de como propostas para um funcionamento mais suave da sociedade estabelecida podem ser confundidas com as noções que transcendem essa sociedade. Não há nada de errado com psicologia industrial e administração científica melhores e em maior quantidade, mas há algo tremendamente errado em apresentá-las como humanismo não-conformista. Fromm lembra-me de que "a sociedade alienada desenvolve em si mesma os elementos que a contradizem". Ela o faz, mas eu discordo de Fromm acerca de onde estão esses elementos, e quais

são eles: muito do que ele denomina alienação é para mim a força que supera a alienação, e o que ele denomina o positivo é para mim ainda o negativo. "Niilismo", como a acusação de condições desumanas, pode ser uma atitude verdadeiramente humanista – parte da Grande Recusa em jogar o jogo, a comprometer-se com o mau "positivo". Nesse sentido, eu aceito a designação de Fromm de minha posição como "niilismo humano".

Uma tréplica[119]

Erich Fromm

Eu não julgaria necessário gastar a paciência dos leitores da **Dissent** com uma tréplica à réplica [que] Marcuse [dirigiu] a mim, se fosse apenas para responder ao seu argumento ou sua interpretação adicional de **Psicanálise da sociedade contemporânea** [**The sane society**]. Quanto àquele argumento, ele não acrescenta muito ao seu artigo original. Quanto a esta interpretação, eu deverei deixar que qualquer leitor de **Psicanálise da sociedade contemporânea** julgue se o livro toma o partido da "psicologia industrial e administração científica melhores e em maior quantidade".

Eu desejo de fato responder Marcuse, entretanto, com respeito à sua interpretação de Freud, já que os trabalhos desse autor, especialmente o artigo ao qual Marcuse se refere, não são tão facilmente acessíveis à maioria dos leitores.

Marcuse diz que é errôneo atribuir a Freud a visão:

a) de que felicidade é satisfação do instinto sexual,

b) de que amor é em sua essência desejo sexual, e

c) de que o homem tem um desejo inerente por satisfação sexual ilimitada.

Até aqui, Marcuse. Agora, Freud:

ad a) "O homem, tendo descoberto pela experiência que o amor sexual (genital) proporcionava a ele sua maior satisfação, de modo que ele **se tornou para ele de fato um protótipo para toda a felicidade**, deve ter sido impelido a partir de então a continuar a procurar sua felicidade na trilha das relações sexuais, **a fazer do erotismo genital o ponto central de sua vida**".[120] Cf. também

---

[119] Tradução de Matheus Romanetto. *Copyright c 1956 by Erich Fromm; Copyright c 2019 by Erich Fromm Estate (fromm-estate@fromm-online.com).*

[120] **Civilization and its discontents**, *loc. cit.*, p. 69, itálicos meus. [Edição bra-

a afirmação de Freud de que o homem primitivo "não conhecia quaisquer restrições aos instintos", de que podia gozar sua felicidade mais do que o homem civilizado, mas devido à agressão mútua, não por muito tempo.[121]

ad b) "O amor com uma meta inibida foi, na origem, amor plenamente sensual, **e na mente inconsciente dos homens ainda o é"**.[122]

ad c) "Suponha-se que os direitos pessoais aos bens materiais sejam eliminados; [então] subsistem ainda prerrogativas n[o âmbito d]as relações sexuais, que devem trazer à tona o mais forte rancor e a mais violenta inimizade entre homens e mulheres que, de outro modo, são iguais".[123]

Todas essas citações são retiradas daquele trabalho de Freud, publicado pela primeira vez em 1930, que lida de maneira mais completa e direta com o problema do sexo, da felicidade e da sociedade. Marcuse, em sua resposta, ignora esse livro completamente, e cita o artigo de Freud "Sobre a mais comum

---

sileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 64. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 460. A versão brasileira suprime ''*Erfahrung*'', que aparece em inglês como ''*experience*'' (experiência). ''*Mensch*'' torna-se ''indivíduo'' em português, e ''*man*'' (homem) em inglês. De ''*Befriedigungserlebnisse*'' a tradução brasileira aproxima-se de uma versão mais literal com ''vivências de satisfação'', enquanto o inglês diz apenas ''*satisfaction*'' (satisfação). Finalmente, ''*Glücksbefriedigung*''- literalmente, satisfação da felicidade - torna-se ''satisfação vital'' em português, e mais simplesmente ''*happiness*'' (felicidade) em inglês.]

[121] Cf. **Civilization and its discontents**, *loc. cit.*, p. 91-2. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 82. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 474.]

[122] **Civilization and its discontents**, *loc. cit.*, p. 71, itálicos meus. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 66. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 462. O que, no inglês de Fromm, aparece como ''a mente inconsciente dos homens'' é, no original, alemão ''*Unbewußten des Menschen*" – inconsciente do ser humano.]

[123] Cf. **Civilization and its discontents**, p. 89. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 80. O original encontra-se já citado anteriormente.]

depreciação na vida amorosa", publicado pela primeira vez em 1912. É verdade que Freud escreve nesse artigo que "a importância de um desejo instintual é aumentada mentalmente com a sua frustração", e "eu acho que devemos considerar a possibilidade de que algo na natureza do próprio instinto sexual seja desfavorável à conquista da gratificação absoluta".[124] Infelizmente, Marcuse deixa de mencionar duas coisas: primeiro, que no parágrafo final do mesmo artigo, Freud afirma sua tese da incompatibilidade básica entre instinto sexual e as demandas da cultura, precisamente como eu descrevi em minha réplica a Marcuse. Freud afirma que porque a cultura impede que o homem obtenha prazer sexual plenamente satisfatório, ele põe sua energia a outros usos – isto é, a usos culturais. Quanto à afirmação de Freud de que há algo na natureza do instinto sexual que é desfavorável à conquista da satisfação sexual, Marcuse omite o que Freud quis dizer com isso, embora Freud seja muito claro quanto a isso no artigo de 1912, e especialmente em **O mal-estar na civilização**, em uma nota de rodapé na página 78 [ed. brasileira: p. 72]. A ideia de Freud é que a satisfação plena do instinto sexual é possível apenas se seus componentes sádicos e coprofílicos forem satisfeitos. Isso não é possível no amor matrimonial, porque um homem que respeita sua esposa necessariamente tem que frustrar esses desejos; mas – afirma Freud em **O mal-estar na civilização** –, a frustração desses desejos é necessária até mesmo nos primórdios da cultura, "como consequência da adoção da postura ereta pelo homem e da depreciação do sentido do olfato".[125] Nessa visão, a repressão da satisfação sexual plena, e portanto a frustração da felicidade, já é

[124] [Edição brasileira: Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (contribuições à psicologia do amor II), *loc. cit.*, p. 360. Fromm não fornece a página das citações. O original encontra-se citado já anteriormente, acrescentando-se também agora o seguinte trecho: ''*die psychische Bedeutung eines Triebes mit seiner Versagung steigt*''. A versão inglesa traduz ''*Trieb*", geralmente apenas "instinto", por "*instinctual desire*", desejo instintual.]

[125] [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**, *loc. cit.*, p. 70. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, *loc. cit.*, p. 466.]

exigida pelos começos mais rudimentares da civilização humana. Pode-se ver que essa opinião de Freud aponta na mesma direção que eu tinha indicado. A tese de Freud é a de que o homem primitivo goza de um montante maior de felicidade do que o homem civilizado, porque ele ainda não está sujeito a tanta repressão sexual quanto esse último, mas que mesmo nos primórdios mais remotos da existência humana, já havia necessidade de um certo montante de repressão sexual que prevenia o homem de atingir a felicidade completa. O ponto de Freud **não** é duvidar de que a satisfação genital seja a fonte da felicidade, mas [sim indicar] que o homem nunca pode ser tão feliz, pois qualquer tipo de civilização o força a frustrar a satisfação plena de seus desejos genitais, especialmente os componentes sádicos e coprofílicos.

Referências bibliográficas

1. Fontes primárias

MARCUSE, H. The social implications of Freudian 'revisionism'. **Dissent**: a quarterly of socialist opinion, v. 2, n. 3, 1955, pp. 221-240

MARCUSE, H. Epilogue: critique of Neo-Freudian revisionism. in: **Eros and civilization***:* a philosophical inquiry into Freud. Boston: Beacon Press, 1974. [Edição brasileira: **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Rio de Janeiro: LTC, 1999.]

FROMM, E. The human implications of instinctivistic 'radicalism': a reply to Herbert Marcuse. **Dissent**: a quarterly of socialist opinion, v. 2, n. 4, 1955, pp. 342-349.

MARCUSE, H. A reply to Erich Fromm. **Dissent**: a quarterly of socialist opinion, v. 3, n. 1, 1956, pp. 79-81.

FROMM, E. A counter-rebuttal. **Dissent**: a quarterly of socialist opinion, v. 3, n. 1, 1956, pp. 81-83.

2. Citações de Fromm e Marcuse

BEAGLEHOLE, E. Interpersonal theory and social psychology. in: Patrick Mullahy (ed.), **A study in interpersonal relations.** New York: Hermitage Press, 1950.

BREUER, J; FREUD, S. **Studies in hysteria**. New York: Nervous and Mental Disease Monograph no. 61, 1936 [1895]. [Edição brasileira: **Estudos sobre histeria**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Edição alemã: **Studien über Hysterie**. in: **Gesammelte Werke, Band I**. London: Imago Publishing, 1952.]

FREUD, S. The most prevalent form of degradation in erotic life. in: **Collected papers, vol. IV.** London: Hogarth Press, 1950 [1912]. [Edição brasileira: Sobre a mais comum depreciação na vida amorosa (contribuições à vida amorosa II). in: **Obras completas, volume 9**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. Edição alemã: Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebeslebens. in: **Gesammelte Werke**, **Band VIII**. London: Imago Publishing, 1955.]

FREUD, S. **A general introduction to psyschoanalysis**. New York: Garden City Publishing Co., 1943 [1916-17]. [Edição brasileira: **Conferências introdutórias à psicanálise**. in: **Obras completas, volume 13**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.]

FREUD, S. The loss of reality in neurosis and psychosis. in: **Collected papers, vol. II**. London: Hogarth Press, 1950 [1924]. [Edição brasileira: A perda da realidade na neurose e na psicose. in: **Obras completas, volume 16**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Edição alemã: Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. in: **Gesammelte Werke, Band XIII.** London: Imago Publishing, 1940.]

FREUD, S. **Civilization and its discontents.** London: Hogarth Press, 1949 [1929-30]. [Edição brasileira: **O mal-estar na civilização**. in: **Obras completas, volume 18**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. Edição alemã: **Das Unbehagen in der Kultur**, in: **Gesammelte Werke, Band XIV.** Londres: Imago Publishing, 1955.]

FREUD, S. **New introductory lectures**. New York: W. W. Norton, 1933. [Edição brasileira: **Novas conferências introdutórias à psicanálise**. in: **Obras completas, volume 18**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.]

FROMM, E. Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie. **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. I, 1932. [Edição brasileira: Método e função de uma psicologia social analítica. in: **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.]

FROMM, E. Das sozialpsychologische Bedeutung der Mutterrechtstheorie. **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. III, 1934. [Edição brasileira: A teoria do direito materno e sua relevância para a psicologia social. in: **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.]

FROMM, E. Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie. **Zeitschrift für Sozialforschung**, v. IV, 1935.

FROMM, E. **Escape from freedom**, New York: Rinehart and Co., 1941. [Edição brasileira: **O medo à liberdade**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.]

FROMM, E. **Man for himself**. New York: Rinehart and Co., 1947. [Edição brasileira: **Análise do homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores.]

FROMM, E. **Psychoanalysis and religion**, New Haven: Yale University Press 1950. [Edição brasileira: **Psicanálise e religião**. Rio de Janeiro: Livro Íbero-Americano Ltda, 1959.]

FROMM, E. **The forgotten language**. New York: Rinehart, 1951. [Edição brasiileira: **A linguagem esquecida**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.]

FROMM, E. **The sane society**. New York: Rinehart and Co., 1955. [Edição brasileira: **Psicanálise da sociedade contemporânea**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.]

GLOVER, E. **Freud or Jung.** New York: W. W. Norton, 1950.

HORNEY, K. **The neurotic personality of our time**. New York: W. W. Norton and Co., 1937. [Edição brasileira: **A personalidade neurótica de nosso tempo**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1959.]

HORNEY, K. **New ways in psychoanalysis**. New York: W. W. Norton, 1939 [Edição brasileira: **Novos rumos na psicanálise**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A., 1966.]

HUXLEY, A. **Brave new world.** London: The Vanguard Library, 1952 [1932]. [Edição brasileira: **Admirável mundo novo**. São Paulo: Globo, 2014.]

LYND, H. Resenha de "Concepts of Modern Psychiatry", de H. S. Sullivan. **The Nation**, 15 de janeiro de 1949**.**

MULLAHY, P. Introduction. **A study of interpersonal relations**. New York: Hermitage Press, 1950 [1949].

REICH, W. **Einbruch der Sexualmoral**: zur Geschichte der sexuellen Ökonomie. Kopenhagen: Verlag für Sexualpolitik, 1935 [1931]. [Edição portuguesa: **A irrupção da moral sexual repressiva**. Porto: Escorpião, 1974.]

SULLIVAN, H. **Conceptions of modern psychiatry**. Washington: William Alanson White Psychiatric Foundation, 1947.

SULLIVAN, H. **The interpersonal theory of psychiatry.** New York: W. W. Norton and Co., 1953.

THOMPSON, C. **Psychoanalysis:** evolution and development. New York: Hermitage House, Inc., 1951 [1950]. [Edição brasileira: **Evolução da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.]

3. Comentários da tradução

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. in: **Obras completas, volume 17.** São Paulo: Companhia das Letras, 2014 [1927].

FROMM, E. **The revolution of hope**: toward a humanized technology. New York: Bantam Books, 1968. [Edição brasileira: **A revolução da esperança**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.]

FROMM, E. **Marx's concept of man**. New York: Bloomsbury, 2013 [1961]. [Edição brasileira: **Conceito marxista de homem**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.]

FROMM, E. The crisis of psychoanalysis. in: **The crisis of psychoanalysis**: essays on Freud, Marx, and social psychology. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1970. [Edição brasileira: **A crise da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.]

FROMM, E. **The anatomy of human destructiveness**. New York: Henry Holt and Co., 1992 [1973]. [Edição brasileira: **A anatomia da destrutividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.]

FROMM, E. The alleged radicalism of Herbert Marcuse. in: **The revision of psychoanalysis**. Boulder: Westview Press, 1990. [Edição brasileira: O suposto radicalismo de Herbert Marcuse. in: **A descoberta do inconsciente social**: contribuição ao redirecionamento da psicanálise. São Paulo: Editora Manole Ltda., 1992.]

JONES, E. **The life and work of Sigmund Freud**. New York: Basic Books, 1981 [1953-7]. [Edição brasileira: **A vida e a obra de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, 1989. 3 volumes.]

MARCUSE, H. Theory and therapy in Freud. in: **Collected papers, vol. 5**. New York: Routledge, 2011 [1957]. [Edição brasileira: Teoria e terapia em Freud. **Educação e filosofia**, v. 32, n. 64.]

MARCUSE, H. The obsolescence of psychoanalysis. in: **Collected papers, vol. 5**. New York: Routledge, 2011 [1963]. [Edição brasileira: A obsolescência da psicanálise. in: **Cultura e sociedade, vol. 2**. São Paulo: Paz e Terra, 1989.]

MARCUSE, H. **One-dimensional man**. Routledge, 2006 [1964]. [Edição brasileira: **O homem unidimensional**. São Paulo: Edipro, 2015.]

MENNINGER, K. **Man against himself**. New York: Harcourt, Brace & World, Inc., 1938. [Edição brasileira: **Eros e Tanatos:** o homem contra si próprio. São Paulo: Ibrasa, 1970.]

PEALE, N. **The power of positive thinking**. New York: Simon and Schuster, 2005 [1952]. [Edição brasileira: **O poder do pensamento positivo**. São Paulo: Cultrix, 2016.]

4. História e desdobramentos do debate Fromm-Marcuse

ADORNO, T. A psicanálise revisada. in: **Ensaios de psicologia social e psicanálise**. São Paulo: Editora Unesp, 2015. [Edição alemã: Das revidierte Psychoanalyse. **Gesammelte Schriften, Band 8.1**. Frankfurt: Surkhamp Verlag, 2003.]

ADORNO, T. Social science and sociological tendencies in psychoanalysis. in: W. Bock. **Dialektische Psychologie**: Adornos Rezeption der Pscyhoanalyse. Berlin: Springer, 2018.

BURSTON, D. Oedipus, instinct, and the unconscious in the Fromm-Marcuse debate. in: **The legacy of Erich Fromm**. London: Harvard Universtiy Press, 1991.

BUZBY, Amy. New foundations for resistance: the Marcuse-Fromm debate revisited. in: **Subterranean politics and Freud's legacy**. New York: Palgrave Macmillan.

DUNCAN, C. **Love and its refusal**: love, historical memory, and the meaning of perversion in the Fromm-Marcuse feud. Tese de mestrado, Austin, University of Texas, 2013.

JACOBY, R. **Social amnesia**: a critique of contemporary psychology from Adler to Laing. New York: Transaction Publishers, 1997. [Edição brasileira: **Amnésia social**: uma crítica da psicologia conformista, de Adler a Laing. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.]

KELLNER, D.; PIERCE, C.; LEWIS, T. Introduction: Hebert Marcuse, philosphy, psychoanalysis, and emancipation. in:

Herbert Marcuse. **Collected papers, vol. 5**. New York: Routledge, 2011. Veja-se também o comentário dos editores na página 101.

McLAUGHLIN, N. The Fromm-Marcuse debate and the future of critical theory. in: **The Palgrave handbook of critical theory**. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

RICKERT, J. The Fromm-Marcuse debate revisited. **Theory and society**, v. 15, n. 3, 1986, pp. 351-400.