

CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 26 • n. 01 • jan. - jun. 2021

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-USP
São Paulo - SP

Indexado por:

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the Social
Sciences)

Diadorim

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.revistas.usp.br/filosofiaalema www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

Editor Responsável pelo número: Luiz Repa

Comissão Editorial

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Leonardo Rennó Santos, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Brito, Rúrion Soares Melo, Simone Fernandes, Yara Frateschi

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves (UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG)

Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandes

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Paulo Martins

Vice-diretora: Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia

Chefe: Oliver Tolle

Vice-chefe: Luiz Sérgio Repa

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso

Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 26; n. 01 - jan.-jun. 2021

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial	9
Artigos	
O fundacionalismo de Thomas Reid VINÍCIUS FRANÇA FREITAS	13
Kripke's metaphysical necessity: a Kantian perspective EDIOVANI ANTÔNIO GABOARDI	33
Engels e a dialética hegeliana: sistema, método, ciência e efetividade VITOR BARTOLETTI SARTORI	49
Resenhas	
Un Kant contemporáneo y necesario. Resenha de <i>Voluntad omnilateral y finitud de la tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant</i> , de Macarena Marey MARCOS TRAVAGLIA	65
A filosofia única de Max Stirner e sua recepção após a MEGA ² I/5. Resenha de <i>All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner</i> , de Jacob Blumenfeld OLAVO XIMENES	73

Sumário

Traduções

Notas sobre o conflito social hoje. A partir de dois seminários THEODOR ADORNO E URSULA JAERISCH Tradução de Yasmin Afshar Precedido da apresentação "Agressão e riso num mundo em decomposição", de Yasmin Afshar	79
Em defesa do universalismo – mais uma vez! Uma resposta aos críticos de <i>Situando o Self</i> SEYLA BENHABIB Tradução de Renata Romolo Brito Precedido de uma apresentação de Renata Romolo Brito	109
Sobre a sociologia das relações de classe MAX HORKHEIMER Tradução de Simone Fernandes Precedido da apresentação "Os fragmentos de uma teoria de <i>rackets</i> e a <i>Dialética do esclarecimento</i> ", de Simone Fernandes	127
Entrevista	
Interregno estadunidense. Entrevista de Nancy Fraser a Alessandra Spano, originalmente publicada em abril de 2021 Tradução de Nicole Herscovici	165
Sumário em inglês	175

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.

Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de Revistas da USP, apresenta o volume 26, número 01 de 2021, com contribuições de natureza diversa, entre artigos, traduções, resenhas e uma entrevista, todas elas avaliadas por análise cega de pares.

Em “O fundacionalismo de Thomas Reid”, Vinícius França Freitas investiga em que medida Thomas Reid está comprometido com uma teoria fundacionalista da justificação epistêmica, apontando que o seu fundacionalismo não se aplica a todos os âmbitos do conhecimento, como é o caso da política, e apresentando objeções a interpretações segundo as quais Reid é um antifundacionalista, um coerentista, ou um fundarentista.

Em “Kripke’s metaphysical necessity: a Kantian perspective”, Ediovani Gaboardi analisa o conceito de necessidade em *Naming and Necessity*, de Kripke, considerando a distinção entre necessidade metafísica e necessidade epistemológica e como, em Kripke, a epistemologia se torna uma investigação psicológica sobre o conhecimento individual. Discute-se, a partir daí, as dificuldades desta posição sob uma perspectiva kantiana.

Vitor Sartori, em “Engels e a dialética hegeliana: sistema, método, ciência e efetividade”, discute a posição de Engels quanto à ciência e à dialética, procurando demonstrar que há certa tensão em seu pensamento na oposição entre seu modo de pesquisa e exposição.

Editorial

O livro *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant*, de Macarena Marey, foi resenhado por Marcos Travaglia, ao passo que *All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner*, de Jacob Blumenfeld, foi resenhado por Olavo Ximenes.

“Notas sobre o conflito social hoje”, de Theodor W. Adorno e Ursula Jaerisch, é uma tradução de Yasmin Afshar, que também faz uma apresentação do texto.

Renata Romolo Brito traduz e apresenta “Em defesa do universalismo - mais uma vez! Uma resposta aos críticos de Situando o Self”, de Seyla Benhabib.

“Sobre a sociologia das relações de classe”, de Max Horkheimer, é traduzido e apresentado por Simone Fernandes.

“Interregno estadunidense”, entrevista com Nancy Fraser realizada em 9 de abril de 2021, é publicada em português com tradução de Nicole Herscovici.

Por fim, mesmo em tempos tão difíceis como estes, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os *Cadernos* pretendem estimular e aprofundar.

O fundacionalismo de Thomas Reid

The foundationalism of Thomas Reid

Vinícius França Freitas*

ffvinicius@yahoo.com.br

(Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

Resumo: O objetivo do artigo é discutir em que medida Thomas Reid está comprometido com uma teoria fundacionalista da justificação epistêmica. Para tal, apresentam-se duas discussões. Em primeiro lugar, argumenta-se que apesar de ser um fundacionalista em geral, Reid não o é em relação a todos os âmbitos do conhecimento - como é o caso da política. Para compreender essa hipótese, distingue-se sua concepção axiomática de ciência de sua visão fundacionalista da estrutura do conhecimento. Em segundo lugar, apresentam-se objeções às interpretações que pretendem que Reid é um antifundacionalista, um coerentista, ou um fundarentista.

Palavras-chave: epistemologia; filosofia da ciência; fundacionalismo; Thomas Reid.

Abstract: The paper aims to discuss in what measure Thomas Reid is committed to a foundationalist theory of epistemic justification. Two discussions are presented. First, it is argued that Reid is in general a foundationalist, but not in all fields of knowledge - this is the case of politics. To understand this hypothesis, it is presented a distinction between Reid's axiomatic conception of science and his foundationalist view of the structure of knowledge. Secondly, the paper presents some objections to those interpretations which intend to hold that Reid is an anti-foundationalist, a coherentist, or a foundherentist.

Keywords: epistemology; philosophy of science; foundationalism; Thomas Reid.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p13-32>

O artigo empreende a discussão de um ponto específico do pensamento de Thomas Reid (1710-1796), a saber, sua compreensão fundacionalista do modo como se estrutura o conhecimento humano. Tenho dois objetivos ao empreender essa discussão. Na primeira seção, pretendo defender que Reid é, “em geral”, um fundacionalista. Autores como, por exemplo, Philip de Bary (2002) e John Greco (2004) argumentam em favor dessa possibilidade de interpretação. Contudo, diferentemente de ambos, defendo que Reid não é fundacionalista em relação a

* Residente pós-doutoral (PNPD / CAPES) na Universidade Federal de Minas Gerais. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Agradeço a Carlota Salgadinho Ferreira pelos valiosos comentários à primeira versão desse trabalho.

todos os campos do saber. Por exemplo, o filósofo apresenta compromissos com essa teoria da justificação epistêmica em relação ao conhecimento da mente humana (em filosofia da mente) e ao conhecimento moral (em filosofia moral), mas não em relação ao conhecimento político. Para defender minha hipótese, argumento que é preciso separar entre o que Reid diz em sua filosofia da ciência, mais especificamente, sua compreensão axiomática de ciência, e o que o autor diz em sua epistemologia, mais especificamente, sua compreensão fundacionalista da estrutura do conhecimento humano. Apesar de o filósofo compreender a ciência política segundo um modelo axiomático de ciência, ele não argumenta no sentido de mostrar que as principais teses de uma posição fundacionalistas estão presentes nesse campo do conhecimento. Na segunda seção, pretendo questionar três interpretações que sugerem que Reid não é fundacionalista, a saber, as interpretações antifundacionalista (de Nicholas Wolterstorff), coerentista (de Keith Lehrer e John-Cristian Smith) e fundarentista (de Gregory Poore).

Antes de me deter sobre essas discussões, esclareço que o artigo é desenvolvido a partir de passagens de *Uma investigação sobre a mente humana a partir dos princípios do senso comum* (1997),¹ dos *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* (2002),² dos *Ensaio sobre os poderes ativos do homem* (2010)³ e, por fim, da principal fonte do pensamento político de Reid, o conjunto de manuscritos sobre questões sociais e políticas reunidos em *Thomas Reid sobre sociedade e política* (2015). Tendo em vista compreender o pensamento político reidiano, sua compreensão da fundamentação da ciência política, do papel do cientista político e das fontes do conhecimento político, é preciso considerar sobretudo os manuscritos dos “Cursos de política” ministrados na Universidade de Glasgow entre os anos de 1764 e 1780.

Compreendendo a extensão dos compromissos fundacionalistas de Reid

Do ponto de vista da filosofia da ciência de Reid, todo conhecimento que se pretende científico deve ser construído segundo um modelo “axiomático” de ciência, tal qual aquele que, a seu ver, Euclides propõe no âmbito das matemáticas:⁴

1 Publicada originalmente em 1764. Doravante, apenas *Investigação*.

2 Publicada originalmente em 1785. Doravante, apenas *Poderes intelectuais*.

3 Publicada originalmente em 1788. Doravante, apenas *Poderes ativos*.

4 Sobre a contribuição de Euclides à matemática, Reid afirma: “supor que um sistema tão perfeito como aquele dos ‘Elementos’ de Euclides foi produzido por um homem apenas, sem nenhum material ou modelo precedente, seria supor que Euclides fosse mais de um homem. Tanto quanto a fraqueza do entendimento humano permite, atribuímo-lo a ele, se supormos que as invenções em geometria, feitas em um intervalo dos tempos anteriores, foram por ele não apenas levadas mais longe mas também digeridas em um sistema tão admirável que seu trabalho obscureceu tudo o que veio antes, fazendo com que tudo fosse esquecido e perdido” (Reid, 2002, pp.512-513).

Nas matemáticas, eles [os fundamentos] foram estabelecidos desde que temos livros. É somente nessa ciência que, por mais de dois mil anos desde que começou a ser cultivada, não encontramos facções, nem sistemas contrários, e dificilmente alguma disputa, ou, se há disputa, elas se encerraram tão logo as animosidades entre as partes se afastaram, nunca mais sendo revividas. A ciência, uma vez estabelecida sobre o fundamento de alguns poucos axiomas e definições, como sobre uma rocha, desenvolveu-se de século a século, de modo a se tornar a mais sublime e sólida fábrica de que a razão humana pode se orgulhar (Reid, 2002, p.457).

O conhecimento científico deve começar pelo estabelecimento de um conjunto de axiomas (particulares àquele campo do saber) a partir dos quais os raciocínios são desenvolvidos e sobre os quais todo o conhecimento (naquele campo particular de saber) é erigido. Como sugerem Haakonssen e Wood na introdução de *Thomas Reid sobre Sociedade e Política* (2015): “ele [Reid] argumenta que a característica que torna os esforços intelectuais disciplinas filosóficas, ou ‘ciências’, é uma dependência autoconsciente de um conjunto comum de ‘axiomas ou noções comuns’ na argumentação” (Haakonssen & Wood, 2015, p.XLIV).

Em defesa desse modelo científico, Reid aponta o caso de sua aplicação na filosofia natural. Os filósofos da natureza, ao determinarem os axiomas desse campo do conhecimento, trazem ganhos inestimáveis para sua ciência nos séculos XVI e XVII:

Lord Bacon primeiro delineou o único fundamento sólido sobre o qual a filosofia natural pode ser construída. Sir Isaac Newton reduziu os princípios estabelecidos por Bacon a três ou quatro axiomas que ele chamou *regulae philosophandi*. A partir desses, junto com fenômenos observados pelos sentidos, que ele também estabelece como um princípio primeiro, Newton deduz, mediante um raciocínio estrito, as proposições contidas no terceiro livro de seus *Princípios* e em sua *Ótica*. Por esses meios ele erigiu uma fábrica naqueles dois ramos da filosofia natural que não está sujeita a ser sacudida pela disputa duvidosa, permanecendo imóvel (Reid, 2002, p.457).

O modelo axiomático permite o progresso da matemática e da filosofia natural ao eliminar todos os sofismas e opiniões contraditórios do debate, conferindo-lhes estabilidade. O modelo axiomático as traz para um “estado de maturidade”. A noção de maturidade de um saber, para Reid, envolve principalmente a noção de “estabilidade” do conhecimento. Uma ciência madura é aquela cujas conclusões não são alvo de infundáveis disputas, tampouco são objeto de dúvidas frequentes. E, mais importante, o seu progresso jamais implicará a destruição de todo aquele saber já construído, de modo que ele sempre será acrescido e nunca diminuído:

A maturidade de uma ciência pode ser julgada a partir disso: quando ela contém um sistema de princípios e conclusões extraídas a partir deles que estão tão firmemente estabelecidas que, entre homens pensantes e inteligentes, não restam dúvidas ou disputas sobre elas. Assim, aqueles que vierem depois podem erigir uma superestrutura mais elevada, não devendo ser capazes de derrubar o que já está construído para começar sobre um novo fundamento (Reid, 2002, p.62).

Para além da compreensão do modelo de ciência a ser seguido nas investigações filosóficas, Reid também apresenta, do ponto de vista de sua epistemologia, uma compreensão fundacionalista da estrutura do conhecimento. O fundacionalismo é uma teoria da justificação epistêmica. De modo conciso, uma teoria da justificação epistêmica é uma teoria filosófica que se propõe a explicar, a partir da pressuposição que os seres humanos não possuem a capacidade de alcançar a verdade de modo “imediatamente” e “não problemático”,⁵ em que medida uma crença pode ser assumida legitimamente pelo indivíduo como crença verdadeira, de que modo ele estaria justificado em assumir essa crença como conhecimento. Por isso, uma teoria da justificação epistêmica pode ser entendida como uma tentativa de explicar como os indivíduos podem reconhecer que suas crenças alcançam a verdade. A justificação epistêmica é oferecida, pode-se dizer, em termos de garantias, provas ou indícios de que determinada crença pode conduzir à verdade. Ao indicar os meios adequados ao objetivo de alcançar a verdade e evitar o erro, a justificação epistêmica de uma crença autoriza a dizer legitimamente “eu sei que p”. Uma teoria fundacionalista é uma teoria desse tipo. Michael DePaul apresenta a seguinte compreensão de uma teoria fundacionalista:

Fundacionalistas acerca de alguma propriedade epistêmica defendem que as crenças que possuem esta propriedade são estruturadas como blocos em um edifício. Isto é, fundacionalistas acerca da justificação reconhecem que muitas de nossas crenças dependem, no tocante à sua justificação, de outras crenças justificadas. Contudo, eles também insistem que algumas de nossas crenças justificadas não dependem, no que diz respeito à justificação, de outra crença justificada. Estas crenças são “básicas” ou “fundacionais”. Finalmente, tais fundacionalistas defendem que cada uma de nossas crenças justificadas é básica ou parte da superestrutura, com todas as crenças da superestrutura, justificada eventualmente por uma ou mais crenças básicas (DePaul, 2011, p.236).

Um ponto importante em uma teoria fundacionalista da justificação epistêmica é a distinção entre “crenças básicas” ou “fundacionais” e “crenças não-básicas” ou “não-fundacionais”. Um fundacionalista epistêmico supõe que crenças do segundo tipo estão justificadas na medida em que se apoiam sobre crenças do primeiro tipo, que estão justificadas independentemente de outras crenças. Crenças básicas ou fundacionais dispõem de determinada “propriedade epistêmica” que permite assumi-las como justificadas por si mesmas, constituindo o fundamento de uma

5 Penso aqui, por exemplo, na explicação de Laurence Bonjour (1985) de uma teoria da justificação epistêmica: “o que nos faz seres cognitivos de qualquer modo é a nossa capacidade de acreditar, e o objetivo de nossos esforços distintivamente cognitivos é a ‘verdade’: queremos que nossas crenças descrevam correta e acuradamente o mundo. Se a verdade fosse acessível de algum modo imediato e não problemático (como o é para Deus, em algumas explicações), de tal maneira que alguém pudesse em todos os casos optar por acreditar na verdade, então o conceito de justificação seria de pouca importância e não desempenharia um papel independente na cognição” (Bonjour, 1985, p.07).

superestrutura de conhecimento que será erigida sobre elas. Portanto, uma teoria fundacionalista da justificação epistêmica possui duas grandes premissas:⁶

(1) Existe um conjunto de crenças que são autoevidentes ou imediatamente justificadas, as “crenças básicas” / “fundacionais”;

(2) Existe um conjunto de crenças que são justificadas em virtude de suas relações com outras crenças autoevidentes ou imediatamente justificadas, isto é, um conjunto de crenças que dependem de outras crenças para serem justificadas, as “crenças não-básicas” / “não-fundacionais”.

Crenças básicas, justificadas por si mesmas ou imediatamente justificadas, servem como fundamento sobre o qual as crenças não-básicas são erigidas, a “superestrutura do conhecimento”. Como ilustra a “metáfora do edifício”,⁷ em uma teoria fundacionalista, crenças básicas / fundacionais são os blocos que não dependem de nenhum outro bloco para estarem firmemente assentados e que suportam todo o peso do edifício, a superestrutura do conhecimento, que é construída sobre elas.

Se estou certo em minha compreensão - e na segunda seção pretendo defendê-la das interpretações que lhe vão de encontro -, a distinção de Reid entre “proposições intuitivas” e “proposições baseadas em argumento” e sua compreensão da autoevidência dos princípios primeiros é o que o torna um fundacionalista. Reid não apenas reconhece o problema do regresso epistêmico, resultante da busca pelo fundamento do conhecimento,⁸ como também reconhece a necessidade de distinção entre dois tipos de crenças. São as proposições intuitivas, as crenças básicas / fundacionais, que previnem o regresso *ad infinitum* na investigação filosófica:

6 Ver também Roderick Chisholm (1964, p.261) e Laurence Bonjour (1985, pp.16-17).

7 DePaul diz, acerca dessa metáfora: “Em um edifício construído com blocos, muitos blocos são suportados por outros blocos, mas alguns não são suportados por nenhum outro bloco. Blocos que não são suportados por outros blocos formam a fundação, suportando o restante da estrutura, isto é, toda a superestrutura de blocos. Cada bloco na estrutura ou é parte da fundação ou parte da superestrutura. Portanto, o peso de toda a superestrutura de blocos é eventualmente carregado por um ou mais blocos fundacionais” (DePaul, 2011, p.236).

8 Uma teoria da justificação epistêmica pode ser compreendida a partir da discussão do problema ou argumento do “regresso epistêmico”. A busca por razões que justifiquem as crenças implica uma regressão que, se não interrompida, pode permanecer até o infinito. Com efeito, verifica-se que a crença B justifica a crença A; a crença C, por sua vez, justifica a crença B, e a crença D justifica a crença C. No caso de uma cadeia infinita de crenças justificantes, torna-se impossível apontar em que momento dessa busca pela justificação a afirmação do conhecimento é estabelecida. Em vista dessa possibilidade de regressão *ad infinitum*, o filósofo sugere (ao menos em algumas das formas de ceticismo) que nenhuma de nossas crenças está justificada em último caso e que, portanto, não é possível conhecer. Um fundacionalista admite que algumas crenças estão justificadas mesmo quando não existe nenhuma outra crença que as justifique. Ver James Van Cleve (2005, p.168).

Quando examinamos, mediante análise, a evidência de qualquer proposição, descobrimos sua autoevidência ou descobrimos que ela se apoia em uma ou mais proposições que a fundamentam. A mesma coisa pode ser dita das proposições que a fundamentam, e daquelas que fundamentam essas, regredindo tanto quanto pudermos. Mas não podemos seguir esse trajeto ao infinito. Portanto, onde essa análise deve terminar? É evidente que ela deve terminar somente quando encontramos proposições que fundamentam tudo aquilo que é construído sobre elas, mas elas mesmas não são fundamentadas por nada (Reid, 2002, p.455).

Proposições intuitivas são o fundamento do qual proposições baseadas em argumentos dependem. O que lhes caracteriza como crenças autoevidentes é o assentimento natural e imediato que se lhes segue tão logo são compreendidas pelo ser humano:

O juízo se segue necessariamente à sua apreensão, [...]. Não há busca pela evidência nem pesagem de argumentos: a proposição não é deduzida ou inferida de outra, visto que ela possui a luz da verdade em si mesma, de modo que não há ocasião para tomá-la emprestada de outra proposição (Reid, 2002, p.452).

O juízo sobre a verdade ou falsidade do que é afirmado, nesses casos, não exige nenhuma formulação de argumento, tampouco a apresentação de alguma razão para que a mente possa julgar sobre a verdade e a falsidade. Estas proposições carregam a luz da verdade em si, são autoevidentes, e a mente lhes assente de modo irresistível e imediato. Reid afirma sobre as proposições baseadas em argumentos, por sua vez:

Algumas [proposições] são de tal maneira que um homem de entendimento amadurecido pode apreendê-las distintamente e entender perfeitamente seu significado sem se encontrar sob a necessidade de acreditar que elas são verdadeiras ou falsas, prováveis ou improváveis. O juízo permanece em suspenso, até que ele seja inclinado, por razões ou argumentos, para um lado ou outro (Reid, 2002, p.452).

Proposições baseadas em argumentos são aquelas cujo juízo sobre a verdade ou falsidade do que ela afirma ou nega é mediato, visto a exigência de consideração sobre a evidência que lhe é própria. O juízo, nesses casos, ocorre apenas depois da formulação de algum argumento ou da apresentação de alguma razão que faça com que a mente julgue e esteja convicta da verdade ou falsidade.

Como dito pouco acima, sobre as premissas encontradas em uma teoria fundacionalista, na filosofia de Reid:

(1) Existe uma classe de crenças que são autoevidentes ou justificadas imediatamente, isto é, existem crenças cuja justificação não depende de nenhuma outra crença;

(2) Existe outra classe de crenças que são justificadas em virtude de suas relações com aquelas crenças autoevidentes ou justificadas imediatamente, isto é, crenças cuja justificação depende de outras crenças.

Proposições intuitivas, crenças cuja convicção se segue imediatamente após sua compreensão, são os princípios primeiros sobre os quais o conhecimento humano deve se assentar: “quando são utilizadas em matérias de ciência, são comumente chamadas ‘axiomas’, e em qualquer outra ocasião em que são usadas, são chamadas ‘princípios primeiros’, ‘princípios do senso comum’, ‘noções comuns’, ‘verdades autoevidentes’” (Reid, 2002, p.452). Os princípios autoevidentes sobre os quais o conhecimento é construído - em alguns campos do saber - são devidos ao senso comum, isto é, à constituição original da mente humana:⁹

Se existem certos princípios, como eu penso que os haja, aos quais *a própria constituição de nossa natureza nos leva a acreditar* e que nos vemos sob a necessidade de tomar como certos nos interesses comuns da vida, sem sermos capazes de dar-lhes uma razão, esses são o que chamamos princípios do senso comum (Reid, 1997, p.33, grifos meus).

Doravante, discuto a relação entre a compreensão reidiana do modelo axiomático de ciência e sua visão fundacionalista do conhecimento. Observo que a interpretação de que Reid é um fundacionalista não é nova na literatura secundária. De Bary (2002, pp.49-63) e Greco (2004, pp.148-151), por exemplo, já a defenderam. O que minha interpretação pretende é estabelecer a necessidade de se distinguir a visão axiomática de ciência de Reid de sua visão fundacionalista, distinção ausente na interpretação de ambos os autores. Acredito que o ganho dessa distinção é permitir a compreensão de que, apesar de o filósofo assumir o modelo axiomático como paradigma de conhecimento científico, ele não é fundacionalista em todos os campos do conhecimento. Uso, como exemplo, os casos da filosofia da mente (i), moral (ii) e política (iii). Apesar de compreender esses três campos do saber a partir do modelo axiomático, ele assume compromissos fundacionalistas apenas no que diz respeito à filosofia da mente e à moral.

(i) Reid é fundacionalista em relação ao conhecimento dos fenômenos mentais, a filosofia da mente. Os princípios primeiros desse campo do saber são os princípios primeiros do senso comum, os princípios autoevidentes, justificados imediatamente. Sobre eles, ergue-se toda a superestrutura do conhecimento sobre a mente: “a Filosofia [...] não possui outra raiz senão os princípios do Senso Comum [os princípios primeiros autoevidentes, justificados imediatamente]. Ela cresce e deles extrai seu alimento. Separada de suas raízes, sua honra murcha, sua seiva seca, ela morre e apodrece” (Reid, 1997, p.19). E, em outra passagem, em que o filósofo discute a fundamentação da filosofia da mente:

⁹ Para uma discussão mais detalhada da noção de “senso comum” em Reid, ver “A noção de senso comum em Thomas Reid” (Freitas, 2020).

Reconheço que se fossemos nos manter sobre aqueles juízos da natureza [as crenças devidas à constituição original da mente humana] de que falamos agora, sem construir outros sobre eles, eles não autorizariam a denominação de seres razoáveis. Contudo, eles não devem ser desprezados, pois eles são o fundamento sobre o qual a grande superestrutura do conhecimento humano deve ser erguida (Reid, 2002, p.412).

Nesse campo do conhecimento, é um princípio primeiro do senso comum a crenças sobre a existência dos objetos do mundo externo: “todas aquelas que percebemos distintamente pelos sentidos realmente existem e são aquilo que percebemos que elas são” (Reid, 2002, p.476). Para Reid, existe, na filosofia da mente, uma classe de crenças que são autoevidentes ou justificadas imediatamente e existe também outra classe de crenças que são justificadas em virtude de suas relações com aquelas crenças autoevidentes ou justificadas imediatamente.

(ii) Reid é fundacionalista em relação ao conhecimento dos fenômenos morais, a filosofia moral. Crenças morais não-fundacionais são justificadas em virtude de suas relações com crenças morais fundacionais, os princípios primeiros do senso comum, crenças que são justificadas independentemente de qualquer outra crença moral. A superestrutura do conhecimento sobre agir de acordo com a obrigação moral depende de crenças autoevidentes: “deve existir, portanto, na moral, como em todas as outras ciências, princípios primeiros autoevidentes sobre os quais todo raciocínio é fundado e sobre os quais, em último caso, ele permanece” (Reid, 2010, p.177). As crenças morais imediatas e irresistíveis são os princípios primeiros autoevidentes do conhecimento moral, de modo que os raciocínios morais são desenvolvidos a partir delas. Desse tipo é, por exemplo, o seguinte princípio primeiro da moral: “o que não é em nenhum grau voluntário não pode merecer nem aprovação nem desaprovação moral” (Reid, 2010, p.271). Para Reid, existe, na moral, uma classe de crenças que são autoevidentes ou justificadas imediatamente e outra classe de crenças que são justificadas em virtude de suas relações com aquelas crenças autoevidentes ou justificadas imediatamente.

(iii) Reid não é fundacionalista em relação ao conhecimento político. O filósofo vê a política de acordo com aquela concepção axiomática de ciência sem, contudo, defender aquelas duas principais premissas presentes em uma teoria da justificação epistêmica do tipo fundacionalista. O ponto de partida da ciência política é o estabelecimento dos axiomas a partir dos quais os raciocínios do cientista político devem ser desenvolvidos: “se a política pode ser completamente reduzida a uma ciência, e duvido que não o possa ser, devem existir certos princípios a partir dos quais nossos raciocínios em política são deduzidos” (Reid, 2015, pp.26-27). Reid aponta sobre os princípios primeiros da política:

é evidente que os princípios primeiros do raciocínio político em geral devem ser desse tipo, a saber, que tal é a natureza da humanidade, que os homens colocados em tais circunstâncias em geral agirão dessa maneira. Se algum princípio desse tipo puder ser estabelecido a partir do nosso conhecimento da natureza humana, ou da experiência, tais princípios serão o fundamento de todo raciocínio político e as conclusões extraídas justamente desses princípios formarão a ciência da política (Reid, 2015, p.27).

Discuti minha compreensão da ciência política de Reid em outro trabalho (Freitas, 2018). De modo conciso, os princípios primeiros de um sistema de moralidade, diz o filósofo, são oferecidos pela consciência moral dos seres humanos, aquele poder de julgar o certo e o errado nas ações segundo o dever. Em outras palavras, o conhecimento moral está fundado sobre os princípios primeiros do senso comum. Os princípios da política são encontrados em outra fonte. A fonte da qual os princípios primeiros ou axiomas da ciência política são extraídos é o “conhecimento da humanidade”, isto é, o conhecimento dos princípios de ação e o conhecimento da inclinação geral da conduta dos indivíduos que se reúnem em sociedade sob um governo político.¹⁰ O conhecimento “do temperamento e da disposição, dos princípios de ação e da tendência geral de conduta que é comum a toda uma espécie” (2010, p.27). Este conhecimento, acredita Reid, permite saber em alguma medida de que modo os indivíduos agem em certas circunstâncias, que ações podem ser esperadas quando certos motivos concorrem para que elas sejam realizadas. Em uma passagem bastante esclarecedora dos *Poderes ativos*, o filósofo observa do mesmo modo, sobre esta fonte de princípios primeiros:

A ciência da política toma emprestado seus princípios do que conhecemos por “experiência do caráter e conduta dos homens”. Consideramos não o que ele deve ser, mas o que ele é, e, portanto, concluímos que papel ele desempenhará em diferentes situações e circunstâncias. A partir de tais princípios, raciocinamos sobre as causas e efeitos de diferentes formas de governo, leis, costumes e maneiras. Se o homem fosse ou mais perfeito ou mais imperfeito, uma criatura melhor ou pior do que ele é, a política seria uma ciência diferente do que ela é (Reid, 2010, p.179).

Os axiomas da política são crenças sobre como um corpo de indivíduos, em geral, age quando colocado em determinadas situações. Diferentemente dos princípios primeiros do senso comum, os axiomas da política não são princípios devidos à constituição original da mente humana. Eles não são autoevidentes ou justificados imediatamente. Eles dependem de um conhecimento prévio da natureza humana, de uma experiência acerca de como os seres humanos agem em sociedade para serem formulados. Todos aqueles que experienciam viver entre indivíduos em sociedade são capazes de formar crenças desse tipo, como aponta Reid nos *Poderes ativos*:

10 “É fácil mostrar que os princípios primeiros da política, sobre os quais todos os raciocínios políticos são baseados, devem ser tomados do conhecimento da humanidade. Não quero dizer por conhecimento da humanidade o conhecimento do temperamento peculiar e dos talentos individuais, mas o conhecimento do temperamento e da disposição, dos princípios de ação e da tendência geral de conduta que é comum a toda uma espécie” (Reid, 2015, p.27).

Um homem de sagacidade que teve oportunidade de lidar com questões de interesse, com uma grande variedade de pessoas de diferentes idades, sexos, classes e profissões, aprende a julgar o que pode se esperar dos homens em dadas circunstâncias e como eles podem mais efetivamente ser induzidos a desempenhar o papel que ele deseja (Reid, 2010, p.75).

Viver em sociedade, no entanto, não é suficiente. Para Reid, o cientista político deve ir além desse conhecimento comum da natureza humana. Ele precisa realizar um trabalho mais rigoroso de descoberta e classificação dos princípios de ação:

O homem do mundo conjectura, talvez com grande probabilidade, sobre como um homem agirá em certas circunstâncias, sendo isto tudo o que ele deseja saber. Entrar em detalhes acerca dos diversos princípios que influenciam as ações dos homens, dando-lhes nomes distintos, definindo-os e verificando suas diferentes competências, esse é o trabalho de um filósofo (Reid, 2010, pp.75-76).

O texto dos “Cursos de política” não é sistemático sobre o processo de descoberta dos axiomas da política. No entanto, a meu ver, o processo pode assim ser descrito. Inicialmente, à luz da observação da conduta dos seres humanos em sociedade (a experiência que o cientista político tem de como os seres humanos atuam em geral), o cientista político observa que os seres humanos agem segundo o seu dever em relação aos outros em sociedade. A partir do estudo filosófico dos princípios de ação na mente humana, ele descobre que há um princípio moral que geralmente motiva as ações dos indivíduos.¹¹ Descobre-se que os seres humanos em geral se sentem obrigados a agir corretamente do ponto de vista moral.¹² Na sequência, ainda a partir de sua experiência de viver em sociedade, o cientista observa que os indivíduos agem de acordo com esse princípio moral na maior parte dos casos, exceto quando eles estão sujeitos a uma forte tentação de não o seguir. O indivíduo que trai um amigo fá-lo em virtude de alguma razão que o motiva a agir contrariamente ao seu dever - uma forte paixão pode estar afetando-o, por exemplo. Observando a regularidade desse tipo de comportamento nas sociedades, formula-se um axioma do conhecimento político: “os homens serão em geral honestos e verdadeiros quando não houver uma tentação que os faça agir de outra maneira” (Reid, 2015, pp.30-32).

11 Isto é: “Portanto, assumo como certo que cada homem de real valor sente uma repugnância de certas ações, visto que elas são em si mesmas infames, e sente-se obrigado a outras ações, uma vez que elas são em si mesmas o que a honra exige. E isto é independente de qualquer consideração pelo interesse ou reputação” (Reid, 2010, p.170).

12 Esse é o princípio do dever, a obrigação moral imediata do indivíduo: “o princípio da honra, que é reconhecido por todos os homens que pretendem ao caráter, é somente outro nome para o que chamamos consideração pelo dever, pela retidão, pela propriedade de conduta. É uma obrigação moral que obriga o homem a fazer certas coisas porque elas são certas e não fazer outras tantas porque elas são erradas” (Reid, 2010, p.170). Obrigação moral, princípio moral, princípio da honra, são todos nomes dados ao senso do dever ou princípio racional de ação da consideração pelo dever.

Um axioma político, portanto, não é autoevidente ou justificado imediatamente à maneira de um princípio primeiro do senso comum. Reid, por essa razão, não seria um fundacionalista no que diz respeito ao conhecimento político. Na filosofia da mente, é um princípio primeiro do conhecimento a crença de que os objetos do mundo externo existem. Isso é autoevidente, justificado imediatamente. O filósofo não realiza nenhuma investigação em busca de princípios desse tipo. Essa é uma crença básica a partir da qual o cientista da mente raciocinará. Na ciência política, diferentemente, os axiomas não são do mesmo tipo. Os princípios da política são produzidos por uma mistura de sagacidade natural e experiência do cientista político que vive em sociedade. Eles são observações empíricas sobre como os seres humanos agirão quando colocados em certas circunstâncias, uma crença devida ao conhecimento empírico da conduta humana. A crença de que os indivíduos agirão honestamente quando não houver tentação para agir de outra forma é uma crença formada a partir da experiência do modo como os seres humanos agem em sociedade. Portanto, não é autoevidente, não é imediatamente justificada.

O que torna Reid fundacionalista é sua defesa da existência de uma classe de crenças que são autoevidentes ou justificadas imediatamente, crenças cuja justificação não depende de nenhuma outra crença, e a existência de outra classe de crenças que são justificadas em virtude de suas relações com aquelas crenças autoevidentes ou justificadas imediatamente. Para Reid, existem princípios primeiros que são imediatamente justificados, os princípios primeiros do senso comum, que são o fundamento do conhecimento em alguns campos do saber. Se estou certo em minha interpretação, no entanto, o fundacionalismo reidiano não se estende a todos os âmbitos do conhecimento humano. O filósofo não apresenta compromissos fundacionalistas no campo da política, por exemplo.

Contra as interpretações antifundacionalista, coerentista e fundarentista

O objetivo nessa seção é considerar três interpretações distintas do modo como Reid entende a estrutura do conhecimento, a saber, a antifundacionalista, a coerentista e a fundarentista. Pretendo mostrar as dificuldades de cada uma dessas três formas de entender a filosofia reidiana do conhecimento:

1. Nicholas Wolterstorff (2001) acredita que Reid é na verdade um antifundacionalista. A seu ver, o filósofo não teria desenvolvido uma teoria da justificação epistêmica, de modo que ele seria “um realista metafísico que também é, a sua maneira, um antifundacionalista” (Wolterstorff, 2001, p.X). Reid teria abandonado o projeto de justificar as crenças do senso comum, diferentemente do que muitos intérpretes estariam tentados a pensar sobre as suas intenções:

As crenças surgem com uma variedade de méritos e deméritos relevantes à verdade. Elas são garantidas, fiáveis, formadas, autorizadas, justificadas, racionais, casos de conhecimento, aptas à inclusão na ciência, e assim por diante. A epistemologia contemporânea de tradição analítica tem se preocupado, nos anos recentes, com a tentativa de oferecer uma análise de méritos como esses, e critérios para sua aplicação. Uma pessoa treinada nessa tradição estará inclinada naturalmente a extrair de Reid uma teoria da garantia, uma teoria da autorização, uma teoria da justificação, ou o que quer que seja (Wolterstorff, 2001, p.02).

Apesar de todos aqueles indícios de interesse pelo problema filosófico da verdade das crenças humanas, Reid não estaria comprometido com uma teoria fundacionalista do conhecimento.

Uma importante noção para a compreensão dessa interpretação refere-se ao entendimento, segundo Wolterstorff, que Reid teria do ceticismo. O “cético (na visão) de Reid” é aquele filósofo que pretende determinar qual deve ser o objetivo da filosofia no tocante à investigação do conhecimento. O cético estabelece que é preciso, de início, abandonar todas as suas crenças mais fundamentais, como, por exemplo, as crenças formadas pela percepção e pela memória. Em seguida, ele deve buscar pelo critério capaz de apontar a veracidade desses juízos e crenças. De acordo com o cético de Reid, o filósofo só está autorizado a retomar suas crenças quando ele encontrar esse critério. Esse modo de proceder é o que Wolterstorff chama de a “imposição” (*injunction*) do cético. Sobre esse cético (na visão) de Reid, o intérprete afirma:

Ele é um fundacionalista classicamente moderno que recorda Reid de suas obrigações como filósofo. Até agora Reid simplesmente descreveu como se passam as coisas - ou parecem se passar. O cético insiste que Reid, no tocante a isso que ele considera, tem uma obrigação de ir além da descrição, na condição de filósofo. Sua obrigação como filósofo é fazer o melhor (ou tentar) para descobrir se aquelas supostas apreensões e supostas crenças são aquilo que elas supõem ser. Ele é obrigado, como filósofo, a reunir um corpo satisfatório de evidências sobre elas. Feito isto, ele é então obrigado a acreditar ou desacreditar de acordo com as demandas do fundacionalismo clássico moderno (Wolterstorff, 2001, p.192).

O cético de Reid, portanto, é aquele filósofo que entende que a filosofia do conhecimento deve justificar os juízos e crenças do ser humano. Reid, em sua perspectiva antifundacionalista, tal como Wolterstorff o entende, limitar-se-ia a descrever os processos mentais que conduzem o ser humano às suas crenças, opondo-se ao ceticismo justamente nisso que diz respeito à imposição do cético. O principal argumento da crítica reidiana ao ceticismo, ao ver de Wolterstorff, é defender que não é possível ir além da descrição das operações da mente na investigação da mente humana, que não é possível determinar-se por aquela imposição do cético:

Muito embora a resposta de Reid ao cético tenha vários componentes distintos, todos esses componentes constituem, no fundo, diferentes facetas de apenas uma

estratégia. Ao invés de tentar seguir a “imposição” do cético, Reid argumenta que a própria *imposição* está, de diversas maneiras, séria e irreparavelmente defeituosa (Wolterstorff, 2001, p.192, grifos meus).

É justamente a imposição do cético que Reid atacaria. Os filósofos não têm a obrigação de abandonar suas crenças se elas não são justificadas do ponto de vista da razão, mesmo que o cético diga para fazê-lo. Não está em poder dos seres humanos negar o assentimento às suas crenças fundamentais. O filósofo jamais se determina em sua investigação por um propósito fundacionalista, limitando-se, desse modo, à descrição dos mecanismos mentais do ser humano na percepção, memória e outros poderes intelectuais.

Em resposta a essa interpretação, digo que, na seção anterior, acredito ter reunido evidências textuais suficientes que mostram de que maneira Reid está comprometido não apenas com uma tese sobre a verdade dos princípios primeiros do senso comum como também com uma teoria fundacionalista da justificação epistêmica. A meu ver, a distinção entre proposições intuitivas e proposições baseadas em argumentos e sua visão sobre a autoevidência dos princípios primeiros do conhecimento tornam Reid um filósofo fundacionalista, muito embora não seja em todos os campos do conhecimento. Adiciono a esse argumento que, diferentemente do que Wolterstorff supõe, Reid está realmente interessado pela questão da verdade dos princípios primeiros do senso comum. Reid nota que, ainda que os princípios primeiros do senso comum sejam autoevidentes:

Existem muitas maneiras por meio das quais podemos tornar a evidência de princípios primeiros *mais aparente* quando eles são colocados em disputa. Contudo, existe uma maneira particular de se lidar com eles que lhes é própria. Sua evidência não é demonstrativa, mas intuitiva. Eles não exigem prova, mas podem ser colocados em uma perspectiva mais apropriada (Reid, 2002, p.41, grifos meus).

Os princípios primeiros do senso comum, as crenças autoevidentes, justificadas imediatamente, não apenas são verdadeiras como podem, por meio de argumentos, ser colocadas em uma posição mais favorável em que sua verdade se torna mais aparente. Esses argumentos devem ser entendidos apenas como “maneiras por meio das quais” sua evidência pode tornar-se mais aparente. Eles são princípios autoevidentes e não dependem de nenhum outro princípio, de modo que esses argumentos não provam a verdade dessas crenças.¹³ Por essa razão, julgo-me autorizado a supor que Reid

13 Cito, por exemplo, o argumento de acordo com o qual seria impossível provar a fiabilidade das faculdades da mente e, por essa razão, os filósofos devem iniciar suas investigações aceitando a verdade de todas as crenças que delas resultam. Segundo Reid, o processo de fornecer a prova da fiabilidade das faculdades mentais implica uma circularidade inevitável no raciocínio. É impossível provar sua fiabilidade sem apelar às próprias faculdades cuja fiabilidade é questionada: “se a honestidade de um homem é colocada em questão, seria ridículo remetermo-nos à palavra do próprio homem, seja ele honesto ou não. Há o mesmo absurdo na tentativa de provar, por qualquer tipo de raciocínio, provável ou demonstrativo, que nossa razão não é falaciosa, uma vez que o

vai além da descrição psicológica dos processos mentais de formação de crenças. A seu ver, as crenças do senso comum são crenças verdadeiras devidas à constituição original da mente humana.

2. Há autores que entendem Reid como um filósofo coerentista. Uma teoria coerentista da fundamentação epistêmica estabelece, grosso modo, que uma crença pode ser justificada por ser parte de um sistema coerente de crenças, de modo que ela não precisa se apoiar sobre outra crença mais fundamental para estar justificada (cf. Stern, 2004, p.298). Benjamin W. Redekop (2002) não afirma explicitamente que Reid é um coerentista, mas o sugere.¹⁴ Suspeito que Michel Malherbe (1991) também sugere essa interpretação ao afirmar que a justificação do senso comum está na “contaminação recíproca” de seus princípios, princípios que possuiriam o papel de pressupostos teóricos da investigação (os princípios primeiros a partir dos quais o estudo será empreendido) e de resultados encontrados ao fim da investigação filosófica (os princípios da natureza humana revelados pelo estudo atento das operações mentais).¹⁵ Outra sugestão aparece em James Van Cleve (2003), autor que afirma a existência de uma “rede de autoevidência” (*Web of self-evidence*) na filosofia reidiana do conhecimento.¹⁶ Contudo, Keith Lehrer é quem afirma explicitamente a interpretação coerentista da filosofia reidiana do conhecimento. Em um trabalho publicado conjuntamente com John-Cristian Smith (1985), ambos os autores apontam passagens da *Investigação* e dos *Poderes intelectuais* que possibilitariam a compreensão coerentista da teoria dos princípios primeiros. A primeira dessas passagens diz:

próprio ponto em questão é saber se podemos confiar no raciocínio” (Reid, 2002, p.480). Portanto, para Reid, os filósofos devem aceitar a fiabilidade das faculdades da mente e, conseqüentemente, a verdade das crenças que resultam dessas operações. Para uma discussão mais detalhada dos argumentos de Reid em favor da verdade dos princípios primeiros do senso comum, ver “A resposta de Thomas Reid ao ceticismo” (Freitas, 2020).

14 Ao discutir a validade dos princípios primeiros, Redekop afirma: “como podemos estar certos de que eles são corretos? Princípios primeiros válidos são *consistentes com outros princípios primeiros*, não levam a conclusões absurdas” (Redekop, 2002, p.43, grifos meus).

15 A expressão “contaminação recíproca” é utilizada por Etienne Brun-Rovet (2002) para se referir à ideia de Malherbe sobre o duplo estatuto dos princípios primeiros do senso comum: “verdades primárias” e “verdades finais” (Brun-Rovet, 2002, p.499).

16 Van Cleve diz: “digamos que uma crença é epistemicamente anterior a outra (ou que aquelas crenças de uma classe são epistemicamente anteriores àquelas crenças de outra) se essa última deriva sua evidência da evidência da primeira, de tal maneira que a última não poderia ser evidente a menos que a primeira já o fosse. Digamos que a crença é autoevidente se ela for evidente, mas não há nada epistemicamente anterior a ela. Poderíamos então dizer que uma teoria da coerência que rejeita a própria ideia de prioridade epistêmica é uma teoria que, ao invés de repudiar a categoria da autoevidência, faz com que cada crença evidente seja autoevidente. Reid, ainda que não vá tão longe, poderia assumir que as crenças particulares e as crenças gerais dependem umas das outras para sua evidência sem com que as crenças, sejam de qual tipo forem, sejam anteriores umas às outras, de modo que particulares e gerais seriam ambas autoevidentes” (Van Cleve, 2003, p.170).

Existe uma semelhança maior do que se imagina entre o testemunho da natureza dado por nossos sentidos e o testemunho dado pela linguagem. O crédito que damos a ambos é, de início, somente efeito do instinto. Quando crescemos e começamos a raciocinar sobre eles, o crédito dado ao testemunho humano é restringido e enfraquecido, pela experiência que temos de seu engano. *Mas o crédito dado ao testemunho de nossos sentidos é estabelecido e confirmado pela uniformidade e constância das leis da natureza* (Reid, 1997, p.171, grifos meus).

Na visão dos intérpretes, essa passagem é importante na medida em que sugere que o testemunho dos sentidos pode ser confirmado pela experiência, ou a uniformidade da natureza. Em outras palavras, a coerência entre as crenças perceptivas confirmaria os princípios primeiros sobre a fiabilidade da percepção (Lehrer & Smith, 1985, p. 26). A segunda passagem, por sua vez, aponta:

Senso comum e razão possuem ambos o mesmo autor, aquele autor Onipotente, em que em todos os outros trabalhos observamos uma consistência, uniformidade e beleza, que encantam e deleitam o entendimento. Deve existir, portanto, alguma *ordem e consistência* nas faculdades humanas, tanto quanto em outras partes de seu trabalho (Reid, 1997, p.69, grifos meus).

A ordem e consistência das faculdades é o que justificaria a verdade das crenças do senso comum segundo essa passagem. Finalmente, a terceira passagem, a mais forte indicação do coerentismo de Reid segundo Lehrer e Smith (1985, p.37). Reid diz nos *Poderes intelectuais*: “dificilmente há uma proposição, especialmente essas que podem ser afirmadas como princípios primeiros, que permanece por si mesma e desconectada [de outras proposições]. Ela arrasta muitas outras consigo em uma cadeia que não pode ser quebrada” (Reid, 2002, p.464). Estas três passagens sugeririam, segundo os autores, que Reid de fato mantém um tipo de teoria coerentista de justificação epistêmica. A verdade das crenças do senso comum “é uma consequência da coerência do sistema [das crenças humanas]” (Lehrer & Smith, 1985, p.37).

Apesar dessas três passagens com teor coerentista, Reid de fato não abandona uma visão fundacionalista em favor da justificação pela coerência do sistema de crenças. Como Robert Stern explica:

Diz-se que o coerentismo se distingue [do fundacionalismo] na medida em que ele dispensa a ideia de crenças básicas e, de outro modo, bloqueia o regresso [epistêmico] apelando ao lugar de uma crença em um sistema para justificá-la: isto permite que a crença seja justificada sem uma base inferencial adicional, sem a crença ser imediatamente justificada, como no quadro fundacionalista (Stern, 2004, p.298).

Como explicar todas as passagens do texto de Reid sobre a autoevidência dos princípios primeiros do senso comum? Seria possível negar que esses princípios primeiros são as crenças básicas sobre as quais toda a superestrutura do conhecimento, como Reid reconhece textualmente, é construída? A verdade dos princípios primeiros depende da posição que esses princípios ocupariam em um sistema doxástico, apesar de tudo

o que foi dito sobre o seu papel fundamental? A interpretação coerentista parece não se sustentar. Não há, além daquelas três passagens, uma teoria sistematizável na filosofia reidiana que encontra na coerência a garantia da verdade das crenças do senso comum. Os pressupostos fundacionalistas de Reid são deveras extensos para que sejam abandonados em favor de uma interpretação coerentista, uma interpretação que não possui uma base textual que vai além daquelas três passagens pontuais.

Acredito ter mostrado evidência textual de como Reid faz uso de termos muito importantes em teoria fundacionalistas da justificação, como, por exemplo, “fundamento”, “superestrutura”, “proposições intuitivas” e “princípios autoevidentes” (que entendo como sendo crenças básicas / fundacionais), e “proposições baseadas em argumentos” (que entendo como sendo crenças não-básicas / não-fundacionais). Não apenas o jargão aparece no texto reidiano: a ideia principal de uma teoria fundacionalista está presente nas obras de Reid: existe um conjunto de crenças imediatamente justificadas sobre as quais outras crenças que não são imediatamente justificadas são assentadas. Como mostrado acima, Reid afirma que os princípios primeiros são o fundamento sobre o qual muitos campos do conhecimento são erigidos, como, por exemplo, a filosofia da mente e a moral. Eles são princípios autoevidentes cuja verdade é imediatamente assumida: eles não dependem de nenhuma outra crença para serem verdadeiros, tampouco dependem da coerência do sistema de crenças. A coerência das crenças não é um elemento de sua justificação na filosofia reidiana, nem sequer uma forma de justificação adicional, como é visto a seguir.¹⁷

3. Apesar do que disse a respeito da possibilidade de uma interpretação coerentista da compreensão reidiana da estrutura do conhecimento, talvez seja possível pensar a possibilidade de uma interpretação que conjugue tanto os aspectos fundacionalistas quanto coerentistas na filosofia de Reid. Apesar de que, à primeira vista, essa possibilidade possa parecer promissora, argumento, na sequência, que o próprio texto reidiano a elimina. De acordo com Gregory Poore (2015), existe uma mistura de fundacionalismo e coerentismo na filosofia de Reid:¹⁸ “argumento que a epistemologia de Reid não é simplesmente fundacionalista, ela contém traços de coerentismo:

¹⁷ É preciso esclarecer que Lehrer parece abandonar a interpretação coerentista da filosofia de Reid. Em “Reid on Consciousness”, Lehrer a sugere, sem defendê-la sistematicamente (Lehrer, 1986, p.02). No entanto, em sua obra “Thomas Reid” (1989), apesar de uma rápida referência ao valor (do ponto de vista epistêmico) do caráter sistemático dos princípios primeiros, essa interpretação desaparece (Lehrer, 1989, pp.155-156). Há, no entanto, uma sugestão dessa interpretação no artigo “Thomas Reid on Common Sense and Morals” (2013): “as características do sistema [de Reid] exigem elaboração. Primeiramente, permitam-me um comentário sobre o caráter das faculdades e princípios primeiros. As faculdades são capacidades originais da mente que estão, segundo Reid, conectadas como elos em uma corrente” (Lehrer, 2013, p.112). O autor, no entanto, não se detém sobre uma discussão mais aprofundada da questão.

¹⁸ Susan Haack (1993) chama essa mistura de “fundarentismo” (*foundherentism*). Na sequência do artigo, usarei esse termo, ainda que Poore não o utilize.

[...] ainda que essa justificação impulsionada [*boosted justification*] não seja, em geral, necessária para o conhecimento, ela é valorosa” (Poore, 2015, p.213). Ele explica sua interpretação em maiores detalhes:

Argumentando que a epistemologia de Reid possui traços de coerentismo, não argumento que a coerência é primária, deixando-a como única fonte de justificação. Por si mesma, a justificação oferecida por coerência não é suficiente para justificar uma crença ao nível exigido para conhecimento, nem é necessária para o conhecimento, ao menos em contextos normais, não-céticos. Desejo argumentar apenas que para Reid, o valor da coerência não é simplesmente a ausência de anuladores [*defeaters*], isto é, o valor da consistência. Coerência tem valor epistêmico positivo e *pode impulsionar*, embora não suplante, a justificação das crenças (Poore, 2015, p.223, grifos meus).

Considero aqui sua ideia de que uma “justificação adicional” por meio da coerência do sistema de crenças. A princípio, essa interpretação parece não apresentar nenhuma dificuldade, uma vez que a coerência, como Poore a coloca, é apenas uma maneira de adicionar valor aos princípios primeiros que constituem o fundamento do conhecimento. Contudo, essa ideia, a meu ver, implica uma dificuldade. Essa é uma lição ensinada por Laurence Bonjour (1985) sobre as consequências de se apelar ao coerentismo no contexto do fundacionalismo:

A solução fundacionalista do *tipo fraco* para esse problema [regressão epistêmica] é tentar aumentar a justificação de crenças básicas e não-básicas apelando para o conceito de coerência. Grosso modo, se um sistema apropriadamente grande e adequadamente coerente puder ser construído, contendo uma proporção razoavelmente alta de crenças básicas inicialmente críveis, juntamente com crenças não-básicas, então afirma-se que a justificação de todas as crenças no sistema, básicas e não-básicas, pode aumentar até o ponto de ser adequada para o conhecimento, de modo que a obtenção de um grau de coerência suficientemente alto pode exigir a rejeição de algumas das crenças básicas (Bonjour, 1985, pp.28-29, grifos meus).

Supor que as crenças básicas precisam de algo mais do que elas mesmas - que elas podem ser impulsionadas pela coerência do sistema doxástico que elas produzem - é supor um tipo fraco de teoria fundacionalista da justificação epistêmica. Nessa versão fraca de fundacionalismo, a suposição de uma justificação adicional pode implicar a diminuição do valor epistêmico dos princípios primeiros do conhecimento. Isto é, os princípios primeiros do senso comum não seriam capazes de desempenhar o papel epistemológico que Reid acredita que eles desempenham: eles não seriam verdadeiros como o filósofo supõe.

Não acredito que Poore suponha que Reid mantém uma versão fraca de fundacionalismo. O autor claramente admite que o impulso epistêmico dado pela coerência não é necessário para a verdade dos princípios primeiros. Contudo, é preciso reconhecer algo estranho na suposição de uma justificação adicional: como entender que um princípio de conhecimento “autoevidente”, imediatamente justificado,

pode se tornar mais justificado do que ele é inicialmente? Como Reid entende os princípios primeiros, eles são princípios autoevidentes e supor que existem maneiras que os tornam mais justificados é supor que eles são na verdade “parcialmente autoevidentes”. Como Reid explica, a proposição que expressa um princípio primeiro autoevidente “possui a luz da verdade em si mesma, e não tem ocasião para tomá-la de empréstimo de nenhuma outra” (Reid, 2002, p.452). A interpretação de Poore, se não diminui o valor epistêmico dos princípios primeiros e sua autoevidência, teria de explicar o que significa impulsionar a justificação de princípios autoevidentes. É verdade que em sua obra Reid apresenta alguns argumentos em favor da verdade dos princípios primeiros. Como o filósofo explica, em uma passagem já citada (Reid, 2002, p.41), os argumentos que compõem a defesa da verdade desses princípios não são senão “maneiras por meio das quais” sua evidência pode tornar-se mais aparente. Contudo, estou longe pensar que esses argumentos oferecem uma justificação adicional para os princípios primeiros. Os princípios primeiros do conhecimento são imediatamente justificados, eles são crenças autoevidentes. Portanto, por mais que possa ser sugerido que uma interpretação que conjugue fundacionalismo e coerentismo seja interessante no contexto da filosofia reidiana, parece-me que o texto do próprio filósofo não a permitiria.

Procurou mostrar acima os aspectos de cada uma das interpretações que sugerem que Reid não é um fundacionalista. No caso da interpretação antifundacionalista, o texto reidiano é muito claro sobre o objetivo do filósofo de ir além da descrição psicológica dos processos mentais de formação de crenças. Reid tem interesse pela questão da verdade das crenças do senso comum: elas são princípios verdadeiros de conhecimento, diferentemente do que Wolterstorff pretende sugerir. No caso da interpretação coerentista, do mesmo modo, além da base textual reduzida (três passagens apenas), Lehrer precisaria defender que Reid abandona a ideia de crenças básicas, o que contradiz claramente o texto reidiano, no qual se lê que os princípios primeiros do senso comum são o fundamento do conhecimento, são o fundamento sobre o qual o edifício do conhecimento é construído. Por fim, a implicação da leitura de Poore é que Reid defenderia uma forma fraca de fundacionalismo, o que implicaria reduzir o valor de verdade dos princípios primeiros do senso comum, algo que claramente não seria consistente com o texto reidiano. Ademais, a ideia de justificação adicional não parece coerente com a ideia de que os princípios primeiros do senso comum são autoevidentes: como é possível “tornar mais evidentes” princípios que são autoevidentes?

Referências

- Bonjour, L. (1985). *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Brun-Rovet, E. (2002). Reid, Kant and the Philosophy of Mind. *The Philosophical Quarterly*, LII(209), 495-510. DOI: <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00282>
- Chisholm, R. (1964). The Myth of the Given. In: *Philosophy*. Roderick Chisholm et al. (eds.). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- De Bary, P. (2002). *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*. London and New York: Routledge, pp. 235-244.
- De Paul, M. (2011). Foundationalism. In: *The Routledge Companion to Epistemology*. Sven Bernecker e Duncan Pritchard (eds.). London / New York: Routledge.
- Freitas, V. (2018). A ciência política em Thomas Reid. *Analytica*. XXII(1), 39-61.
- Freitas, V. (2020). A resposta de Thomas Reid ao ceticismo. *Síntese: Revista de Filosofia*, XLVII(147), 23-44. DOI: <https://doi.org/10.20911/21769389v47n147p23/2020>
- Freitas, V. (2020) A noção de ‘senso comum’ em Thomas Reid. *Discurso*. L(1), 219-237. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2020.171580>
- Greco, J. (2004). Reid’s Reply to the Skeptic. In: *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Terence Cuneo e Rene Woudenberg (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Haack, S. (1993). Double-Aspect Foundherentism: A New Theory of Empirical Justification. *Philosophy and Phenomenological Research*, LIII(1), 113-128. DOI: <https://doi.org/10.2307/2108056>
- Haakonssen, K., Wood, P. (2015). Introduction. In: *Thomas Reid on Society and Politics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Lehrer, K., Smith, J. (1985). Reid on Testimony and Perception. *Canadian Journal of Philosophy*. Volume suplementar XXI, 21-38.
DOI: <https://doi.org/10.1080/00455091.1985.10715888>
- Lehrer, K. (1986). Reid on Consciousness. *Reid Studies*, I, pp. 1-9.
- Lehrer, K. (1989). *Thomas Reid*. London e New York: Routledge.
- Lehrer, K. (2013). Thomas Reid on Common Sense and Morals. *The Journal of Scottish Philosophy*. XI(2), pp. 109-130. DOI: <https://doi.org/10.3366/jsp.2013.0052>
- Malherbe, M. (1991). Reid et la Possibilité d’une Philosophie du Sens Commun. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96^e Année, número 4, 551-571.
- Poore, G. (2015). Theism, Coherence, and Justification. In: *Thomas Reid on Mind, Knowledge, and Value*. Rebecca Copenhaver e Todd Buras (eds.). Oxford: Oxford University Press.
- Redekop, B. (2001). Thomas Reid and the Problem of Induction: From Common Experience to Common Sense. *Studies in History and Philosophy of Science*, XXXIII, 35-57. DOI: [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(01\)00022-X](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(01)00022-X)
- Reid, T. (1997). *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*. Derek Brookes (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Reid, T. (2002). *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Derek Brookes (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reid, T. (2010). *Essays on the Active Powers of Man*. Knud Haakonssen e James Harris (eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Reid, T. (2015). *Thomas Reid on Society and Politics*. Knud Haakonssen e Paul Wood (eds.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stern, R. (2004). Coherence as a Test for Truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, LXIX(2), 296-326. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2004.tb00396.x>
- Van Cleve, J. (2003). Lehrer, Reid, and the First of All Principles. In: *The Epistemology of Keith Lehrer*. Erik J. Olsson (ed.). New York: Springer.
- Van Cleve, J. (2005). Why Coherence is not Enough: A Defense of Moderate Foundationalism. In: *Contemporary Debates in Epistemology*. Mathias Steup e Ernest Sosa (eds.). Wiley-Blackwell, pp. 168-180.
- Wolterstorff, N. (2001). *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. New York, Cambridge University Press.

Recebido em: 16.07.2020

Aceito em: 30.12.2020

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Kripke's metaphysical necessity: a Kantian perspective

Ediovani Antônio Gaboardi

gaboardi42@gmail.com

(Universidade Federal da Fronteira Sul, Santa Catarina, Brasil)

Abstract: This article studies the concept of necessity in Kripke's *Naming and Necessity*. Kripke distinguishes metaphysical from epistemological necessity. So, neoclassical and neo-empiricist positions are both wrong, because they remain in the epistemological realm. In Kripke, the epistemology becomes a psychological investigation about individual knowledge. It cannot deal with the problem of justification, and therefore cannot explain why there are necessarily true propositions. When he tries to do this, he falls into the trap of dialectics, as Kant warned. Finally, the article defends that the metaphysical domain is just an abstraction based on an objective epistemology.

Keywords: Kripke; Kant; metaphysics; epistemology; necessity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p33-48>

Introduction

Kripke's *Naming and Necessity* (1980), based on his lectures at Princeton University in 1970, challenges the Kant's doctrine of *a priori*, *a posteriori*, necessity, and contingency. Its theses problematize the Kantian point of view and reintroduce the possibility of metaphysics inquiries in the philosophical field.

This article tries to show that the distinction between metaphysics and epistemology is Kripke's main strategy for sustaining the existence of necessary *a posteriori* judgments and contingent *a priori* judgments. However, this distinction is based on a misunderstanding of Kant's objective epistemology and overlooks Kant's criticisms of the metaphysics' claim to know the world itself.

Besides, this text defends that the distinction between metaphysics and epistemology has serious consequences that can restrict or even deny some epistemological or metaphysical claims. If *a priori* judgments are not automatically necessary, what is the basis of mathematics? How can the concept of epistemology assumed by Kripke deal with the problem of justification? On the other hand, how can

Kripke defend the necessity of certain judgment? His theory of naming can provide a sufficient basis for this?

The debate about necessity and apriority

In *Necessity and apriority*, Barnes (2007) uses the term “classic” to denominate the view of Leibniz, Kant, and Whewell about the relationship between necessity and apriority. According to this view, “knowledge of necessity must be *a priori* since the senses alone are inadequate to justify a claim of necessity. The senses tell us what the case is, but not that it must be the case” (2007, p. 496). However, Barnes states that “the classical view is now widely rejected, ever since Saul Kripke and Hilary Putnam discovered that there are propositions that are both necessary and *a posteriori*” (idem, *ibidem*).

According to him, the debate concerning the epistemology of necessary *a posteriori* truths has recently generated two views: the neoclassical and the neo-empiricist. The first one, represented by Sidelle (1986), Bealer (1987), Chalmers (1996), and Jackson (1998), holds that “our knowledge of every necessary truth depends on at least one item of *a priori* knowledge” (Barnes, 2007, p. 496). The second one, represented by Block and Stalnaker (1999), holds that “knowledge of necessity is possible without *a priori* knowledge” (Barnes, 2007, p. 496).

Barnes’ article can be included in the neoclassical view. He tries to prove “that knowledge of necessity requires that we have some *a priori* knowledge” (Barnes, 2007, p. 496). His argument is basically this:

a) Premise 1: “if there is no good empirical explanation of our knowledge of necessity, then it would seem that our knowledge of necessity requires that we have some *a priori* knowledge” (2007, p. 499);

b) Premise 2: “necessity is simply not among the contents of our sense experiences, even on the most liberal interpretation of those contents. Therefore, if we consider only the contents of our sense experiences, without any further cognitive processing, then the truth of a belief in necessity would have to be deemed accidental” (2007, p. 500);

c) Conclusion: “So if we do have knowledge of necessity, then this gives us strong reason to believe that we have some *a priori* knowledge” (2007, p. 521).

This argumentation can be persuasive, but it cannot offer an appropriate response to the Kripke’s thesis. The reason is that it does not face the main strategy of Kripke’s approach to the relationship between *a priori* and necessity: the distinction between epistemology and metaphysics. Therefore, it is useless to demonstrate, as Barnes does, that we cannot know the necessity on the basis of sense experiences. Kripke could just repeat what he wrote in *Naming and Necessity*: “I am concerned

with here is a notion [of necessity] which is not a notion of epistemology but of metaphysics" (1980, p. 35). In the metaphysical context, to be necessary has nothing to do with being known *a priori*, just because the question about knowledge cannot even be formulated here. In the metaphysical domain,

we ask whether something might have been true, or might have been false. Well, if something is false, it's obviously not necessarily true. If it is true, might it have been otherwise? Is it possible that, in this respect, the world should have been different from the way it is? If the answer is "no", then this fact about the world is a necessary one. If the answer is "yes", then this fact about the world is a contingent one (1980, pp. 35-6).

For Kripke, necessary is any fact that happens in all possible worlds, no matter if there is someone to know it. That is, necessity is the modality related to the existence of the things, not the knowledge about them. As Kripke insists, "this in and of itself has nothing to do with anyone's knowledge of anything" (1980, p. 36). For example, if the speed of light in the vacuum is necessarily (in a metaphysical sense) equal to c (approximately 300,000 Km/s), then in all possible worlds this will be the speed of light in the vacuum, even if there is no one to measure it.

Kripke offers the following example:

Consider, say, Fermat's last theorem – or the Goldbach conjecture. The Goldbach conjecture says that an even number greater than 2 must be the sum of two prime numbers. If this is true, it is presumably necessary, and, if it is false, presumably necessarily false (1980, p. 36).

The Goldbach conjecture cannot be contingently true or false. Either each number greater than 2 is equal to the sum of two prime numbers, or not. In this view, the Goldbach conjecture concerns a mathematical fact. If the conjecture is true, the fact necessarily occurs, that is, it is the case in all possible worlds. The Goldbach conjecture, if true, expresses a necessary relationship among numbers, not a necessary relationship between human beings and the mathematical world, in the sense that all individuals know it.

In fact, we do not know that. Even today we do not know if the Goldbach conjecture is true or false. For Kripke, this means that we do not have any *a priori* knowledge about it. But the mathematical fact, whatever it is, "exists" and it is necessary in the "mathematical world". Perhaps in the future we will find out what the case is, and then our knowledge of it will be *a posteriori*, although the fact is necessary. According to Kripke's approach, this shows that the metaphysical necessity must be distinguished from epistemological apriority.

Kripke states not only the existence of necessary *a posteriori* truths but also of contingent *a priori* truths. Kripke cites the examples introduced by Kant, "gold is a yellow metal" (Kripke, 1980, p. 39), and by Wittgenstein, "one meter is to be

the length of S where S is a certain stick or bar in Paris” (Kripke, 1980, p. 54). For Kripke, both are *a priori* but contingents. It is possible to postulate a world where the gold is not a yellow metal, and the bar of Paris is not one meter long. In the case of the standard meter in Paris, we know, for example, that a bar, in different temperatures, will be longer or shorter. Moreover, even if we do not know this fact, we could imagine a world where something like this happens.

The difference between metaphysical and epistemological approaches allows Kripke to talk about the world beyond what we know, and to compare it with what we currently know. Using this resource, Kripke can show *a priori* truths that are not metaphysically necessary and *a posteriori* truths that are metaphysically necessary.

Accepting the difference between metaphysical necessity and epistemological apriority, the argument of the neoclassical view becomes obsolete. Even if the sensory experience cannot provide knowledge of necessary truths, it does not imply that the metaphysical necessity does not exist in reality, although it is not known. Apriority and necessity, in Kripke’s approach, become concepts totally not related to each other’s. The modality (necessity or contingency) of a fact has nothing to do with how (*a priori* or *a posteriori*) we know it. It is possible to be born knowing (apriority) some contingent fact or never to discover a necessary fact.

Therefore, the dispute between neoclassical and neo-empiricist views about necessity is pointless, because they are epistemological positions, but the Kripkean necessity refers just to the metaphysical realm, and, as Kripke overstates, they are “two different domains, two different areas, the epistemological and the metaphysical” (1980, p. 36). For that reason, we need to reflect on the novelty introduced by Kripke: the metaphysical necessity.

Naming produces the metaphysical necessity

Kripke refers to the metaphysical dimension through the notion of possible worlds. As Kripke emphasizes, “a possible world is given by the descriptive conditions we associate with it. [...] ‘Possible worlds’ are stipulated, not discovered by powerful telescopes” (Kripke, 1980, p. 44). In other words, we do not know all the possible worlds. Yet, we can stipulate how they should be. To achieve this, we use the descriptive conditions entailed by our current knowledge. When we are talking about the epistemological dimension, we are investigating how we can discover what the world is. However, in the metaphysical dimension, we are thinking about the implication of the descriptive conditions implicit in our language for all possible worlds.

In *Naming and Necessity*, the names play a fundamental role to access the metaphysical domain. They set up the descriptive conditions that allow talking

about others possible worlds. They can do that because “names are always rigid designators” (1980, p. 58), and something is “a rigid designator if in every possible world it designates the same object” (1980, p. 48). A name refers determinate thing that is the same in all possible worlds where it exists. Therefore, the names fix the transworld identities that we can use to access all possible worlds where they occur. “Meter”, for example, “designate rigidly a certain length in all possible worlds, which in the actual world happens to be the length of the stick S at t_0 ” (1980, p. 55).

For Kripke, names are rigid designators because the descriptions that we associate with them are not their meaning: “we merely use the description to fix the referent” (1980, p. 57). A referent is a determinate person, object, fact, etc., that we can access with the names of our language, but it can also exist in other possible worlds. This process allows associating other descriptions with those names. For example, “Meter” is a certain length, always the same in all possible worlds. However, it is easy to think about worlds where the length of that stick S is not equal to one meter.

Through this method, we can stipulate other possible worlds by accessing the metaphysical dimension of which Kripke is speaking. The possible worlds are all the descriptions we can associate with the referents of the names of our language. To investigate the metaphysical necessity means to ask ourselves which descriptions are necessarily associated with them. That is the core of Kripke's thesis: naming produces metaphysical necessity.

The necessary descriptions of a name are the essential properties of its referent. For example, Aristotle might not have taught Alexander, and Nixon might not have been President of USA. However, according to Kripke's conclusions, is metaphysically necessary “that light is a stream of photons, that water is H₂O, that lightning is an electrical discharge, that gold is the element with the atomic number 79” (1980, p. 116).

Concerning this last fact, according to Kripke, scientists have discovered the essential properties of gold. Therefore, in any possible world where gold exists, the gold will be the element with atomic number 79, since this property forms “the basis of what the substance is” or “it is part of the nature of gold” (1980, p. 125). If this property is not present, there is no gold.

Kripke is not talking about definitional equivalences. That is why the names can be changed. Nixon might not have been called “Nixon”, but the essential properties of this man must be the same in all possible worlds. The naming is an “initial baptism” that happens in this way:

The object may be named by ostension, or the reference of the name may be fixed by a description. When the name is “passed from link to link”, the receiver of the name must, I think, intend when he learns it to use it with the same reference as the man from whom he heard it (1980, p. 96).

The name provides access to the referent using ostension or description. However, when we get the referent, we can leave the ostension, the description, and even the name. We can create a new name, for example. And, when we think about the referent, we can stipulate the properties that it must have in all possible worlds. That is the metaphysical realm.

But what Kripke thinks about epistemology?

The subjective epistemology and its consequences

As shown above, Kripke introduces the notion of epistemology when he talks about *a priori*. For him, “the notion of a prioricity is a concept of epistemology. I guess the traditional characterization from Kant goes something like: *a priori* truths are those which can be known independently of any experience” (1980, p. 34). But this possibility can only be investigated if we specify the knower: “And possible for whom? For God? For the Martians? Or just for people with minds like ours?” (1980, p. 34). That is, he relates the *a priori* to a particular cognitive act, performed by an individual psychological subject. Thus, a truth is *a priori* if an individual acquires it independently of any experience. In this case, the role of epistemology is precisely to analyze if the knowledge of a particular individual has been acquired through experience (*a posteriori*) or without appeal to it (*a priori*).

From this point of view, Kripke criticizes the traditional interpretation of the *a priori* knowledge. For him, “some philosophers somehow change the modality in this characterization from *can* to *must*. They think that if something belongs to the realm of *a priori* knowledge, it couldn’t possibly be known empirically” (1980, p. 35). In other words, he thinks that what can be known without experience, can also be known empirically. Kant would have argued we can know certain things *a priori*, but not that we must know these things *a priori*, and there is no reason to change the modality from “can” to “must”. Some people will know them *a priori*, while others will know them on the basis of experience. That means, in Kripke’s approach, *a priori* and *a posteriori* have nothing to do with the nature of a specific piece of knowledge, but only with how a particular individual acquires it.

This point of view is especially interesting when he talks about mathematics. Normally we consider mathematics an *a priori* knowledge. For Kripke, this is not necessary. For example, someone can make the calculations to know if a number is prime, but another person can use a calculator. “So ‘can be known *a priori*’ doesn’t mean ‘must be known *a priori*’” (1980, p. 35).

This argument suggests that a mathematical truth can be *a priori* or *a posteriori* depending on how the individual apprehended it. For someone it will be *a priori*, for others, it will be *a posteriori*. In fact, for the same person, it may be *a priori* or *a*

posteriori in different times and cognitive acts. For example, we can learn that 235 multiplied by 45 equals 10575 of a calculator. After, we can do the calculations and find out for ourselves. In the first case, it will be *a posteriori*, while in the second case it will be *a priori*.

However, if the *a priori* and *a posteriori* are just two different ways how we can learn something, they cannot be used to determine its necessity, that is, if something is necessarily true or not. For our philosophical tradition, mathematical propositions are necessary because they are *a priori*, either in a synthetic (Kant) or in an analytical sense (Russell and the other logicians). When Kripke separates the *a priori* and the necessity in two different domains, he attacks the very foundations of mathematics. From a metaphysical point of view, it will be still possible to say that there are necessary mathematical truths. However, we no longer will be able to determine whether this or that particular mathematical proposition is necessarily true or false. That is because the *a priori*, in Kripke's approach, is just a psychological phenomenon: an individual discovers something without appealing to the experience.

Someone may argue that Kripke does not want to deny the mathematical truths or the possibility to know them *a priori*. He only would intend to show that the necessary truths can also be known *a posteriori*. However, when Kripke does this, he reduces epistemology to a psychological inquiry concerning the acquisition of knowledge. Epistemology can no longer study the nature of the mathematical propositions to determine whether they are necessarily true or false. In other words, epistemology can no longer deal with the question of the justification of mathematical knowledge. Even if we know something *a priori*, we cannot claim we have a necessary truth, because, according to Kripke's thesis, apriority and necessity concern different questions or domains.

Kant's objective epistemology

The preoccupation with the epistemic justification is one of the most important motivations of Kant's *Critique of Pure Reason*. Hume (1997) produced skeptical results by demonstrating that our knowledge of the world originates from empirical experience. Kant accepts Hume's criticism of metaphysics. However, he tries to avoid this general skeptical consequence through the distinction between to commence with the experience (*mit der Erfahrung anheben*) and to arise from experience (*aus der Erfahrung anheben*): "But although all our cognition commences with experience, yet it does not on that account all arise from experience" (1998, p. 136, B1). According to Kant, there are *a priori* elements (space, time, and categories) that do not arise from experience and are capable of giving our knowledge universality and necessity.

Is Kant describing how each particular individual knows something in all possible circumstances? Of course not. This issue becomes clear when we read the following passage from Kant's *Lectures on Logic*:

One can distinguish cognitions, then,

1. according to their *objective* origin, i.e., according to the sources from which alone a cognition is possible. In this respect all cognitions are either *rational* or *empirical*;
2. according to their *subjective* origin, i.e., according to the way in which a cognition can be acquired by men. Considered from this latter viewpoint, cognitions are either *rational* or *historical*, however they may have arisen in themselves. Hence something that is *subjectively* only historical can be *objectively* a cognition of reason. (1992, pp. 535-536, A22).

As we can see, Kant introduces two ways of classifying cognitions (*Erkenntnisse*): according to their objective origin (*objectiven Ursprunge*) or according to their subjective origin (*subjectiven Ursprunge*). The latter corresponds to the concept of epistemology as Kripke understands it. The main question here is whether an individual has learned something by himself or through another source. For Kant, in the first case his knowledge will be rational; in the second will be historical. In Kripke's epistemology, this corresponds to *a priori* and *a posteriori* respectively.

Therefore, we can say that Kant has taken into account the fact that Kripke is considering: the possibility of learning something like mathematics through experience (through the testimony of someone, through a calculator, etc.). As Kant states,

Cognitions of reason are opposed to *historical* cognitions. The former are cognitions *from principles* (*ex principiis*), the latter cognitions from *data* (*ex datis*). – A cognition can have arisen from reason and in spite of that be historical, however, as when a mere listener learns the products of someone else's reason his cognition of these products of reason is then merely historical, for example (1992, p. 535, A22).

We can learn that 7 plus 5 equals 12 from our teacher, but this does not change the epistemological status of mathematics, which is for Kant a rational knowledge based on principles. We are just talking about how real people acquire knowledge, not about some inner feature of that knowledge. The cognition will be subjectively historical, but objectively rational.

A subjectivist epistemology can investigate if a particular individual has acquired knowledge from his reason or data. However, this is not the task of the

Critique of Pure Reason, where Kant introduces the concept of *a priori* (and *a posteriori*). The *Critique* investigates the objective origin of cognition. In his words, “we have explained cognitions of reason as cognitions from principles, and from this it follows that they must be *a priori*” (1992, p. 536, A23).

Against Kripke's interpretation, mentioned above, it is clear the modality of Kant's statement. He uses “must” (*müssen*), not “can” (*können*). The reason is that Kant accepts Hume's criticism of the classical metaphysics. He knows that it is not possible to construct universal and necessary judgments on the basis of experience. Their objective foundations can only be the inner principle of reason. Thus, universal and necessary judgments can only be *a priori*, that is, originating from the principles of reason.

According to Haddock, the Kripkean thesis about *a posteriori* mathematical statements “is based on a confusion [...] between ‘being grounded on experience’ and ‘having its origin in experience’” (2012, p. 293). Following the Kantian tradition, for him “a statement is *a posteriori* if its truth (or falsity) is not merely known by us empirically, but moreover, if our knowledge of its truth (or falsity) is essentially dependent on experience - in the sense that it could not have been obtained by other means” (idem, p. 294). In other words, we cannot justify any answer to any mathematical question on the basis of experience. The Kantian epistemology deals just with the question about the justification of knowledge, that is, the objective origin of a cognition. And it is just in the realm of objective epistemology where Kant introduces the concept of *a priori* (and *a posteriori*).

In turn, Kripke uses the concepts of *a priori* and *a posteriori* in a very different sense, as Haddock points out (2012, p. 294). From a Kantian point of view, Kripke is saying that cognitions can be rational (*a priori*) or historical (*a posteriori*). However, both cases refer to their subjective origins, and that is not the place to talk about necessity or contingency.

The Kantian denial of the metaphysical pretension of formal logic

Kant not only argues that some kinds of knowledge, such as mathematics, has an objective basis, but he also intends to establish, following Hume, the limits of our *a priori* knowledge. That can be understood especially in his classification of logic. According to Kant (1998, p. 194, B76), it can be divided into general logic and particular logic. The former, also called elementary logic, concerns the necessary rules of thinking, regardless of any subjects. The latter, also called organon, investigates the rules we use when we think of certain types of objects.

The general logic has just one principle: the non-contradiction. It is elementary because it is the basis of any other use of the understanding. Particular logic, in

turn, investigates the formal rules of a given field of knowledge (e.g., physics). It is also formal, but it addresses the judgments of a particular area of study. It is an organon, that is, an instrument that helps a given scientific discipline to form itself, formalizing or even axiomatizing its essential foundations or presuppositions. However, it is important to realize that, although it focuses on the foundations of a science, it must emerge at last. It only formalizes, clarifies and gives rigor to a knowledge that has already been acquired from another source. In other words, no knowledge can be drawn from logic, even a particular one. It can give form (logic) to knowledge already possessed, but it cannot tell how the world is or could be.

Continuing his classification, Kant states (1998, pp. 194-5, B77) that the general logic can be pure or applied. In the first case, the general logic is a canon, that is, a set of formal rules that arise from the principle of contradiction, which govern the working of pure understanding. In the second case, the general logic is a cathartic of the common understanding, that is, an application of the general rules on the understanding of an empirical subject, which can be influenced by prejudices, inclinations, and so on. The precise purpose of the latter is the catharsis, the “purification” of the empirical subject. In this way, he can avoid fallacies and judge based exclusively on the pure general rules of understanding.

By these assumptions, Kant indicates (1998, pp. 198, B84-5) two possible uses of general logic: the analytics and the dialectics. Analytics is the correct use of general logic. Why is it correct? Because it is limited to the form of judgments, without intending to determine something about its content. It is a negative touchstone (*Proberstein*) of the truth of judgments. That is, by analyzing a judgment, one can verify whether it is contradictory or not. If it is, it cannot be true. If it is not, it can be true or false. However, the general logic cannot either produce judgments or provide positive criteria for deciding which judgment is true. To produce judgments about objects, as Kant says, one has to get out of logic to obtain information. Only then it will be possible to connect different pieces of information and see if the resultant judgments are contradictory or not.

On the other hand, dialectics is precisely this pretension to learn something about the actual world from the general logic. In this case, the general logic becomes an organon, that is, a tool to know something. However, as Kant advises, “the dialectics is the logic of illusion - a sophistical art for giving to its ignorance [...] the air of truth” (1998, pp. 198, B86). The dialectics produces the illusion that it is possible to say something about the world on the basis of the laws of logic.

This point is important for two reasons: first, it shows that Kripke’s interpretation about the Kantian example, “Gold is a yellow metal” as an *a priori* but contingent truth, is unfair; secondly, it shows the dangers of trying to say something about the world on the basis of logic.

On the first point, Kant indeed suggests that “Gold is a yellow metal” is an *a priori* judgment. Moreover, we also need to agree with Kripke when he shows that the gold is not necessarily a yellow metal. However, we must understand the context of Kant's statement. When Kant uses this example, in *Prolegomena*, he is addressing the difference between analytic and synthetic judgments. He shows that “the predicate of an affirmative analytic judgment is already thought beforehand in the concept of the subject, it cannot be denied of that subject without contradiction” (2004, p. 17, A25-26). In other words, when we assign a predicate to a concept that implicitly already contains it, we are producing an analytic judgment, and this judgment is *a priori*.

However, this does not imply that we know the meaning of all the words of this judgment without any experience. For Kant, this is impossible. We need the experience to know what gold, metal, and yellow are. *A priori* is just the connection between gold and yellow metal. However, this connection is only possible once we know the meaning of these concepts. In this case, when we say, “Gold is a yellow metal”, we are only explaining the meaning of gold we learn from experience. As Kant states,

For that reason all analytic propositions are still *a priori* judgments even if their concepts are empirical, as in: Gold is a yellow metal; for in order to know this, I need no further experience outside my concept of gold, which includes that this body is yellow and a metal; for this constitutes my very concept, and I did not have to do anything except analyze it, without looking beyond it to something else (2004, p. 17, A26).

As we can see, in this example Kant assumes that Gold is a yellow metal. This information comes from experience, that is, Gold is an empirical (*a posteriori*) concept. If we already know what Gold is, the judgment, “Gold is a yellow metal”, does not add any information. Therefore it is analytic, not synthetic, and, for the same reason, it is *a priori*.

Making it clear, Kant is not saying that the empirical concept of Gold is *a priori* and necessary. We need to learn what Gold is from experience, not from pure reason. The logic only shows the relationship between the concepts we already have. It cannot produce these concepts.

On the second point, we must remember the Kripke's thesis presented above: “Gold is an element with atomic number 79” is a metaphysically (not scientifically) necessary truth. In all possible worlds where gold exists, that is its nature. However, how can Kripke justify this statement?

The answer should be the Kripkean theory of naming. The naming produces necessity. However, how can a theory about the language determine whether a proposition is true or false? Apparently, Kripke's theory of language has become a

tool (organon) to know something about the world. That means Kripke fell into the trap of dialectics, as Kant warned. He wants to say something about the actual world beyond all possible experience.

According to Kant's *Critique*, that is impossible, as we have seen above. But there is another argument against this claim of the Kripkean theory of naming. We must remember that Kripke, at least in *Naming and Necessity*, reduces epistemology to a psychological approach, denying its capacity to offer any approach to justification. So, it is impossible for him to say that a specific object, like "an element with atomic number 79", is the adequate referent to the name "gold". Because to say that is the same as saying that the proposition "Gold is an element with atomic number 79" is true. But, if epistemology is just a psychological investigation about how we learn, it cannot offer sufficient justification for any proposition. Without fulfilling this epistemological task, any naming will be arbitrary, in the sense that we will not know what the referent of the name is.

Metaphysical versus epistemological necessity

As we can see, the basis of Kripke's theses in *Naming and Necessity* is the distinction between metaphysical necessity and epistemological apriority. This distinction gives him the chance to propose the existence of *a posteriori* necessary and *a priori* contingent truths.

But let's think again about a passage partially quoted above, where Kripke introduces the distinction between metaphysics and epistemology:

The second concept which is in question is that of necessity. Sometimes this is used in an epistemological way and might then just mean *a priori*. And of course, sometimes it is used in a physical way when people distinguish between physical and logical necessity. But what I am concerned with here is a notion which is not a notion of epistemology but of metaphysics, in some (I hope) nonpejorative sense. We ask whether something might have been true, or might have been false. Well, if something is false, it's obviously not necessarily true. If it is true, might it have been otherwise? Is it possible that, in this respect, the world should have been different from the way it is? If the answer is "no", then this fact about the world is a necessary one. If the answer is "yes", then this fact about the world is a contingent one. This in and of itself has nothing to do with anyone's knowledge of anything. It's certainly a philosophical thesis, and not a matter of obvious definitional equivalence, either that everything *a priori* is necessary or that everything necessary is *a priori*. Both concepts may be vague. That may be another problem. But at any rate they are dealing with two different domains, two different areas, the epistemological and the metaphysical (1980, pp. 35-6).

As we can see, for Kripke there are many concepts of necessity: epistemological, physical, logical, and metaphysical concepts. He argues that the metaphysical is not equivalent to *a priori*, but admits that the epistemological is.

Obviously, his proposal is to address the metaphysical necessity. As we have seen earlier, metaphysical necessity is a modality related to the existence of things, not to knowledge about them. Necessary is any fact that happens in all possible worlds, no matter if it is known to someone.

However, following the text, Kripke talks about “something” that can be either true, false, or both. And metaphysical necessity is taken as “something” that cannot be false. But what “something” is referring to? Facts? Beliefs? Propositions?

Obviously, facts cannot be true or false. Facts just happen (necessarily or contingently), even when we don't know them. If a fact is necessary, it occurs in all possible worlds. So when Kripke uses the concept of truth to explain the concept of necessity, he cannot be talking about facts, but about beliefs, propositions, judgments, or something like that.

Propositions, beliefs, judgments, etc. are claims of knowledge. If the fact which a proposition, for example, describes does happen, the proposition is true. Otherwise, the proposition is false.

But what does it mean to say that a proposition is necessarily true? It means we have sufficient proofs to state that the proposition is true and cannot be false. This meaning is typically epistemological: it is an index of the justification status of a proposition.

But, if a proposition is necessarily true, is necessary the fact described by it, that is, does it occur in all possible worlds? If the answer is affirmative, we can say that epistemological necessity implies metaphysical necessity and that this would be the source of metaphysical necessity.

However, this is not necessarily the case. For example, I could imagine that the proposition “my dog is black” is a necessary truth, because I see my dog every day and I know what black means. Necessary truth, in this case, means something like “it is impossible that my dog is not black in the world which I am describing”. I am not saying anything about the other worlds. So, the epistemological necessity cannot be the source of the metaphysical necessity.

Furthermore, modern philosophers, like Hume, were skeptical about the possibility of necessary truths in the empirical cognitive domain. Empirical experience is always insufficient to provide a basis for necessary statements. This fact does not depend on individuals. The main problem is that the senses can only capture the present, and the necessary statements are also about the future. Therefore, it is always logically illegitimate to exceed experience and talk about necessary facts. In other words, the proof of an empirical statement is always singular perceptions, but singular perceptions cannot justify statements about the future (necessary propositions). Now, a proposition or judgment whose proof is singular perceptions is called *a posteriori*. So it is necessary to conclude that *a posteriori* propositions or

judgments are always contingent, in the sense that it is impossible to have sufficient proofs that they are true.

On the other hand, most modern philosophers agree that logic and mathematics do not have that problem, because they do not depend on experience. The proof of a logical or mathematical demonstration is the relationship among concepts in it or a pure intuition (Kant). In both cases, an empirical experience is not suitable. That is the reason why logic and mathematics are *a priori*. And because they are *a priori*, they are not conditioned by empirical experience and are necessary, in the sense that there are sufficient proofs that they are true without appealing to experience.

So, when we state that some proposition is necessarily true for logical, mathematical or similar *a priori* reasons (not for empirical reasons), we are advocating that it is true regardless of the world. That situation allows thinking that the proposition is true in all possible worlds because the actual world is not the basis for the truth of the proposition. But this is not because the naming allows us to postulate a metaphysical realm. It is just an effect of the way the proposition was justified. In the case of propositions with empirical content, an *a priori* justification is only an analytical procedure based on the names we take as a starting point. And it is sometimes possible to change the meaning of these names based on changes in our understanding of the empirical world.

Consequently, we must admit that “necessarily true” is just an epistemological notion, not a metaphysical postulate. It describes the justification status of a proposition when we have sufficient reason to state that it cannot be false. And, how Kripke admits, in its epistemological meaning, necessity is the same of *a priori*.

Conclusion

The first conclusion of this article is that we cannot disregard the distinction between epistemology and metaphysics when we discuss apriority and necessity in Kripke. This distinction makes both neoclassical and neo-empiricist views irrelevant. Kripke does not claim he has discovered a method for knowing necessary truths from experience. He only argues that necessary truths exist, even if they are known *a posteriori*. So, if we want to reject the conclusion of Kripke’s argumentation, it is useless to reject the empiricism as a way of acquiring some necessary knowledge. We need to face the distinction between metaphysical and epistemological spheres because it is the basis of Kripke’s theses.

Kripke’s distinction between metaphysics and epistemology gives him the possibility to defend the existence of the *a priori* contingent and the *a posteriori* necessary judgments. However, there is a price to pay, and this is the second conclusion of this article: Kripke reduces epistemology to a psychological inquiry into how a particular person knows something. After that, it is impossible to justify

any proposition, including mathematics. Metaphysical necessity can be postulated, but it has nothing to do with necessity in the epistemological context. That is, Kripke cannot say that a particular proposition is necessarily or contingently true or false, because this kind of issue concerns epistemology, not metaphysics. Moreover, as we have seen, it concerns objective epistemology like the Kantian.

That leads to a third conclusion. Kripke states that there are certain necessary truths. For example, "Gold is an element with atomic number 79". However, how can he say that? Or rather, what meaning can this statement have when we consider the Kripke's presuppositions, especially the distinction between metaphysics and epistemology?

If Kripke's statement had an epistemic meaning, he would be saying that the proposition "Gold is an element with atomic number 79" is necessarily true. However, if he said that, he would be falling into the trap of the dialectics. As Kant has advised, we cannot use logic (or a theory about the naming) as a tool for knowing (organon).

Therefore, we should understand Kripke's statement about necessity (and contingency) exclusively in a metaphysical sense, that is, leaving aside the question of truth (and falsity). If the essential referent of the word "gold" is the "element with atomic number 79", then in all possible worlds this will be its referent. Here we have just a postulate that was built on the basis of our actual world. It does not represent any discoveries and does not add any information.

Finally, we can conclude that the metaphysical meaning of the concept of necessity is only an abstraction produced from an objective epistemological investigation. When we discover that some proposition is necessarily true, we can argue that the fact described by it occurs in all possible worlds. But this is just a postulate based on analytical procedures or our current knowledge of the world.

References

- Barnes, G. (2007). Necessity and Apriority. *Philosophical Studies*, 132, 495-523. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11098-005-2531-y>
- Bealer, G. (1987). The Philosophical Limits of Scientific Essentialism. *Philosophical Perspectives*, 1, Metaphysics, 289-365. DOI: <https://doi.org/10.2307/2214149>
- Block, N. & Stalnaker, R. (1999). Conceptual Analysis, Dualism, and the Explanatory Gap. *Philosophical Review*, 108(1), 1-46. DOI: <https://doi.org/10.2307/2998259>
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Haddock, G. (2012). *Against the Current: Selected Philosophical Papers*. Heusenstamm: Ontos Verlag.
- Hume, D. (1997). *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Oxford University Press.

- Jackson, F. (1998). *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*. Oxford: Oxford University Press.
- Kant, I. (1992). *Lectures on Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press. [Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner].
- Kant, I. (2004). *Prolegomena to Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science with Selections from the Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press.
- Kripke, S. A. (1980). *Naming and Necessity*. Harvard: Harvard University Press.
- Sidelle, A. (1986). *Necessity, Essence and Individuation: A Defense of Conventionalism*. Ithaca: Cornell University Press.

Recebido em: 09.06.2020

Aceito em: 11.06.2021

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Engels e a dialética hegeliana: sistema, método, ciência e efetividade

Engels and the Hegelian dialectics: System, Method, Science, and Effectiveness

Vitor Bartoletti Sartori

vitorbsartori@gmail.com

(Universidade Federal de Minas Gerais, Minas Gerais, Brasil)

Resumo: Trataremos da posição de Engels quanto à ciência e à dialética, procurando demonstrar que há certa tensão em seu pensamento, colocada na oposição entre o seu modo de pesquisa e seu modo de exposição. Ao passar sobre sua teorização sobre as ciências positivas, também constataremos tensões, que se explicitam, de um lado, na crítica ao sistema hegeliano, noutro no modo como o autor toma expressões e categorias do próprio Hegel para sua compreensão sobre a dialética, em oposição à metafísica.

Palavras-chave: Engels; sistema; método; dialética; Hegel.

Abstract: Here, we will deal with Engels' position regarding science and dialectics. We will try to show that there is a tension between his mode of research and his mode of exposition. In his theorization on positive sciences, we will also note certain tensions, which are made explicit on the one hand, in the critic of the Hegelian system; we will also analyze the way the author, sometimes, relies on Hegelian categories and expressions on the critic of metaphysics.

Keywords: Engels; system; method; dialectics; science; Hegel.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p49-64>

Introdução

Friedrich Engels nem sempre é estudado com o mesmo afincamento que seu grande amigo Karl Marx. Isto ocorre, primeiramente, devido aos méritos do próprio autor de *O capital*, que, como reconheceu o próprio Engels, teve uma envergadura teórica maior. Isto se deu a tal ponto que ocorreu uma espécie de divisão do trabalho entre os dois autores, como disse Engels: “em consequência da divisão de trabalho existente entre Marx e eu, coube-me defender nossos pontos de vista na imprensa periódica, particularmente na luta contra opiniões adversárias”; ou seja, a posição marxiana é vista como aquela de mais fôlego, ao passo que, de imediato, a tarefa engelsiana seria mais modesta. O autor teria aceitado tal papel “para que Marx tivesse tempo

necessário para elaborar sua grande obra” (Engels, 1988, p. 8). Ou seja, de certo modo, Engels é o primeiro a reconhecer a importância maior do pensamento de seu amigo se comparado com o seu. No entanto, a questão precisa ser vista com mais cuidado: se, quando Marx ainda vivia, não obstante os autores tenham produzido textos importantes em coautoria (basta pensar no *Manifesto*, bem como na *Sagrada Família*), Engels pode ter tido um papel secundário, isto não necessariamente se confirma sob todos os aspectos ao analisarmos a dimensão da obra engelsiana *post festum*, quando avaliamos a sua influência na formação do marxismo.

O *Anti-Dühring*, mais precisamente uma parte dele publicada posteriormente como *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, teve papel central na formação de toda uma geração de marxistas. E se trata da geração que teve contato, de um lado, com a expansão do marxismo pela II Internacional, e, doutro, com um dos grandes acontecimentos do século XX, a Revolução Russa. Ou seja, olhando por este aspecto, a influência de Engels foi enorme. Se ela condiz com aquilo que o próprio autor disse, é algo distinto.

E, assim, é preciso destacar que tais circunstâncias, assim como aquelas diametralmente opostas do final do século XX e do começo do século XXI, em que as críticas à Revolução Russa, bem como ao marxismo que se desenvolveu sob seus auspícios, fizeram com que a especificidade do pensamento engelsiano nem sempre fosse apreendida de modo rigoroso. Tem-se certo descuido: por vezes, as concepções de Engels são simplesmente subsumidas às de Marx; ou, o que não foi incomum, as de Marx às de Engels (cf. Sartori, 2015). Doutro lado, há autores que creditam a Engels as mazelas do marxismo, procurando isentar Marx (cf. Musse, 2005). No começo do século XX, salvo raras exceções, como Lukács (2002) - que, na época, tendeu a ser até mesmo excessivamente duro com o autor do *Anti-Dühring* sob alguns aspectos (cf. Lukács, 2010, 2011) -, houve certa tendência a tratar os dois autores como um bloco monolítico e indiferenciado. Já do final do século XX para a frente teve-se certa condenação de Engels como algo necessário à defesa do marxismo e das posições do próprio Marx. Para salvar o marxismo, alguns jogaram Engels na fogueira. O contexto, e as disputas que se colocam em torno do legado marxiano na época, de certa maneira, explicam tais posturas, que redundam em certa negligência. Porém, hoje, não a justificam de modo algum, sendo preciso apreender a especificidade do pensamento propriamente engelsiano (cf. Sartori, 2020). Aqui pretendemos contribuir neste sentido.

Ambas as posições mencionadas - com todos os meandros existentes nos distintos pontos de vista - certamente são, de um modo ou doutro, redutoras. Isto ocorre não só porque Engels procura uma nova lida com questões que Marx não chegou a tratar de modo sistemático (cf. Musse, 1999), mas também porque a correlação entre

modo de exposição e modo de pesquisa¹ em Engels é significativamente diferenciada daquela do autor de *O capital* (cf. Sartori, 2020). Aqui, a partir daquilo que José Chasin chamou de análise imanente², pretendemos explicitar um aspecto específico do pensamento de Engels, sua relação com a dialética e, em especial, com Hegel. Para tanto, passaremos pela especificidade da exposição engelsiana e, a partir disto, analisaremos sua posição.

Dialética, sistema e ciências positivas em Engels

No final de sua vida, Engels toma como essencial a tarefa de divulgação. O autor diz que “devemos a Marx essas duas grandes descobertas: a concepção materialista da história e a revelação do mistério da produção capitalista mediante o mais-valor.” No que continua ao dizer que, com elas, tem-se algo essencial à ciência e ao desenvolvimento da posição socialista: “elas fizeram do socialismo uma ciência que agora deve, em primeiro lugar, continuar a ser elaborada em todos os seus pormenores e em todas as suas conexões” (Engels, 2015, p. 56). Ou seja, a divulgação engelsiana tem uma dupla face: de um lado, é preciso explicitar, inclusive de modo sistemático, as duas grandes descobertas de Marx; doutro, é preciso desenvolver, para além de Marx, as consequências de suas descobertas. Neste sentido, seria preciso reafirmar - na imprensa periódica, inclusive - tais pontos de partida; diante do crescimento da influência de autores ecléticos e sem rigor como Dühring e Menger, seria preciso dar um passo cuidadoso e, assim, repisar os princípios básicos da posição que foi desenvolvida em conjunto com Marx.

Um lado essencial da atuação engelsiana se dá no confronto, em que se reafirmam pontos de partida que, em uma concepção científica, deveriam ser basilares.

Tal tarefa tomaria lugar contra os autores mencionados. Para isto, inclusive, seria necessário partir da exposição destes autores: o *Anti-Dühring* é dividido por

1 A correlação entre modo de pesquisa e de exposição é destacada por Marx em *O capital*. Veja-se a passagem na íntegra: “é, sem dúvida, necessário distinguir o método de exposição formalmente do método de pesquisa. A pesquisa tem de captar detalhadamente a matéria, analisar as suas várias formas de evolução e rastrear sua conexão íntima. Só depois de concluído esse trabalho é que se pode expor adequadamente o movimento real. Caso se consiga isso, e espelhada idealmente agora a vida da matéria, talvez possa parecer que se esteja tratando de uma construção *a priori*” (Marx, 1996 a, p. 140). Para a análise da relevância dela na crítica marxiana a Hegel, bem como às posições inspiradas no autor, cf. Sartori, 2014.

2 Como diz Chasin: “tal análise, no melhor da tradição reflexiva, encara o texto - a formação ideal - em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam. Configuração esta que em si é autônoma em relação aos modos pelos quais é encarada, de frente ou por vieses, iluminada ou obscurecida no movimento de produção do para-nós que é elaborado pelo investigador, já que, no extremo e por absurdo, mesmo se todo o observador fosse incapaz de entender o sentido das coisas e dos textos, os nexos ou significados destes não deixariam, por isso, de existir” (Chasin, 2009, p. 26).

temas, tal qual ocorre na obra do antagonista de Engels. O *Socialismo jurídico*, embora passe pela correlação entre as diversas esferas do ser social, traz uma ênfase no Direito, mais precisamente, na necessidade da crítica ao Direito e ao terreno jurídico. Assim, a parte mais primária da tarefa engelsiana envolve reafirmar aquilo que deveria ser um ponto de partida de qualquer concepção sóbria sobre a história e sobre a atividade humana, e que se encontra desenvolvido de modo mais elaborado no que nosso autor chama de concepção materialista da história. As descobertas de Marx precisaram se impor diante da pseudocientificidade de autores que, se não fosse pelo próprio Engels, hoje seriam ilustres desconhecidos. A ciência que é mencionada teria isso como pressuposto. Para afirmá-la, porém, nosso autor precisa criticar autores cuja seriedade é de pequena monta se colocada em termos científicos. Engels, assim, não consegue avançar em suas tarefas facilmente: fica preso à tarefa de criticar autores menores e de reafirmar as bases de sua concepção. Tudo aquilo que, com Marx, havia construído, precisaria ser repisado, desde as bases mais fundamentais de um modo materialista de lidar com a ciência.

A afirmação desses pressupostos, assim, não raro, coloca-se de modo polêmico, e a partir da exposição dos autores criticados. Desta maneira, a exposição engelsiana precisa de um momento de popularização das descobertas de Marx diante dos autores com os quais entra em embate. Sua exposição, tal qual a daqueles que critica, torna-se mais sistemática. Isto seria necessário, de um lado, para mostrar como o pensamento que é criticado não se sustenta; doutro, para reafirmar as bases sem as quais uma concepção científica seria impossível. Quer se queira, quer não, a exposição engelsiana ganha uma tonalidade sistemática e, com isto, bem como com certa valorização das ciências positivas, nosso autor passa a ter uma relação mais amistosa com a formação de um sistema materialista de pensamento, que ultrapassaria o idealismo da filosofia clássica alemã e o caráter materialista mecanicista do pensamento iluminista (cf. Musse, 1999).

Engels traz uma relação com a ciência em que ao diletantismo de um Dühring é contraposto, de um lado, uma concepção científica cujas bases são dadas por Marx. Doutro lado, porém, nosso autor procura destacar as ciências de sua época como algo a ser levado a sério de modo cuidadoso, e não como faz o seu antagonista. E, deste modo, há certa dubiedade na relação engelsiana com as ciências positivas de sua época: ao mesmo tempo em que ele não deixa de mostrar suas limitações, inserindo-as no aprisionamento da divisão do trabalho burguesa, ele traz elogios tanto a autores das ciências naturais quanto a autores das ciências históricas (cf. Engels, 1979 b).³

³ Diz nosso autor na *Dialética da natureza* sobre a concepção renascentista: “foi essa a maior revolução progressista que a humanidade havia vivido até então, uma época que precisava de gigantes e, de fato, engendrou-os: gigantes em poder de pensamento, paixão, caráter, multilateralidade e sabedoria. Os homens que estabeleceram o moderno domínio da burguesia eram alguma coisa em

O desenvolvimento de uma concepção materialista da história de maneira mais sistemática, porém, não se deve somente à lida de Engels com seus expositores grandes (Hegel, os iluministas) e pequenos (aqueles autores como Dühring e Menger que começam a influenciar o movimento socialista). Esta tarefa é também parte do desenvolvimento da ciência, como disse nosso autor, “elaborada em todos os seus pormenores e em todas as suas conexões” (Engels, 2015, p. 56). Veja-se o que diz nosso autor sobre as ciências positivas e sobre o pensamento dialético, por exemplo. Em oposição a Hegel:

Abandona-se a “verdade absoluta”, inalcançável por esta via e por cada um individualmente, e, em troca, perseguimos as verdades relativas alcançáveis pela via das ciências positivas e do compêndio [*Zusammenfassung*] dos seus resultados por intermédio do pensar dialético. Com Hegel, remata-se, em geral, a filosofia; por um lado, porque ele reuniu todo o desenvolvimento dela no seu sistema, da maneira mais grandiosa; por outro lado, porque, se bem que inconscientemente, ele nos mostra o caminho [que nos leva] deste labirinto dos sistemas ao conhecimento positivo real do mundo (Engels, 1982, pp. 384-385).

Ao lado da divulgação, portanto, tem-se o desenvolvimento das descobertas científicas de Marx. Isso somente seria possível, de um lado, com o abandono da pretensão de alcançar “verdade absoluta”, que se encontraria pressuposta, ao mesmo tempo em que desenvolvida, no sistema hegeliano. Ou seja, ao mesmo tempo em que Engels procura desenvolver de modo sistemático seu pensamento, bem como uma concepção de ciência que faça jus às descobertas de Marx, ele critica pesadamente o modo pelo qual o autor da *Lógica* traz a sistematicidade do pensamento. A hipertrofia do saber absoluto e da filosofia em Hegel teria como corolário a subordinação das ciências positivas ao pensamento especulativo; assim, o movimento dialético aparece hipostasiado e, com sua lógica, subordina a apreensão das determinações do real. Engels, portanto, procura reafirmar as ciências positivas para que o pensamento dialético não apareça como algo dotado de um movimento especulativo. Assim, notamos uma outra tendência bastante contraditória em nosso autor: ao mesmo

quase nada limitados pelo espírito burguês. Muito pelo contrário, o caráter aventureiro dessa época neles se refletiu em certa dose. Não existia, então, quase nenhum homem de certa importância que não tivesse feito extensas viagens; que não falasse quatro ou cinco idiomas; que não se projetasse em várias atividades. Leonardo da Vinci era não só um grande pintor, mas também um grande matemático, mecânico e engenheiro, a quem os mais variados ramos da física devem importantes realizações. Albert Dürer era pintor, gravador, escultor, arquiteto e, além disso, inventou um sistema de fortificações que continha várias das ideias, muito mais tarde assimiladas por Montalembert, das modernas fortalezas alemãs. [...] Os heróis dessa época não se achavam ainda escravizados à divisão do trabalho, cuja ação limitativa, tendente à unilateralidade, se verifica frequentemente entre seus sucessores. Mas o que constituía sua principal característica era que quase todos participavam ativamente das lutas práticas de seu tempo, tomavam partido e lutavam, este por meio da palavra e da pena, aquele com a espada, muitos com ambas. Daí essa plenitude e força de caráter que fazia deles homens completos. Os sábios de gabinete são a exceção: ou eram pessoas de segunda ou terceira classe, ou prudentes filisteus que temiam queimar os dedos” (Engels, 1979b, pp. 15-16).

tempo em que ele critica o sistema hegeliano, com base nas descobertas científicas, e louvando o ímpeto da empreitada de seu antagonista, ele procura os sistemas que poderiam levar ao conhecimento positivo do real. De um lado, pois, tem-se a crítica a Hegel, doutro, a reafirmação das ciências positivas e a defesa de uma espécie de compêndio materialista em que elas não deixam de ter um papel importante a realizar. Assim, se Engels não é acrítico quanto às limitações das ciências de seu tempo, ao mesmo tempo, ele as reafirma. Isto ocorre tanto diante de Hegel quanto frente aos epígonos deste, bem como do pensamento burguês. Contra a especulação hegeliana e contra as robinsonadas requentadas dos epígonos, Friedrich Engels defende não só as descobertas de Marx, mas também uma concepção de ciência.

Ele defende as ciências positivas, mas não o positivismo. Louva um autor evolucionista como Morgan e, no campo das ciências naturais, Darwin; porém, não os vê como autores que não sejam problemáticos. Se parte considerável da tradição marxista do século XX (formadas na vigência da II e da III Internacional) foram acríticos quanto a grande parte da ciência de suas épocas, isto não se dá plenamente com Engels.

Sua exposição mais sistemática, por vezes, pode confundir o leitor. E, assim, não há como deixar de notar que há aberturas no texto do próprio Engels - principalmente devidas a seu modo de exposição e ao fato de estar se colocando de modo polêmico a partir da obra de autores com os quais não concorda - para leituras apressadas.

O contexto em que nosso autor se coloca, porém, não é somente aquele das ciências positivas de sua época, nem aquele dos Dühring. Ele está debatendo com autores de enorme envergadura, como o autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas*.

Engels, deste modo, critica a forma do sistema hegeliano. Mas reafirma a pretensão de um sistema de conhecimentos. A categoria “sistema” aparece no plural e sem a subordinação ao pensamento especulativo, tratando-se da apreensão do movimento do real, e não da busca da expressão da ideia na realidade efetiva. No que, neste ponto, tem-se um aspecto essencial para o pensamento engelsiano: a dialética hegeliana, neste sentido, teria levado inconscientemente para além dela mesma, principalmente devido ao seu método, correlacionado com o movimento, com o devir e contrário ao dogmatismo.

Ela representaria o cume da filosofia que se pensa como base do conhecimento positivo e, assim, traria de modo sistemático um compêndio ordenado deste conhecimento, mas de modo invertido: de acordo com Engels, se é verdade que este conhecimento mesmo é que fundamenta a possibilidade da apreensão da totalidade da realidade efetiva, em Hegel, a realidade efetiva mesma aparece como a extrusão da ideia. Um dos grandes méritos do autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas* teria sido explicitar o caminho que vai dos sistemas parciais do conhecimento à apreensão

da efetividade. E, deste modo, pode-se dizer que a pretensão engelsiana liga-se tanto à divulgação das bases do pensamento científico - relacionada à teoria do valor, bem como à concepção materialista da história - quanto ao desenvolvimento de um compêndio baseado nas ciências positivas que nos pudesse levar ao conhecimento positivo do mundo.

E, com isto, pode-se dizer que o projeto de Friedrich Engels é bastante ousado: remete a uma compreensão científica da natureza e da história, ao mesmo tempo em que procura se esquivar dos erros que teriam sido cometidos por Hegel. Seu projeto aceita certos aspectos das ciências positivas; porém, critica as limitações de seus procedimentos e de seus métodos, derivados de uma época em que as limitações da divisão do trabalho se colocam também na atividade intelectual e nos próprios intelectuais.⁴

Em meio a um embate com Hegel, as ciências positivas tanto são objeto de crítica quanto um ponto de apoio para o desenvolvimento de uma concepção dialética. E, com isto, é preciso que desenvolvamos um pouco mais a concepção de dialética de nosso autor.

Dialética, sistema e método

É central para nosso autor a oposição entre dialética e metafísica. O modo pelo qual pensa a apreensão da realidade procura explicitar o movimento do real, bem como seu caráter processual. Desta maneira, sua concepção de dialética traria consigo a gênese e o fenecimento das esferas e dos entes que compõem a realidade.

Segundo ele, tal caráter dinâmico do real já apareceria até mesmo para certas formas de materialismo que se desenvolvem ultrapassando o iluminismo, bem como, até certo ponto, para as ciências da natureza de sua época (cf. Engels, 2015, pp. 77-116). Ter-se-ia, de um lado, uma posição dogmática e incapaz de apreender as determinações da própria realidade: trata-se da metafísica. Doutro, haveria a dialética, a qual procuraria conjugar as ciências positivas com o caráter processual e objetivo da realidade objetiva.

O interessante da posição de Engels aparece ao passo que ele pensa nos sistemas das ciências positivas, que remetem a diferentes métodos para lidar com o real. Tem-se também a ênfase do nosso autor em formas de proceder diferenciadas para cada objeto. Sobre este aspecto, diz-se no *Anti-Dühring* sobre a dialética, a metafísica e as ciências:

⁴ Aqui não podemos tratar da questão, mas tal projeto não deixa de se aproximar daquele materialismo interdisciplinar defendido por Max Horkheimer no começo de sua carreira. Destaca-se, nestes textos, a importância da distinção entre metafísica e dialética, central para Engels (cf. Horkheimer, 1990).

Todos esses processos e métodos de pensar não cabem na moldura do pensamento metafísico. Para a dialética, em contrapartida, que concebe as coisas e seus retratos conceituais essencialmente em seu nexos, em seu encadeamento, em seu movimento, em seu devir e fenecer, processos como os anteriormente mencionados são outras tantas conformações de seu modo de proceder (Engels, 2015, p. 51).

Diferentemente do que se daria em Hegel, não haveria uma unidade especulativa para as ciências; antes, a ciência é que subordinaria a compreensão da totalidade do real. Engels fala do fim da filosofia clássica alemã; porém, também diz que “o movimento operário alemão é o herdeiro da filosofia clássica alemã” (Engels, 1982, p. 421-422). Ou seja, o modo pelo qual nosso autor enxerga a filosofia clássica alemã, e principalmente Hegel, é aquele de alguém que se coloca em ruptura, mas também em continuidade com tal tradição (cf. Korsch, 2008). Trata-se de uma negação que afirma o essencial daquilo superado elevando-o a um patamar superior. Ou seja, a concepção hegeliana de *Aufhebung* (superação, supressão e suprassunção) parece ser adequada para se referir à maneira pela qual Engels se relaciona com a filosofia hegeliana.

Esta última estaria no ápice do desenvolvimento dialético burguês, sendo preciso teórica e praticamente superá-la. Isto se daria tanto porque haveria uma espécie de verdade absoluta plasmada no idealismo especulativo hegeliano, quanto porque a correlação entre filosofia e ciência, no autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, traria consigo certo dogmatismo e, portanto, certo elemento metafísico. Neste sentido, seria preciso colocar a dialética sobre os próprios pés, remetendo-se a uma concepção materialista da história. Seria premente também uma crítica às próprias estruturas sociais do presente, estando isto, na verdade, ausente na dialética hegeliana. Ou seja, em Engels, há uma crítica ao sistema hegeliano também porque ele não consegue ser coerente com a própria dialética. E isto ocorre na medida em que aquele que consegue negar a filosofia clássica alemã - o proletariado alemão - também é aquele que a leva adiante.

E, assim, se a metáfora sobre a inversão de Hegel, sobre a crítica de um sistema que se colocasse sobre a cabeça, talvez seja imprecisa ou insuficiente quanto a Marx (cf. Lukács, 1959; Chasin, 2009; Sartori, 2014), no que diz respeito à crítica engelsiana ao sistema hegeliano, ela tem grande parcela de verdade. Engels, no entanto, não se enxerga somente como um herdeiro de Hegel; ele, em meio à oposição entre pensamento metafísico e dialético, coloca-se como herdeiro de uma tradição que iria de Aristóteles a Hegel, passando por Spinoza e pelos iluministas. O chão da realidade, deste modo, colocaria o socialismo como ciência, ao passo que a dialética teria um grande valor:

Para fazer do socialismo uma ciência, ele precisou primeiro ser posto sobre o chão da realidade. Nesse meio-tempo, surgiu, ao lado e depois da filosofia francesa do século XVIII, a mais nova filosofia alemã, encontrada em Hegel e sua finalização. Seu maior mérito foi a retomada da dialética como forma suprema de pensamento. Os antigos gregos haviam sido dialéticos naturais, natos, e a mente mais universal dentre eles, Aristóteles, já tinha examinado as formas essenciais do pensamento dialético. A filosofia mais recente, em contrapartida, embora também tivesse representantes brilhantes na dialética (por exemplo, Descartes e Spinoza), havia se atolado mais e mais, graças à influência inglesa, no modo metafísico de pensar, que reinava quase absoluto também sobre os franceses do século XVIII, ao menos em seus trabalhos especificamente filosóficos. Fora da filosofia propriamente dita, eles também eram capazes de oferecer obras-primas da dialética; basta lembrar de *O sobrinho de Rameu*, de Diderot, e do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade dentre os homens*, de Rousseau (Engels, 2015, pp. 48-49).

A concepção de ciência de Engels procura se ver como herdeira de toda uma tradição, que traria consigo as formas essenciais do pensamento dialético. A inversão da dialética hegeliana se dá sob alguns aspectos, como aquele relacionado à correlação entre sistema e método, bem como à oposição entre ciência e filosofia. Porém, a concepção engelsiana de dialética é mais ampla que aquela normalmente adotada ao se estudar Marx.

Ela tem por central a oposição (que é uma contribuição muito mais engelsiana que marxiana, e que já estaria presente em Hegel) entre sistema e método, bem como entre metafísica e dialética. O modo de Engels dar continuidade, ao mesmo tempo em que realiza uma ruptura, àquilo que aparece no sistema hegeliano é dúplice: ele remete a pensadores anteriores a Hegel, bem como a autores materialistas que compõem, mesmo que de modo muito meandrado (basta pensar em Rousseau), o iluminismo. Mas também se utiliza do autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas* para trazer a própria oposição que é central à categorização engelsiana da dialética, aquela entre metafísica e dialética:

O velho método de investigação e de pensamento que *Hegel* chamava “metafísico”, que se ocupava preferentemente com a investigação das coisas como permanências [*Bestände*] fixas dadas e cujos restos ainda assombram fortemente a nossa cabeça, teve, no seu tempo, uma grande justificação histórica. As coisas tinham de ser investigadas primeiro, antes de que os processos pudessem ser investigados. Tinha que se saber primeiro o que uma qualquer coisa era, antes de se poder aperceber das transformações que se processavam nela. E assim aconteceu na ciência da Natureza. A velha Metafísica, que tomava as coisas como prontas, surgiu a partir de uma ciência da Natureza que investigava as coisas mortas e vivas como prontas (Engels, 1982, p. 408).

Engels empresta de Hegel a concepção de metafísica, portanto. E, com isto, sua crítica ao dogmatismo da metafísica, de certo modo, já estava presente no autor da *Fenomenologia do espírito*. As ciências da natureza que tinham como modelo a

matemática teriam oferecido o modelo para a apreensão do real e, assim, haveria certa oposição entre as coisas e os processos. As primeiras seriam vistas como prontas, sendo aquilo que caracteriza uma posição dialética a negação deste caráter reificado da realidade. Ou seja, também neste sentido, há continuidades marcantes por parte de Engels no que se relaciona com a tradição dialética que ele menciona. Tratar-se-ia de um modo de proceder diante da realidade, enxergando-a enquanto marcada pelos processos, pelo movimento e, no limite, pelo caráter transitório dos entes específicos. Assim, haveria certo método na dialética. E este método entraria em uma contradição profunda com o fechamento dos sistemas; Engels, assim, aponta em Hegel uma contradição entre sistema e método. Ele também vê o nascimento das ciências naturais como um grande avanço na possibilidade de entender a realidade efetiva; porém, tal qual ocorreria no modo metafísico de apreensão da realidade, haveria falhas que precisariam ser superadas. O mecanicismo da maioria dos materialismos dos iluministas seria inaceitável para o presente, por exemplo. Mesmo que justificada em sua época, ele precisaria ser superado:

O materialismo do século passado era predominantemente mecânico, porque, de todas as ciências da Natureza daquela altura, apenas a mecânica, e, a bem dizer, também só a dos corpos sólidos – celestes e terrestres –, em suma, a mecânica dos graves, tinha chegado a um certo acabamento. [...] A segunda limitação específica deste materialismo consistiu na sua incapacidade de apreender o mundo como um processo, como uma matéria compreendida numa continuada formação [*Fortbildung*] histórica. Isto correspondia ao estado da ciência da Natureza da altura e à maneira metafísica, isto é, antidualética, do filosofar, com aquele conexas (Engels, 1982, p. 393).

Haveria uma ligação entre o estado das ciências de uma época e o desenvolvimento de uma posição dialética. No *Anti-Dühring*, Engels disserta longamente sobre o assunto e, mesmo que tenha críticas às ciências de seu tempo, enxerga a concepção materialista da história como afinada com os desenvolvimentos mais interessantes das ciências naturais. Ao caráter mecânico das ciências de uma época, estaria ligada uma concepção incapaz de lidar com o movimento e os processos presentes na própria matéria. Ou seja, neste contexto, a metafísica teria terreno fértil, já que haveria certa incapacidade de apreender o mundo com um processo. A maneira metafísica de filosofar, deste modo, oscilaria entre uma tonalidade idealista e um materialismo mecanicista, ambos igualmente limitados. Hegel seria aquele a tentar superar tal oposição; porém, o autor teria uma espécie de amor ao sistema, que o impediria de ser consequente com o próprio modo dialético de se proceder. Ao contrário de Descartes, de Spinoza, de Rousseau, de Diderot, Hegel já teria à sua disposição um maior desenvolvimento das ciências da natureza. Isto faria com que ele, de certo modo, pudesse ir além do modo plasmado pelo qual se coloca seu sistema. Porém, não foi o que se deu. E isto se deveria tanto às especificidades

do pensamento hegeliano quanto ao seu comprometimento com a efetividade da moderna sociedade civil-burguesa.

Há, portanto, uma limitação inerente ao pensamento hegeliano, assim como no pensamento dos filósofos do século XVIII. Isso se deve ao momento em que elaboram suas perspectivas e em que as oposições basilares da sociedade capitalista ainda não estariam claras o suficiente (cf. Engels, 2015, pp.289-319). Isto ocorreria, e de modo ainda mais claro, nos chamados socialistas utópicos (cf. Engels, 1962, pp. 41-84). Para o que diz respeito à concepção engelsiana de dialética, há de se ver como que o movimento especulativo da filosofia hegeliana alcançaria também a natureza, que seria uma espécie de extrusão da ideia. E, deste modo, a posição hegeliana sobre a natureza seria indissociável de seu apego ao fechamento do método e, portanto, traria tanto um tom idealista quanto metafísico:

Podemos tão pouco censurar por isso os filósofos do século XVIII quanto também a encontramos em Hegel. Para este, a Natureza, como mera “exteriorização”⁵ da Ideia, não é capaz de nenhum desenvolvimento no tempo, mas apenas de um estirar da sua multiplicidade no espaço, de tal modo que estende todos os estádios de desenvolvimento nela compreendidos simultaneamente e um ao lado *com* outro, e está condenada à eterna repetição sempre do mesmo processo. E este contrassenso de um desenvolvimento no espaço, mas fora do tempo – a condição fundamental de todo o desenvolvimento –, imputa-o Hegel à Natureza, precisamente, no mesmo tempo em que a geologia, a embriologia, a fisiologia vegetal e animal e a química orgânica se formavam e em que, por toda a parte, na base destas novas ciências, emergiam pressentimentos geniais da ulterior teoria do desenvolvimento [*Entwicklungstheorie*] (por exemplo, Goethe e Lamarck). Mas o sistema exigia-o assim, e o método tinha, por amor ao sistema, de ser, assim, infiel a si próprio (Engels, 1982, p. 394).

Tanto nos filósofos do século XVIII quanto em Hegel haveria uma concepção equivocada sobre a natureza. Os primeiros trariam à tona uma posição mecanicista sobre este importante elemento da realidade; o segundo adotaria uma posição idealista sobre o assunto: a natureza seria uma espécie de extrusão, alienação (*Entäusserung*) da ideia. E, com isto, a autarquia relativa da natureza, tão central às ciências naturais, seria deixada de lado. Sob este aspecto, o autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas* seria profundamente idealista, deixando, ao mesmo tempo, de apreender o movimento que existe na própria natureza no transcorrer do tempo e de reconhecer que as leis imanentes da natureza possuem certa independência quanto à consciência e quanto ao espírito.

O desenvolvimento que ele percebia tão bem na história parecia estar ausente na natureza. E, com isto, as concepções de Goethe, no campo das ciências relacionadas mais diretamente à história, e de Lamarck, ligado às ciências da natureza, seriam superiores à hegeliana sob este aspecto. O apego do autor da *Enciclopédia das ciências filosóficas* ao sistema faria com que, em oposição ao seu próprio método,

5 Termo traduzido por nós acima como extrusão e referente ao alemão “*Entäusserung*”.

isto se desse.

Hegel, no limite, seria infiel a si próprio. E, deste modo, haveria no autor uma oposição marcante entre sistema e método. Esta última teria por trás de si tanto uma concepção equivocada de natureza quanto uma relação com o presente que via este último como aquele tempo da realização da razão na história. A oposição mencionada, portanto, não é simplesmente um descuido hegeliano. Faz parte da própria constituição de sua filosofia. Aliás, sobre a filosofia, há um aspecto bastante importante que é criticado por Engels: no desenvolvimento hegeliano deste campo, esta última chama para si todos os aspectos da realidade e, de modo especulativo, subordina as ciências positivas.

O sistema hegeliano, portanto, tem ligação íntima com este papel atribuído pelo autor da *Lógica* à filosofia. As concatenações universais das coisas parecem poder ser estabelecidas pelo movimento das categorias explicitadas na ideia, sendo que, em verdade, estas concatenações não subordinam o movimento das coisas, mas explicitam aquilo que está presente na própria realidade efetiva; espelham a realidade, portanto.⁶

Para Engels, pois, a dialética é um modo de proceder diante do espelhamento da realidade efetiva. Não se trata, portanto, de uma filosofia que se pretenda marcada por uma verdade absoluta; não se tem a subordinação das ciências positivas à filosofia. Se isto acontece, como em Hegel, há uma oposição entre o método dialético e o sistema. O sistema hegeliano, portanto, tem ligações íntimas tanto com o papel que a filosofia ocupa em seu pensamento quanto em suas concepções sobre a natureza e a história.

Engels traz a questão da seguinte maneira, que não deixa de trazer alguns problemas de difícil lida para o tema que aqui estamos abordando:

Desde o momento em que cada ciência tem que prestar contas da posição que ocupa no quadro universal das coisas e do conhecimento dessas coisas, já não há margem para uma ciência especialmente consagrada ao estudo das concatenações universais. Da filosofia anterior, com existência própria, só permanece de pé a teoria do pensar e de suas leis: a lógica formal e a dialética. O demais se dissolve na ciência positiva da natureza e da história (Engels, 1962, pp. 60-61).

O autor reafirma sua crítica ao desenvolvimento de uma filosofia especulativa e idealista. Faz isso tanto ao contrapor o sistema ao método quanto ao trazer à tona a necessidade de valorização das ciências positivas. Ainda acrescenta que há diferenças específicas entre o campo da natureza e da história ao mesmo tempo em

⁶ A crítica de Engels ao idealismo hegeliano fica clara aqui: “a isso se associava um terceiro aspecto. Hegel era um idealista, isto é, as ideias em sua mente não equivaliam, para ele, a retratos mais ou mesmo abstratos das coisas e dos processos reais, mas, em vez disso, as coisas e seu desenvolvimento eram apenas retratos mais ou menos abstratos da ‘ideia’ que já existia em algum lugar antes do mundo. Desse modo, tudo foi posto de cabeça para baixo e o nexos real do mundo foi completamente invertido” (Engels, 2015, p. 53).

que se opõe à segmentação do conhecimento. Ele vem a apontar a existência da ciência positiva da natureza, de um lado, e da história, doutro. Ou seja, não traz a valorização das ciências positivas como algo pensado tradicionalmente, segmentado, cego diante da estrutura unitária da realidade. Engels, portanto, procura estipular que há um tratamento dialético a ser dado ao mundo; com este tratamento, os processos, o movimento e o fenecimento são analisados tanto no que diz respeito à natureza quanto à história.

A dialética, portanto, aparece não tanto como um método *a priori*, mas como um modo de se proceder diante da realidade a fim de se apreender o ser-propriadamente-assim dela. Porém, o modo pelo qual nosso autor se refere à filosofia pode causar confusão: mesmo que ela não fosse mais hipostasiada, restaria dela uma teoria sobre o pensar e sobre as leis do pensamento. Engels, portanto, pontua a impossibilidade de se dar uma autonomia às leis da dialética, às concatenações universais, mas, ao mesmo tempo expressa-se de modo a valorizar a lógica formal e a dialética como algo com certa autonomia. E isto, no limite, parece trazer certa tensão⁷ ao próprio pensamento engelsiano: sua exposição, por vezes, aproxima-se daquelas dos autores com os quais debate, sendo que o conteúdo que ele traz e que pesquisa talvez não caiba com toda a precisão nas categorias que são usadas. Com isto, há uma tensão entre a exposição e a pesquisa engelsiana; ela faz com que, por vezes, venhamos a ser tentados a ler a teoria do autor de modo sistemático, tal qual teria ocorrido em Hegel. Ele, explicitamente, é contrário à tal leitura. Porém, há de se admitir que seu próprio texto dá certo espaço para ela. Por vezes, a falha que Engels apontou em Hegel, em menor grau, parece estar presente em seu pensamento. Parece haver certa contradição entre a tematização engelsiana da dialética e o modo pelo qual a dialética parece se explicitar, juntamente com a lógica formal, e como uma teoria sobre o pensar e suas leis. O modo pelo qual Engels lida com a natureza, com a ciência e com a dialética, ao mesmo tempo, o aproxima e o afasta de Hegel, sendo preciso sempre explicitar como isso se dá em cada caso.

Apontamentos finais: Sistema, método, política e Hegel na peruca do filisteu

Engels desenvolve-se em oposição a Hegel, mas também procurando dar continuidade à tradição cujo ápice, na época, está no pensamento deste autor, a tradição dialética. Com isto, ao mesmo tempo, aponta contradições no pensamento hegeliano e traz tensões bastante notáveis para seu próprio pensamento, que não deixou de expressar certa relação conflituosa no que toca o modo de pesquisa e de exposição.

⁷ Alguns talvez até mesmo poderiam dizer se tratar de uma tensão entre sistema e método.

Diz-se, assim, que “o sistema de Hegel foi um aborto gigantesco, mas o último de seu gênero. De fato, continuava sofrendo de uma contradição interna incurável” (Engels, 1962, p. 60). O autor do *Anti-Dühring* admira muito Hegel - por exemplo, por o autor “abarcar um domínio incomparavelmente maior do que qualquer sistema anterior e de desenvolver nesse domínio uma riqueza de pensamento que ainda hoje causa espanto” (Engels, 1982, p. 383). Porém, o sistema hegeliano está plasmado no presente, havendo uma ligação ineliminável entre a posição política de Hegel e a contradição entre sistema e método, que marca sua filosofia de modo umbilical.

Nosso autor diz que “um sistema universal e definitivamente plasmado do conhecimento da natureza e da história é incompatível com as leis fundamentais do pensamento dialético” (Engels, 1962, p. 60) e, assim, está a criticar Hegel. Mas sabe que sua crítica precisa remeter às bases materiais da coisa, que trazem a um patamar superior a mencionada oposição entre sistema e método dialético. Diz Engels sobre Hegel que “as necessidades internas do sistema só chegam, portanto, para explicar a produção de uma conclusão política muito dócil, por intermédio de um método de pensar de par em par revolucionário” (Engels, 1982, p. 383). E, portanto, vemos que a crítica, bem como a inversão engelsiana do pensamento hegeliano, não flutuam no ar. Elas trazem consigo uma posição sobre o presente. Esta posição certamente não está colocada de modo abrupto: Engels procura uma crítica imanente, não só ao pensamento hegeliano, mas como à época em que se desenvolve tal pensamento. Diz-se, assim, que “Goethe, tal como Hegel, eram, cada um no seu domínio, um Zeus olímpico, mas ambos nunca se viram totalmente livres do filisteu alemão” (Engels, 1982, p. 383). Assim, se Hegel não conseguia ser fiel com a própria dialética que deu vida a seu pensamento, isto se dava por razões bastante concretas, sendo preciso andar, com Hegel, mas também contra Hegel.

E, por isto, não se tem em Engels só uma inversão quanto à relação entre ciência e filosofia, ou quanto ao idealismo; segundo nosso autor, a partir da “dissolução da escola” hegeliana saiu “ainda uma outra orientação, a única que realmente deu frutos, e esta orientação liga-se essencialmente ao nome de Marx” (Engels, 1982, p. 406). Pelo que vemos aqui, é possível dizer que Engels enxerga isto na medida em que a posição de Marx teórica e praticamente supera a hegeliana, estando ligada, no limite, à emergência do movimento dos trabalhadores, e não mais às condições de consolidação da sociedade civil-burguesa. Neste sentido, seria o movimento dos trabalhadores alemães, ao mesmo tempo, o herdeiro da filosofia clássica alemã e aquele que poderia suprimir as condições das quais esta depende. E, se formos pensar com Engels, a análise dos textos da época, bem como da relação do autor do *Anti-Dühring* com a dialética também precisa ser pensada ao ter em conta os destinos deste próprio movimento político. A oposição entre sistema e método, entre metafísica e dialética, precisa ser analisada tanto ao se apreender a crítica

engelsiana a Hegel quanto ao passo que se explicita a importância de uma posição concreta diante da realidade para que se compreenda as formas ideológicas mais diversas, como aquelas colocadas no campo da filosofia hegeliana, por exemplo.

Referências

- Chasin, J. (2009). *Marx: Estatuto Ontológico e Resolução Metodológica*. São Paulo, SP: Boitempo.
- Engels, F. (1962). *Do socialismo utópico ao socialismo científico; Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. Tradução de José Severo de C. Pereira. São Paulo, SP: Fulgor.
- Engels, F. (1979 a). Esboço de uma crítica à economia política. Tradução de Maria Filomena Vieras. *Revista Temas de Ciências Humanas*. São Paulo, SP: Livr. Ed. Ciências Humanas, 5.
- Engels, F. (1979 b). *Dialética da natureza*. Rio de Janeiro, RJ: Paz e terra.
- Engels, F. (1982). Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. Tradução de José Barata-Moura. In: *Obras escolhidas*. Moscovo, URSS.
- Engels, F. (1988). *A questão da habitação*. Tradução de equipe Aldeia Global. São Paulo, SP: Aldeia Global.
- Engels, F. (2015). *Anti-Dühring*. Tradução de Nélío Schneiderman. São Paulo, SP: Boitempo.
- Horkheimer, M. (1990). *Teoria crítica I*. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo, SP: Perspectiva.
- Korsch, K. (2008). *Marxismo e filosofia*. Tradução de José Paulo Netto. Rio de Janeiro, RJ: UFRJ.
- Lukács, G. (1959). *El Asalto a la Razón*. Tradução de Wenceslau Rocés. México, México: Fondo de cultura econômica.
- Lukács, G. (2010). *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo, SP: Boitempo.
- Marx, K. (1996). *O capital*, Livro I, Volume I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe São Paulo, SP: Nova Cultural.
- Musse, R. (1999). Sistema e Método no Último Engels. *Discurso*, 30, 87-100. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.1999.38028>
- Musse, R. (2005). A dialética como discurso do método. *Tempo Social. Revista de sociologia da USP*, 1 (17), 367-389.
DOI: <https://doi.org/10.1590/S0103-20702005000100016>
- Sartori, V. (2014). De Hegel a Marx: da inflexão ontológica à antítese direta. *Kriterion* [online], 55 (133), 691-713.
DOI: <https://doi.org/10.1590/S0100-512X2014000200014>
- Sartori, V. (2015). Apontamentos sobre dialética e história em Friedrich Engels. *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, 20, 122-133.

Sartori, V. (2020). A crítica marxista do Direito diante de Friedrich Engels: a tensão entre exposição e pesquisa em sua análise da esfera jurídica. *Revista On Line de Filosofia e Ciências Humanas*, 26 (2), 16-60.

Recebido em: 04.12.2020

Aceito em: 10.03.2021

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



Un Kant contemporáneo y necesario

Resenã de *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant*, de Macarena Marey (Adrogué, La Cebra, 2021)

Marcos Travaglia

m.travaglia@conicet.gov.ar

(Universidad de Buenos Aires - CONICET, Buenos Aires, Argentina)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p65-72>

La filosofía política de Kant es, para el lego, un terreno poco conocido. De forma similar a lo que dice la famosa metáfora de la *Crítica de la razón pura* (A236=B295), nos quedamos en los límites seguros de la imponente isla de su filosofía teórica y las primeras rocas de algunos de sus textos prácticos y no salimos de allí. No sabría juzgar si es nuestra razón la que no desea ir más allá, o si son las monótonas lecturas que aprendemos en los cursos básicos los que nos disuaden de lanzarnos a las más agitadas aguas de obras como *Religión dentro de los límites de la mera razón* (RGV, 1793) o *Metafísica de las costumbres* (MS, 1797).

En *Voluntad omnilateral y finitud de la Tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant* Macarena Marey nos ofrece una estimulante interpretación de este otro Kant. La autora, doctorada por la Universidad Nacional de La Plata y desde entonces becaria posdoctoral e investigadora del CONICET y docente de diversas

universidades, presenta una condensación de su itinerario kantiano. A lo largo de estas páginas ofrece una visión de conjunto y unificada de los últimos años del itinerario filosófico de Kant - así como de sus últimos años leyéndolo.

La obra sigue un camino de una introducción y siete capítulos que comienzan con la fundamentación metafísica de la política, la moral y la ética para dar paso a una teoría de la justicia. Marey establece varios niveles de discusión que hacen a la complejidad del libro: dialoga con Kant, con las lecturas de Kant de otros filósofos (Hobbes, Rousseau, Grocio, etc.) y con los debates que estas interpretaciones kantianas han generado en la contemporaneidad. La precisa arquitectura del argumento requiere tener estos niveles en cuenta pues - con fiel espíritu crítico - ninguno de ellos se salva de rendir cuentas de su pretensión de validez.

La Introducción consta de dos partes. La primera explícita de forma sucinta y clara las tesis y posiciones articulan los capítulos subsiguientes. Se trata de un conjunto de afirmaciones que no solo matizan muchas ideas en torno a un Kant liberal europeo clásico, sino que hasta la ponen en jaque. La segunda expone un manifiesto filosófico, sentando su posición sobre qué es hacer historia de la filosofía filosóficamente. Así, recupera un linaje de lectoras y lectores - con quienes dialoga página a página - que se apropian de Kant con dos condiciones que son aquellas que definen su postura sobre la historia filosófica de la filosofía: la fidelidad al sistema y la apropiación significativa para problemas de interés e importancia contemporánea (Bertomeu, Sánchez Madrid, Rivera Castro, O'Neill, Flikschuh, Maus, etc.). Repasa y cuestiona también brevemente sus críticas a interpretaciones bien establecidas (Rawls, Arendt, Habermas, Foucault, etc.). Además, afirma que no pretende dar una lectura definitiva de la filosofía política kantiana, pero sí una que "es bueno sostener y defender de manera sistemática por sí misma" (p. 23). No se trata de una mera exégesis sino de una intervención en un campo filosófico y práctico, como se evidencia en los últimos capítulos.

El capítulo 1, "Moral, ética y derecho en Kant: una cuestión política", se trata de que el derecho, la ética y la moral se derivan de la noción de comunidad ética. Para Kant la respuesta al mal radical no está en cada consciencia individual, sino en la articulación polifónica de las subjetividades. La noción central del capítulo es la de derecho. Para Marey su fundamentación no es un contrato de voluntades individuales (pero aún así depende de la voluntad popular) ni parte de la libertad negativa (sino de la positiva). En el apartado "Derecho" entonces discute estas líneas para defender que el concepto de derecho implica una articulación entre coacción y libertad con una controvertida (o contraintuitiva) tesis: la coacción no es monopolio de violencia legítima del Estado, sino la acción del Estado que sostiene la correlación

entre derechos y deberes jurídicos promoviendo y garantizando la libertad externa de todas las personas. Luego pasa a la discusión de Kant con Hobbes y Rousseau. Contra Hobbes, sostiene que el derecho debe ser moral. Para Kant, Hobbes sostiene que la salida del estado de naturaleza es un medio para el fin último de la felicidad. El problema está en que para Hobbes la obligación jurídica no se funda en algo universal sino en un fin individual (y unilateral) y no puede justificar ni el ingreso en el Estado ni la coacción. El fin del derecho no puede ser la felicidad, sino el derecho mismo. Contra Rousseau, Kant rechaza que el derecho se funde en una voluntad general que nace de las buenas voluntades internas de los ciudadanos y su identificación en el bien común compartido, sino que debe restringirse a la libertad externa para mantenerse moral (y no volverse ética). De esta forma, ética y derecho dependen de la moral en su sentido normativo, y así, dice Marey, en la filosofía jurídica y política moderna moralmente permisible equivale a legítimo.

A continuación, el breve capítulo 2 trata “Sobre el carácter externo y normativo de los deberes jurídicos: por qué Kant puede tenerlo todo” y, como indica su título, continúa la caracterización del capítulo anterior sobre el derecho para mostrar cómo Kant desarrolla un concepto de deber jurídico externo y moral (*i.e.*, normativo). En una primera vía argumental aborda los conceptos de moral e imperativo categórico para mostrar cómo en la década de 1790 estos conceptos ya no se restringen a la ética como en la de 1780. Así, la autora reconstruye en base a la MS que el derecho es moral porque se refiere sólo a cuestiones externas entre las personas. Entonces analiza la relación entre el derecho y el imperativo categórico bajo la línea de la doctrina de la virtud (ética) y la del derecho (moral): en ambos casos se trata de un indicador de que una acción u omisión es un deber, pero determinados por dos tipos de legislación distinta. La “ley universal” interna y ética es definida por un sistema distinto de la “ley universal” externa y del derecho, pero en ambos casos lo que demuestra es que refiere a la libertad humana y su capacidad de coaccionarse a sí misma. En la segunda vía, Marey propone que la normatividad jurídica surge de la reciprocidad que hace a la igualdad innata que permite la libertad externa y hace necesarias las comunidades políticas. Aquí tenemos un primer acercamiento al contractualismo kantiano (del que se ocupará en detalle el capítulo siguiente). La obligación jurídica no surge, como en otras teorías de la época, de las motivaciones racionales subjetivas sino por la reciprocidad: A reconoce que x es propiedad de B porque hay una garantía universal recíproca de que lo propio de A será reconocido por B, que está en que para obligar a otra persona debo obligarme a mí por la misma norma. El corazón de esta respuesta está en la igualdad innata entre los seres humanos, que inevitablemente compartimos la tierra y requerimos de una

normatividad que nos ordene. De esta forma, la externalidad y la normatividad están aseguradas para Kant en tanto se fundan en la libertad, específicamente en su nota de igualdad innata, que funda el derecho.

El capítulo 3 (“El *exeundum* kantiano, el derecho privado y la coacción”) ingresa de lleno en el contractualismo, específicamente en la salida del estado natural y la polémica en torno al §42 de la *Doctrina del derecho*. Se trata del capítulo más complejo del libro, que sigue un argumento muy fino de presentación y discusión de textos kantianos e interpretaciones recientes y solo repondremos las tesis que entendemos centrales. Marey señala que dicha polémica surge por la aparente contradicción entre que la necesidad práctica del *exeundum* se siga de los problemas propios del estado natural y que forman el derecho privado y que a su vez pueda derivarse analíticamente del concepto de derecho, que para Kant es anterior al estado natural y el derecho privado. La autora mostrará *in extenso* cómo no hay tal contradicción y que combinadas conforman un argumento normativo. Primero discute las hipótesis del “contractarismo radical” (Hobbes: la normatividad proviene de actos individuales voluntarios, por lo que la necesidad de una autoridad política no puede presuponer normatividad ni sociabilidad previa; la normatividad se hace necesaria por los conflictos del estado natural) y del contractualismo superfluo (Rousseau: la normatividad es independiente de los actos individuales voluntarios, por lo que el contrato no genera normatividad sino que esta es previa). El *exeundum* es moral, no instrumental ni individual. Ni la tesis del mal radical ni las naturalezas individuales tienen un rol central aquí pues, como dice Marey, “*La violencia es esa pretensión unilateral de imponer deberes sin conceder derechos*” (p. 104, destacado de la autora). Esto es, la violencia es una imposición y no una obligación coactiva. El *exeundum* entonces debe partir de la igualdad y la reciprocidad entre las personas (en palabras de Kant, de la “coexistencia inevitable”) que hace corresponder el deber de salir del estado de naturaleza con el derecho a coaccionar a las demás para que lo hagan también. El *exeundum* toma así la forma de una voluntad omnilateral.

El capítulo 4, “El carácter ideal de la voluntad general y la soberanía popular en Kant”, aborda la cuestión de la unidad del cuerpo político, que según Marey Kant fundamenta en la voluntad omnilateral y unificada *a priori*. En su primera sección la autora reconstruye el planteo del problema de como la necesidad de justificar cómo la unidad del cuerpo político da cuenta de (1) su artificialidad, (2) su composición por una multiplicidad de voluntades individuales unidas o reunidas, (3) la generación de una unidad en base a la multiplicidad. Hobbes y Rousseau dan las respuestas paradigmáticas más leídas por Kant, con diferencias diametrales en torno a (3), que ven o como una unidad posterior al *exeundum* encarnada en el soberano,

o como una asociación de alienación total a una voluntad general que supera el egoísmo individual. La sección II reconstruye la posición kantiana sobre el tema (la voluntad general es ideal y necesaria *a priori*) frente a Flikschuh y Maus. La primera (con quien construye más fuertemente la discusión) sostiene, en pocas palabras, que para Kant no hay una autogénesis de la voluntad, que su idealidad es mental (y no regulativa) y que no logra vincularla con la praxis. Marey señala numerosos problemas de su interpretación en contradicción directa con pasajes de MS y RGV y la consecuente distancia entre Kant y Hobbes al respecto: el soberano es el pueblo, no el representante. Maus da una lectura más afín que le sirve para especificar el sentido de idealidad y necesidad *a priori*: la voluntad general es un ideal y en su unidad formal previa estructura el procedimiento de creación del derecho positivo y lo legitima. Marey sostiene que esta idealidad hace que solo exista en prácticas concretas de los agentes políticos y no una idea en la mente del gobernante. Luego desestima el problema de si la voluntad general puede esconder una voluntad de todos, *i.e.*, intereses egoístas, retrotrayéndose a la omnilateralidad (rasgo central para Kant y que la hace popular). La sección III explica la tesis de que para Kant la unidad del soberano se funda en la voluntad omnilateral unificada *a priori*, por la cual las personas estamos mutuamente condicionadas por el hecho de la convivencia en un mismo lugar y que antecede toda pretensión de voluntades particulares cimentando el marco para su legitimidad. La última sección responde a posibles objeciones.

El capítulo 5, “La soberanía popular como principio suprajurídico. Igualdad soberana, omnilateralidad, comunidad de la tierra e interacción”, parte de este concepto de soberanía como voluntad omnilateral y momento fundamental del derecho y desarrolla sus efectos derivados en el derecho estatal, internacional de gentes y cosmopolita. Empezamos a ver bien patente el sentido de la historia de la filosofía de la autora: no se trata de pensar solamente problemas para el siglo XVIII sino también para el mundo globalizado contemporáneo en el cual las democracias (formales o reales) se ven asediadas por el capitalismo transnacional y desigualdades de todo tipo (por esto mismo, la discusión alcanzará a teóricos del estatismo, el liberalismo y el cosmopolitismo contemporáneos que se nutren de Kant). Para Marey la noción kantiana de soberanía popular (ideal normativo, popular y adscrito al poder legislativo) permite “elaborar un sistema transnacional de derecho para contrarrestar las condiciones del orden internacional vigente, que sólo benefician a los países de altos ingresos y perjudican al resto del mundo” (p. 171) en tanto regula las tres esferas del derecho público (que deben estar coordinadas) y no se equipara al ejercicio de la violencia legítima sino a la correspondencia entre derechos y deberes. Al corazón de este capítulo está la tesis de que la coordinación de los tres niveles del

derecho como comunidades políticas omnilaterales es la condición para revertir la iniquidad e injusticia estructurales y mantener relaciones que no sea de fuerza sino de correspondencia. En las siguientes secciones especifica la construcción del Estado con soberanía popular con la omnilateralidad como fuente de legitimidad de las normas jurídicas (II), su alcance transnacional (III) y por qué esta idea de soberanía no es equivalente a la fórmula clásica del monopolio de la violencia legítima (IV). Il recorre extensamente una serie de temas hilvanados: la justificación del contrato social, la posesión común originaria de la tierra y las relaciones de propiedad, la fundamentación de la soberanía popular en la omnilateralidad y los principios de externalidad, correlatividad entre deberes y derechos, igualdad y posesión común, mientras que en III deriva del concepto de soberanía la defensa de la igualdad entre pueblos y la autonomía de los Estados frente a otros Estados o poderes paraestatales y otros tópicos como las ligas de Estados y la guerra en *Hacia la paz perpetua*. Es difícil sintetizar todas las derivas argumentales y reflexivas que se abren en este capítulo que cumple no solo una función de presentación y ampliación de conclusiones anteriores y corolarios derivados, sino además una intervención en numerosos debates actuales, importantes y urgentes. En este sentido, lo considero un insumo clave para disparar nuestras discusiones sobre cómo desarrollar eticidades que modifiquen las instituciones vigentes en un sentido igualitario y justo.

“Una teoría crítica de la propiedad”, el capítulo 6, se centra en un tema que estuvo flotando durante todo el libro: la Tierra es finita y el compartirla determina nuestras relaciones de propiedad, más que generalmente injustas. El gran interlocutor en este tema es Grocio, en la medida en que para Kant la posesión originaria no es una premisa empírica sino un principio que permite evaluar la legitimidad de las pretensiones de propiedad. Como el capítulo anterior, este vuelve a resaltar argumentos kantianos útiles para defender un orden social justo. Kant, dice Marey, no pudo ver los efectos igualitarios (y no liberales) de su teoría: la vivienda es un derecho básico que obliga a que todas las personas posean una mientras que la acumulación desmedida de propiedades es ilegítima y no admite una justificación *a la* Locke del colonialismo o el imperialismo. Para Kant, sigue Marey, la propiedad privada no es un derecho absoluto y por ello las relaciones de propiedad son modificables en pos de la justicia social. La sección II reconstruye en tres pasos la crítica de Kant a Grocio. Primero, muestra cómo Kant avanza de la justificación del derecho absoluto a la propiedad de Grocio (un don divino para el hombre, centro de la creación) al derecho surgido de la pretensión de generar obligaciones recíprocas en otros al apropiarnos de algo. En adelante, Marey critica los déficits de la teoría de Grocio para garantizar, fundamentalmente, los derechos de las personas desposeídas. En este sentido, en

la sección II.3 vuelve a emerger un tema de imperiosa actualidad: justificaciones del derecho como la grociana permiten al Estado endeudarse o entrar en guerra de forma unilateral y en perjuicio de los súbditos. Estos súbditos afectados, como bien señala Marey, no suelen ser clases privilegiadas sino sectores populares, subalternos, históricamente oprimidos y excluidos, que son golpeados ahora una vez más por *razones de Estado* y un presunto bien público del que no ven ni migajas. En el último apartado propone, en diálogo con Walla, Sánchez Madrid y Bertomeu, que la equidad como derecho fundamental que permite sortear los problemas anteriores porque da lugar a apelar ante injusticias y a crear derechos de bienestar social cuestionando la absolutización del de propiedad, todo en base a la fundamentación onmilateral y recíproca.

El último capítulo, “Una ética política”, ofrece una lectura de la comunidad ética de la RGV como una respuesta a una realidad social estructurada entre injusticias y males que facilita y se retroalimenta de acciones humanas egoístas. La comunidad ética es una eticidad que apunta a un mundo menos injusto formando subjetividades que reaccionen ante el mal radical. En la primera sección, Marey repone la naturaleza del mal radical como un problema social que requiere una respuesta también social, pensada en función de dicha realidad y las interacciones que permite. En este sentido, contra Guyer, la autora sostiene que la comunidad ética es un avance respecto de nociones éticas de los 80’s y que tiende a la virtud común (no solo individual, pues el mal del arbitrio libre es inerradicable) y así a una transformación estructural de la sociedad. “Religión” en este contexto refiere a la esperanza de que podemos hacer algo frente al mal, no está pensada desde las instituciones sino desde los deberes contraídos y considerados como divinos. Así, en vistas de que Kant era anticlerical (y critica la pretensión normativa de las iglesias) y no hace una teología política, el lenguaje religioso sirve para disputar sentido con quienes utilizan la religiosidad popular con fines reaccionarios (y en este sentido, resuena el auge de estos credos en Latinoamérica) en pos de la justicia. Marey habla de esto como de una ética política (no es del fuero interno, sino una que sólo existe en y a través de comunidades) y religiosa (“la religión kantiana es una eticidad política anticlerical y popular, pensada como condición que promociona la justicia en el mundo”, p. 307).

Voluntad onnilateral y finitud de la tierra no es un libro fácil, pero sí es claro y ordenado. Sus argumentos son complejos, de reconstrucción precisa, y las posiciones y críticas son explícitas. Eso, sumado a una redacción fluida y un paso firme, permiten penetrar en la complejidad de los problemas tratados. Como último comentario, un gran valor del argumento del libro es que a partir del capítulo 1 se va construyendo

un andamiaje teórico que comienza de forma muy abstracta pero se va volviendo cada vez más concreto, actual, vigente y necesario. A medida que el argumento se cristaliza más, tanto más se vuelven patentes los problemas contemporáneos que preocupan a Marey, pero también a un Kant que se nos revela republicano y popular. Estas reflexiones políticas son instrumentos con los que pensar y recursos con los que desarrollar respuestas efectivas a los sólidos entramados institucionales que garantizan más injusticias que ejercicios plenos de derechos. Celebro la publicación del libro de Macarena Marey y auguro que producirá un impacto duradero y será un material ineludible en las discusiones hispanoamericanas sobre la filosofía práctica kantiana.

Recebido em: 07.05.2021

Aceito em: 14.06.2021

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhalgal 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



A filosofia única de Max Stirner e sua recepção após a MEGA² I/5

Resenha de *All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner*, de Jacob Blumenfeld (Winchester, UK: Zero Books, 2018)

Olavo Antunes de Aguiar Ximenes*

oaaximenes@gmail.com

(Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v26i1p73-78>

Max Stirner, pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), é um fantasma que ainda nos assombra. Assombrou não só Nietzsche e Foucault, mas também Heidegger e Levinas. Espírito incansável, Stirner e sua teoria também serviram de contraponto para Marx e Engels elaborarem as primeiras linhas da concepção materialista de história e da crítica da ideologia. Desde a publicação, em novembro de 2017, do novo volume I/5 da MEGA² (trata-se da segunda edição das obras completas de Marx e Engels, na qual o volume em questão é dedicado aos manuscritos para a “Ideologia alemã”), ficou crescentemente evidente que uma nova tarefa se descortinava aos pesquisadores de Marx e Engels, qual seja, um embate

* Agradeço ao convênio FAPESP e CAPES pelo financiamento da minha pesquisa de doutorado (processo no. 2017/01178-9, FAPESP). Aproveito para agradecer também ao parecerista anônimo pelos comentários generosos.

crítico criterioso com a obra principal de Max Stirner.¹ Jacob Blumenfeld, jovem pesquisador atualmente trabalhando em Berlim, se adiantou a esse movimento ao publicar em 2018 o belo e curto livro ora resenhado.

O livro *All things are nothing to me* (em tradução livre, “Tudo me é indiferente”, é a versão em inglês para “Ich hab’ meine Sach’ auf nichts gestellt”)² é dividido de uma forma peculiar em *partes* e não, como estamos acostumados, em capítulos. São ao todo três partes (*A vingança de Stirner*, *O mundo de Stirner*, *Meu Stirner*) subdivididas em seções de extensão variada, cobrindo desde questões propedêuticas a análises da influência - sempre mais ou menos mascarada - de Stirner em autores tão diferentes entre si como Nietzsche e Heidegger e, principalmente, Marx. Acompanha também o livro uma breve introdução e uma conclusão focada na influência de Stirner sobre Marx. O livro é, assim, fragmentado nessas inúmeras seções dentro de cada parte. Isso, contudo, não significa que a leitura do livro fique prejudicada por essas quebras. Seu estilo leve e jornalístico ajuda muito a vencer as dificuldades do texto, muitas vezes barroco, de Stirner. Ao término de cada seção, em geral de duas a quatro páginas, o leitor fica com a sensação de que Blumenfeld não só poderia como deveria ter escrito mais.

O ponto de partida, na primeira parte “Stirner’s Revenge”, é de que as ideias de Stirner sobreviveram a ele. Muitos leitores ou críticos dele tentaram sufocar a força de sua teoria por meio de análises e camadas históricas.³ Tratam-no, afinal,

1 Aqui não é o lugar para reconstruir os inúmeros novos resultados filológicos. De forma sucinta, sabe-se hoje que Marx e Engels travaram esforços principalmente para criticar Stirner e Bauer (e não, como se supôs, Feuerbach). Adicionalmente, conceitos centrais como ideologia e concepção materialista de história foram desenvolvidos ao longo do embate crítico com Stirner. Seja como for, já podemos colher exemplos estrangeiros - pós-publicação da MEGA² 1/5 - que se dedicam a examinar o peso de Stirner na teoria de Marx e Engels. Cf. Pagel, U. (2020). *Der Einzige und die Deutsche Ideologie*. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH e Johnson, S. (2018). Os primórdios de “modo de produção” de Karl Marx. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2(2), Dossiê Marx & Simmel, 361- 434 (o artigo original de Johnson, em inglês, foi publicado em 2019; a tradução citada é de 2020-2021. O conflito de datas se deve ao fato de que o dossiê Marx & Simmel, no qual a tradução foi publicada, apesar de constar como de 2018, só apareceu efetivamente em 2021). Há também trabalhos nacionais dignos de nota, escritos antes da publicação do novo volume da MEGA². Cf. Souza, J.C. (1993). *A Questão da Individualidade - A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da UNICAMP e Otenio, E. (2013). *Max Stirner como crítico da modernidade: entre dialética do esclarecimento e crítica radical da razão*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. O livro de Pagel (2020) e o artigo de Johnson (2018) são complementares, na medida que o primeiro avalia como o conceito de ideologia surge dentro de “III. São Max” - trata-se do capítulo contra Stirner da “Ideologia alemã” - e o segundo avalia como dentro desse mesmo capítulo Marx passa a usar a categoria de modo de produção como um instrumento de análise histórica.

2 Essa frase, que aparece no poema “Vanitas! Vanitatum Vanitas” (1806) de Goethe, é também a frase de abertura e encerramento d’*O único e sua propriedade*. Traduzida literalmente, essa frase em alemão poderia ser vertida para algo na linha de “eu fundei minha causa sobre (o) nada”. Na nota 1 da página 29 (p. 46), Blumenfeld defende que sua versão dessa frase serviria para indicar que nenhuma causa ou ideia, em resumo, nada que fosse exterior deveria ter poder sobre o seu “eu”.

3 Um ponto extremamente problemático do livro é a defesa de uma leitura teórica a despeito do

como um cachorro morto. Há três condições para que a abordagem de Blumenfeld funcione (pp.5-17). Primeiro, não devemos ler Stirner como se ele fosse um pensador ou teórico sistemático⁴ – pelo contrário, o livro *O único e sua propriedade* é, antes de tudo, um amontoado de resultados produzidos em diferentes momentos, sem pretensão de síntese.⁵ Segundo, não devemos, como se diz em inglês, tomá-lo por seu valor de face. Ou seja, temos que interpretar - em muitas ocasiões - as afirmações dele como se fossem alegorias (p. 37). Terceiro, há de se ler Stirner como se fosse um filósofo prático. Essas condições implicam interpretá-lo como se ele estivesse *fora do tempo* (p. 14). Dito de uma maneira mais simples, a abordagem de Blumenfeld pressupõe uma suspensão das muitas leituras anteriores de Stirner. Para Blumenfeld, não faz sentido tomar como ponto de partida, por exemplo, que Stirner teria sido um jovem hegeliano, um burguês falido ou ainda um solipsista continuador de Fichte e talvez um nilista. Muito menos útil seria, nesta seara, defender que nosso autor teria sido o primeiro pós-estruturalista.⁶ No limite, o livro de Blumenfeld quer aplicar o remédio de Stirner contra ele mesmo. A teoria de Stirner virada contra seu demiurgo. Trata-se aqui de se apropriar, de consumir o pensamento de Stirner, como se fosse nosso próprio pensamento, mesmo que isso viole algumas leis da leitura estrutural de texto⁷ e que, para tanto, precisemos reorganizar o texto daquele autor conforme nosso bel-prazer. O problema de fundo desse projeto, me parece, é o da validade de cada versão possível de Stirner que cada teórico poderia idealmente reconstruir, se todos seguissemos essa metodologia de Blumenfeld.

Ainda na primeira parte, é importante notar a defesa de Blumenfeld de que

historicismo, que é como Blumenfeld nomeia o contexto histórico de surgimento de uma teoria (pp. 10-11). Apesar dessa defesa de uma leitura *fora do tempo* de Stirner, o resultado do livro é satisfatório.

4 Esse teria sido o erro de Marx: “Ele [Stirner] não é um metafísico ou um escritor sistemático. Esse foi o maior erro de Marx ao lê-lo: ele supõe que Stirner estivesse apresentando uma tese depois da outra, construindo um sistema que é inconsistente internamente e, portanto, risivelmente absurdo” (p. 15).

5 Pagel (2020, cap. 6) mostra como foi o longo processo de redação de *O único e sua propriedade*. Stirner, segundo Pagel, não sistematizou nessa obra resultados previamente alcançados. Escreve o comentador: “Como explicou-se na reconstrução da redação do *Único*, a obra de Stirner deve ser vista - também neste ponto comparável com os manuscritos da “Ideologia alemã” - mais como um protocolo de um processo do que como uma elaboração sistemática de resultados já alcançados” (Pagel, 2020, p. 369).

6 Suponho que, com certo espanto, Blumenfeld (p. 16) defenda que Stirner esteja situado em três categorias: filosofia alemã do século XIX, anarquismo e ética. Aproveito para indicar outra tese controversa: para Blumenfeld (p. 2) seria possível interpretar Stirner sem recurso à categoria de *ego* (“I”, “eu” ou “Ich”). Contudo, ao longo do livro, Blumenfeld retoma várias vezes esse conceito (por exemplo, pp. 53-55), pois uma das dificuldades centrais de leitura de Stirner é entender corretamente qual é o sentido *funcional* (em oposição a um uso conceitual ou retórico) de “eu/ego”.

7 “Meu objetivo é chegar a uma leitura consistente do texto, articulando-o não na ordem que Stirner mesmo o escreveu, mas na medida em que eu o reconstruo através do texto, talvez até mesmo a despeito do texto” (p. 51).

o “eu/ego” em Stirner seria, para ser preciso, um *eu/ego concreto* (o de Stirner), isto é, não se trataria de uma categoria conceitual, mas sim funcional. Ou, para colocar à maneira kantiana, não seria um “eu” como condição de possibilidade - ou princípio da teoria. Na seção seguinte, Blumenfeld (pp. 53-55) chega a afirmar que o “eu” de Stirner começa onde a *Fenomenologia do Espírito* acaba. (Aproveito para pontuar que até mesmo a divisão entre partes do livro é, por vezes, precária, pois os assuntos são retomados, sob perspectivas diferentes, ao longo de todas as seções, inclusive o sentido de “eu”, tema de duas seções). Se entender o conceito de “eu”, de acordo com Blumenfeld, não é tarefa trivial, menos ainda é o de “propriedade”, que corresponde não só a um objeto, mas também a uma extensa lista de características, marcas, estilos e, conseqüentemente, a modos de *consumir*. Em suma, trata-se do poder de consumir ou de se *apropriar* de algo.

O papel da primeira parte foi de preparar o terreno ao evitar os problemas da recepção tradicional de Stirner e apresentar alguns temas importante, enquanto o da segunda parte, “Stirner’s World”, avança mais na leitura de Blumenfeld. De acordo com o autor, Stirner teria sido um pioneiro ao postular uma teoria não antropológica. Com efeito, Stirner, de acordo com Blumenfeld, teria exposto a falência do humanismo e da antropologia feuerbachiana (antes de Marx) e, ato contínuo, por meio disso, teria deixado patente a ancoragem antropológica (baseada no trabalho ou, na formulação de Moishe Postone, do ponto de vista do trabalho) da teoria, desenvolvida naquele período, de Marx. No fundo, a crítica de Stirner, segundo Blumenfeld (p. 42-6), era que essa identificação da essência humana com, para usar a terminologia marxista posterior, a capacidade de trabalho também implicaria um erro de estratégia política. Afinal, abolir a propriedade ou torná-la propriedade comunal ou da sociedade somente deslocaria os *mestres* [*masters*] de um lado para o outro da equação, mantendo, desta forma, essencialmente o “eu” em uma posição subalterna.

Chegamos, portanto, à terceira parte, “My Stirner”, a mais extensa e substantiva do livro, que passa em revista a teoria de Stirner e seus desdobramentos posteriores. Segundo Blumenfeld (p. 51), seria um princípio constitutivo do livro de Stirner desfazer seu projeto na medida em que ele avança, evitando fixá-lo teoricamente. O fato é que nessa parte Blumenfeld esboça interpretações de categorias-chave, tais como: eu, proprietário, propriedade, expropriação, liberdade e assim por diante. Esse é o momento mais introdutório à obra de Stirner. De forma geral, Blumenfeld define as categorias acima elencadas de uma forma extremamente didática - algo que considero bem-vindo diante da dificuldade do texto de Stirner. Essas seções são, por sua vez, intermediadas por leituras seja da tradição filosófica, como no caso de Espinosa, seja de autores posteriores, como os já citados Nietzsche,⁸ Heidegger,

⁸ Não se trata, evidentemente, de um tópico novo aproximar Nietzsche de Stirner, como bem lembra

Foucault e Levinas. Todavia, um dos problemas da estrutura do livro é exatamente mobilizar todos esses filósofos, mas sem aprofundar as questões levantadas em cada seção. No fim, Blumenfeld fornece pistas da influência de Stirner sem de fato levar a cabo sua investigação.

Finalmente, na conclusão, “*All things are Nothing to Me: Stirner, Marx, and Communism*”, Blumenfeld defende teses interessantes sobre a influência de Stirner sobre Marx. Faço breve menção a algumas. Primeiro, Blumenfeld (p.132ss) argumenta que a crítica da ideologia presente na assim chamada “Ideologia alemã” é uma incorporação da crítica desempenhada por Stirner; segundo, Stirner teria sido fundamental para a elaboração do materialismo histórico; terceiro, o egoísmo advogado por Stirner deveria se transformar no comunismo (o homem egoísta de Stirner “estaria destinado a se tornar ‘comunista’”).⁹

O fato é que, como mencionado, a nova edição dos manuscritos da “Ideologia alemã” torna patente a influência de Stirner sobre a elaboração teórica de Marx e Engels entre 1845-6. Comentadores e teóricos como Pagel (2020), Johnson (2018), Carver & Blank (2014) e Balibar (2014) defenderam, em diferentes momentos e contextos, que não é mais possível ler a “Ideologia alemã” *somente* pelas lentes do capítulo “I. Feuerbach”, pois o coração dos desenvolvimentos teóricos encontra-se, na verdade, no embate crítico com Stirner. Um retorno a obra dele se tornará, *novamente*, essencial para marxistas.¹⁰

Seja como for, o livro de Blumenfeld efetivamente se constitui tanto como uma breve introdução à obra de Stirner quanto para a história de sua recepção (de Marx a Foucault), mesmo que sua estrutura seja, ao fim e ao cabo, um pouco caótica. Levando em consideração o escopo introdutório e os objetivos do autor, o livro é particularmente bem sucedido.

Referências

- Balibar, E. (2014 [1993]). *La philosophie de Marx*. Nouvelle edition, revue et augmentée. Paris: La Découverte/Poche.
- Blumenfeld, J. (2018). *All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner*. Winchester, UK: Zero Books.

Blumenfeld. Parece-me, contudo, se não problemático, ao menos, pouco convencional o recurso de Blumenfeld à obra *The Will to Power* para ilustrar essa proximidade.

9 “Em uma frase, o egoísmo de Stirner é o comunismo de Marx visto da perspectiva da primeira pessoa do singular” (p. 138).

10 Vale registrar que Souza (1993, p. 179) resume bem o absurdo da situação: “Quanto a Marx é possível que o leitor não tenha ainda observado que ele escreveu algumas centenas de páginas procurando exasperadamente refutar Stirner, um filósofo pouco e mal conhecido. Isso é mais do que dedicou a Proudhon ou a qualquer outro pensador com o qual tenha polemizado. Pode-se dizer que, depois de *O Capital*, é exatamente sobre Stirner - mais precisamente sobre *O Único e sua propriedade* - a obra mais extensa que Marx escreveu para publicação”.

- Carver, T. & Blank, D. (2014). *A Political History of the Editions of Marx and Engel's "German Ideology Manuscripts"*. Nova York: Palgrave Macmillan.
- Johnson, S. (2018). Os primórdios de “modo de produção” de Karl Marx. *Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, 2(2), Dossiê Marx & Simmel, 361- 434.
- Otenio, E. (2013). *Max Stirner como crítico da modernidade: entre dialética do esclarecimento e crítica radical da razão*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo.
- Pagel, U. (2020). *Der Einzige und die Deutsche Ideologie*. Transformationen des aufklärerischen Diskurses im Vormärz. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Souza, J.C. (1993). *A Questão da Individualidade - A Crítica do Humano e do Social na Polêmica Stirner-Marx*. Campinas: Editora da UNICAMP.

Recebido em: 14.02.2021

Aceito em: 08.06.2021

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-Compartilhável 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>



APRESENTAÇÃO

Agressão e riso num mundo em decomposição.
Apresentação à tradução de *Notas sobre o conflito social hoje*, de Theodor W. Adorno e Ursula Jaerisch

Yasmin Afshar

yasmin.afshar@cmb.hu-berlin.de
(Humboldt-Universität zu Berlin, Berlim, Alemanha)

Notas sobre o conflito social hoje é o resultado da colaboração entre Theodor W. Adorno e Ursula Jaerisch¹ na análise dos protocolos produzidos pelos estudantes em dois experimentos realizados por Adorno: os seminários “Sociologia do riso” e “Conflito social”. Adorno os ministrou no Instituto de Pesquisa Social (IfS) na Universidade de Frankfurt entre 1964 e 1965 e no verão de 1965, respectivamente. O caráter experimental dos cursos residia na proposta de levar os alunos a descreverem detalhadamente e interpretar situações de riso e conflito. Desse modo, o professor visava o desenvolvimento da capacidade para a *experiência sociológica primária*. Consta no protocolo da primeira sessão do seminário sobre o riso que Adorno comparou seu intento ao de Max Horkheimer, que teria “ensinado seu cachorro a latir”. Os estudantes deviam tomar contato com o imediatamente vivido, deixando de lado certas “teorias complicadas” e “métodos artificialmente elaborados” que bloqueavam essa capacidade elementar, tão primária quanto o latido de um cão (Schöler, 2003, p. 100).

Os conflitos sociais tratados em seminário, entretanto, não são do mesmo tipo que daqueles examinados pela sociologia empírica à época, ocorridos em foros tradicionais de disputa e negociação e sujeitos a análises quantitativas. “A temática deve limitar-se de preferência a uma briga entre sogra e nora em detrimento de grandes disputas salariais, porque na briga da sogra os problemas sociais são menos filtrados do que nas lutas oficiais” (Arquivo TWA Pr 024/02). Essa escolha, expressa por

¹ Ursula Jaerisch nasceu em 1936, em Berlim. Depois de um período de formação superior em Göttingen e Viena, ela foi estudar sociologia em Frankfurt, motivada pelo trabalho de Adorno e Horkheimer. Em 1966, tornou-se pesquisadora do Instituto de Pesquisa Social (IfS) e participou de várias pesquisas coletivas, como *Trabalho das mulheres na família e na fábrica (Frauenarbeit in Familie und Fabrik)*, publicado com outras duas pesquisadoras do IfS, Christel Eckart e Helgard Kramer, em 1979. A partir de 1978, deu aulas na Universidade de Bolonha durante dois anos. Atualmente, vive em Berlim.

Adorno na apresentação do seminário sobre conflito social, não é uma arbitrariedade metodológica: ela repousa na constatação de que os conflitos laborais, antes potenciais transtornos da ordem, haviam sido incorporados como elementos funcionais do sistema social. Porém, isso não significava que o antagonismo estrutural havia desaparecido, mas que deveria ser encontrado *alhures*. Para apreendê-lo, então, seria fundamental desaferrar a sensibilidade, assim como a imaginação sociológica. Ofuscada por teoremas e conceitos enrijecidos, a sociologia é incapaz de captar aquilo que está além de seus esquemas preestabelecidos. É o caso da sociologia do conflito, representada nas *Notas* por Ralf Dahrendorf e Lewis Coser; mas também de certo uso da categoria de luta de classes pela teoria marxista tradicional.²

Coser considera o conflito como um fator *produtivo*, um mecanismo de “ajustamento, manutenção e adaptação” das relações sociais. Lançando mão de noções como “adaptação” e “persistência da vida do grupo” (Coser, 1964, p. 31), ele defende que quanto maior a integração dos conflitos ao funcionamento do maquinário social, menor o risco de instabilidade do todo. Em oposição à concepção de Talcott Parsons, segundo a qual os conflitos são elementos disfuncionais do sistema social, que é composto de complexos estáveis, a sociologia do conflito retoma a concepção de Georg Simmel acerca do caráter essencialmente conflituoso da sociabilidade, tese esta exposta no ensaio *A natureza sociológica do conflito*³ (*Der Streit*).

Isso significa, parafraseando as primeiras linhas do ensaio de Simmel, que nenhum grupo pode ser completamente harmonioso, já que para isso ele seria desprovido de processo e estrutura. Grupos requerem desarmonia, bem como harmonia, dissociação, bem como associação; e conflitos em seu interior não são fatores disruptivos de modo algum (Coser, 1964, p. 31).

A incorporação do conflito à dinâmica e à estrutura corresponde a reconhecer sua função no interior da ordem, afastando a ideia de que conflitos são necessariamente “fatores disruptivos”. Em um artigo de 1950, considerado inaugural da sociologia do conflito (Krysmanski, 1971, p. 15), a socióloga americana Jessie Bernard declara que seus colegas haviam negligenciado a análise dos conflitos sociais para evitar serem confundidos com marxistas ou “apologetas do conflito”. Tornando explícito o caráter altamente político do novo campo sociológico, ela afirma que:

Se aprendermos sobre os conflitos, desarmamos as partes em conflito; elas ficam

2 O termo “marxismo tradicional” não aparece no artigo de Adorno e Jaerisch, tendo sido usado por Moishe Postone (2014) para descrever a linha teórica marxista que compreende o capitalismo primariamente como uma forma de exploração de classe, estruturada pela propriedade privada dos meios de produção e por uma economia regulada pelo mercado. A crítica de Marx, segundo a interpretação de Postone dessa perspectiva, tem como foco a *distribuição* do mais-valor, e não a *produção*, de tal modo que a modernização capitalista passa ileso da crítica.

3 Título dado à tradução brasileira (não integral) do ensaio (Simmel 1983).

expostas, vulneráveis. Até que as pessoas conhecessem as táticas comunistas, estas últimas funcionavam de forma efetiva; quando expostas, elas perderam grande parte de sua potência (Bernard 1950, p. 16).

O uso ostensivo de uma terminologia militarista - “desarmar”, “expor” e “tornar vulnerável” - combina-se com a exposição de uma estratégia de luta contra os comunistas, ao gosto da doutrina Truman. Mas a neutralização do conflito aqui em causa se dá no campo epistêmico: torná-lo um objeto racionalmente compreensível significava amenizar sua ameaça à estabilidade social. Uma sociedade que permita conflitos internos em diferentes *fronts* pode evitar que um só conflito coloque em questão o consenso básico. Daí a necessidade de tornar o conflito, por assim dizer, endêmico.

Convertida em fator inerente ao social, a conflitualidade perde sua potência disruptiva. No artigo “Violência e mudança social”, citado nas *Notas*, Coser investiga o conteúdo racional de revoltas violentas, em particular, do ludismo e dos então recentes tumultos de Watts, ocorridos em Los Angeles em 1965 - considerados como o primeiro motim de grandes proporções da série dos “longos e quentes verões” nos Estados Unidos. Segundo Coser, esse fenômeno se explica pelo fato de que, “não havendo outros canais de comunicação abertos, essa minoria mostra seu desespero por meio de atos de violência” (Coser, 1973, p. 86). Mas as forças da ordem, em particular os militares, “tendem a ver todo uso de violência como prenúncio de revolução”, quando isso é “uma forma totalmente falsa de considerar os fatos”. Antes, segundo o autor, é necessário corrigir as “falhas do sistema” que permitem “a desigualdade de funções sociais”, proporcionando, assim, as condições para o progresso social (idem, p. 90). Adorno retomaria essa relação entre conflitualidade e progresso na sociologia do conflito em uma aula dada em maio de 1968, em seu curso introdutório de sociologia:

O núcleo dessa teoria consiste em que, sem conflito, ou seja, sem antagonismo de interesses, algo como o progresso não acontece e ocorre a estagnação social, e por esse motivo a luta ou o conflito de interesses deve ser, por assim dizer, consagrado como constituinte vital da vida social (Adorno, 2008, p. 172).

De fato, para Dahrendorf, seguindo Simmel, o conflito tem uma dimensão *vital*: “onde há vida humana em sociedade, há também conflito” e as sociedades “se diferenciam na violência e na intensidade dos conflitos” (Dahrendorf, 1965, p. 171) e não por sua presença ou ausência. Conforme Adorno e Jaerisch, desde Simmel, esse conceito hipostasiado de luta tem como modelo básico a disputa concorrencial capitalista. O modelo do “conflito de grupos de interesse” nivela as classes sociais a qualquer outro grupo,⁴ elevando a concorrência a fenômeno primário do sistema social.

⁴ “A categoria de grupos de interesses é uma categoria geral; todos os grupos secundários devem ser entendidos como grupos de interesse - um clube de xadrez, uma associação profissional, um clube

Na mesma aula de 1968, Adorno afirma ainda que essa abstração da concorrência dos seus nexos sociais e sua elevação a invariante faz com que:

...[se desconheça] completamente que o próprio conflito de interesses, presente na concorrência, forma um resíduo diluído de conflitos muito mais profundos, os conflitos de classe, e que aqui se trata de conflitos que acontecem depois da ocorrência da decisão do conflito central, aquele que se refere a quem dispõe dos meios de produção, e que portanto a concorrência acontece - para usar a expressão de Marx - no âmbito da “apropriação da mais-valia” já realizada e não explica a mesma, de modo que as questões efetivamente centrais [do conflito não são tratadas] (Adorno, 2008, p. 174).

Essa referência a Marx remonta ao debate sobre a concorrência entre capitalistas, apresentado no capítulo “A ilusão da concorrência” do livro 3 do *Capital* (Marx, 2017, p. 915). Ali, Marx trata dos elementos determinantes no cálculo do preço das mercadorias: o salário (preço do trabalho), os juros (preço do capital) e a renda (preço do solo). A concorrência entre os produtores no mercado, diz Marx, seria menos decisiva para a determinação dos preços do que a repartição do mais-trabalho entre os capitalistas industrial, monetário e fundiário, que ocorre ainda na esfera da produção. Dessa ideia, Adorno deriva a tese de que o núcleo essencial da sociabilidade conflituosa deve ser procurado na disposição desigual dos meios de produção, ou seja, na divisão entre classes sociais - e não no momento da concorrência.

Por outro lado, a integração dos conflitos de classe ao âmbito da administração de Estado no pós-guerra forneceu à sociologia do conflito certo conteúdo de verdade. Ou seja, para Adorno e Jaerisch, o fato de a luta de classes ter-se “transformado tão claramente em levantamentos de dados sobre conflitos sociais” (p. 97) expressa sua funcionalidade real. Nesse sentido, corrigir a hipóstase do conceito de conflito não pode significar substituí-lo pelo conceito de luta de classes, pois também este adquire um estatuto problemático ao passar pelo crivo da observação das transformações da dinâmica social. É aí que as *Notas* alertam para os enrijecimentos ocorridos também na teoria marxista tradicional da sociedade, em particular, no recurso a um conceito de luta de classes isolado e transformado em chave interpretativa universal com desfecho necessariamente revolucionário.

A luta de classes supõe, argumentam Adorno e Jaerisch, não somente o antagonismo em si, mas também a consciência de ambas as partes, sem a qual o “conceito [de luta de classes] se volatiliza em uma abstração dos antagonismos de classe objetivos e indecifrados” (p.99). Se apenas um dos lados tem consciência de si, não há luta concreta. A absorção gradual dos trabalhadores assalariados ao modo de vida burguês, sua conversão em “cidadãos de direitos”, o aumento de seu poder de compra, o surgimento de uma “classe média”, a falsa harmonia social vinculada

de futebol, assim como um partido político ou uma classe social” (Dahrendorf, 1957, p. 172).

pela indústria cultural espetacularizada, assim como a conversão crescente dos seus representantes tradicionais (sindicatos, partidos) em peças da administração pública são fatores para o enfraquecimento da consciência da classe e, conseqüentemente, para o caráter “virtualmente invisível” da luta.

O fato de que as *Notas* intervenham sobre o debate da integração do proletariado não é casual: afinal, sua redação tinha por finalidade, desde a sua concepção, a publicação no volume comemorativo do 60º aniversário de Wolfgang Abendroth (Maus 1968), um conhecido sociólogo de Marburgo e dissidente à esquerda do Partido Social-Democrata (SPD). De acordo com Abendroth, o SPD tendia, desde o fim da Segunda Guerra, cada vez mais à direita e:

... submeteu-se, na prática, à estabilização da velha ordem social, aceitando o papel que lhe fora atribuído pela doutrina social-cristã e, mais tarde, pelos teóricos econômicos do SPD: não o de opositores de classe (*Klassengegner*) mas o de “parceiros sociais” do capital (Abendroth, 1968, p. 180).

Para Adorno e Jaerisch, entretanto, não se trata meramente de acometer contra os quadros sindicais por sua imperdoável capitulação, mas de compreender os limites históricos da luta sindical dentro da dinâmica da acumulação capitalista. “Em reação à ameaça revolucionária, mas também pela própria lógica histórica, o peso do elemento imanente no conceito de proletariado aumentou”. Se é verdade que a integração do proletariado pela via do consumo e da conquista de direitos, aproximando-o do modo de vida burguês, foi uma resposta política ao perigo de uma revolução social no imediato pós-guerra, também não é falso que a luta corporativista por “uma parcela do produto social maior do que o mínimo precário” tende, desde o início, para a integração.

A análise dos conflitos secundários nas *Notas* revela, porém, que a integração, entendida como a interdependência universal de todos os aspectos da vida social em uma socialização total, alcança objetivamente seu oposto, a desintegração. Em larga medida, é deslindado o potencial fascista da sociabilidade antagônica. Nesse sentido, o fato de que Adorno tenha redigido esse artigo em colaboração com Jaerisch não parece casual⁵. Quando Jaerisch, então pesquisadora regular do IfS, iniciou a preparação do material dos seminários sobre o riso e sobre o conflito, em 1966, o recém-fundado Partido Nacional Democrático da Alemanha (NPD), de extração

5 Benzer & Krause (2020) fazem referência à interpretação de W. Schütte, segundo a qual o artigo seria de autoria principalmente de Adorno, uma vez que os trechos manuscritos são inequivocamente seus. Ora, conforme relato da própria Ursula Jaerisch, por telefone, em dezembro de 2020, o texto contou com pelo menos três ou quatro versões; no Arquivo, constam apenas duas. A tarefa de analisar os protocolos dos alunos, bem como resumir os principais pontos da teoria de Coser e Dahrendorf foi a primeira atribuição de Jaerisch como pesquisadora regular do IfS. Segundo Jaerisch, as versões enviadas por ela foram amplamente corrigidas e reformuladas por Adorno, o que resultou no “estilo por vezes proustiano, característico de Adorno” do texto final, como comentou a própria socióloga.

abertamente neonazista⁶, obtivera 8 das 96 cadeiras do parlamento regional de Hessen (estado onde se encontra Frankfurt). Esse período foi também marcado pela desaceleração do crescimento econômico, o que levou a Alemanha Federal, pela primeira vez desde a sua fundação, à estagnação. Daí porque algumas correntes sociológicas da época terem comparado o fortalecimento do NPD ao do partido nazista durante a República de Weimar. Os já tradicionais estudos sobre o autoritarismo do IfS ganhavam, assim, uma nova modulação; não tardou a formar-se ali um grupo de pesquisadores e pesquisadoras para analisar a recepção da propaganda do NPD, do qual Jaerisch também participou. O estudo propunha aplicar em contexto alemão da escala F, utilizada na *Personalidade Autoritária*⁷. Dessa colaboração, resultou também o trabalho de doutorado de Jaerisch, *Os trabalhadores são autoritários?*⁸, que consiste em uma análise dos resultados da pesquisa em equipe acerca do potencial eleitoral do NPD. A autora realiza ainda uma crítica metodológica à escala elaborada na *Personalidade autoritária*, apontando que os questionários estão pensados para serem aplicados de maneira não-específica, não distinguindo segmentos da classe trabalhadora dos setores médios da sociedade (Jaerisch 1975).

Em abril de 1967, os nexos entre a integração do conflito entre capital e trabalho e a força desintegradora do novo fascismo são explicitados por Adorno. Convidado pela União dos Estudantes Socialistas da Áustria, ele concedeu duas palestras: uma sobre conflito social e uma seguinte sobre o fortalecimento do radicalismo de direita na Alemanha. Ministrada em 5 de abril, a primeira corresponde, com algumas alterações na ordem da exposição e na formulação dos argumentos, à versão final das *Notas*, publicada apenas em 1968. Se na palestra “Sobre o problema do conflito social hoje” Adorno se concentra nas manifestações da crise no interior da sociabilidade, em “Aspectos do novo radicalismo de direita” trata-se de apresentar as dimensões políticas, econômicas, psíquicas e simbólicas para a ascensão do NPD⁹. Acrescente-se a isso que a primeira palestra, de caráter mais teórico e conceitual, foi, ao que tudo

6 Grande parte dos fundadores, das lideranças e dos apoiadores do partido haviam sido membros do Partido Alemão do *Reich* (DRP), dissolvido em 1965. O DRP, por sua vez, foi o sucessor do Partido Socialista do *Reich* (SRP), banido pelo Tribunal Constitucional Federal, em 1952, por seu teor neonazista. O NPD se insere, portanto, na linha de continuidade dos partidos de extrema-direita que remonta ao partido nazista, NSDAP (Borowsky 1983, p. 38). O primeiro programa do NPD, lançado em novembro de 1967, defendia “a recusa da ‘mentira da culpa coletiva’, a restauração da unidade alemã, a luta contra o comunismo e o ‘americanismo’... [e atacava] o ‘monopólio’ reivindicado pelos ‘partidos de Bonn’, assim como sua ‘política de renúncia’ [*Verzichtpolitik*]” (idem, *ibidem*).

7 *The Authoritarian Personality*, publicada em 1950 nos Estados Unidos, é o resultado da pesquisa elaborada por Adorno, Daniel Levinson, R. Nevitt Sanford e Else Frenkel-Brunswik. Trata-se da aplicação da escala F (“F” de “fascismo”), criada como instrumento de identificação de atitudes e traços típicos da personalidade autoritária, com base num questionário. Os textos de Adorno que integram a pesquisa foram traduzidos e publicados no Brasil (Adorno 2019).

8 O doutorado de Jaerisch foi orientado por Adorno e, depois de sua morte, por Ludwig von Friedeburg.

9 As duas palestras podem ser ouvidas na midiateca virtual do Museu da Tecnologia de Viena (Adorno [1967]). A transcrição da palestra “Aspectos...” foi traduzida e publicada no Brasil (Adorno 2020).

indica, quase inteiramente lida, enquanto a segunda foi uma fala mais espontânea, desenvolvida com base em algumas notas, com referências a trabalhos anteriores intercaladas por reflexões sobre a conjuntura.

Na primeira palestra, sobre o conflito, o potencial de desintegração da sociedade é tratado a partir da análise social de fenômenos aparentemente psicológicos e comportamentais; na segunda, Adorno mostra que a crise social enseja a atualização do repertório de truques do fascismo. Finalmente, nas *Notas*, trata-se “também de revelar os momentos fascistóides da sociedade”, como observou Jaerisch numa conversa por telefone, em janeiro de 2021. Em consonância a essa formulação, na primeira palestra, Adorno estabelece uma relação explícita entre o “potencial de desintegração” e o fascismo histórico (elemento ausente da versão final do artigo), lançando uma ponte para o tema do dia seguinte:

Esses grupos representam um perigo potencial não tanto para a ordem, e mais para as minorias ou para os politicamente inconformistas: em caso de crise, a energia da luta de classes, alienada de seu objetivo primário, pode ser usada contra eles - *como já uma vez sob o fascismo*. Esse potencial é de desintegração (Adorno, [1967]).

As *Notas* propõem analisar os pontos cegos da integração: é justamente em suas fraturas que a “energia da luta de classes”, desviada da própria luta já pacificada, retorna violentamente - dessa vez apontada contra os grupos marginalizados e opositoristas. A decomposição dos vínculos de solidariedade, o atomismo social e os sentimentos de impotência conduzem os indivíduos a nutrir fantasias de simbiose típicas de ideários nacionalistas e antissemitas. Esse desvio libidinal e social em direção à “integração negativa” (Adorno 2015a, p. 176), ou mesmo à aniquilação pura e simples do bode expiatório da vez, é um dos traços elementares do fascismo.

O correlato psicológico da transfiguração fascista é a prevalência do narcisismo secundário sobre outras estruturas psíquicas - embora a dimensão psíquica não seja a causa última do fascismo, conforme Adorno tanto insiste. A rejeição narcísica da separação primordial entre eu e mundo, ou seja, a incapacidade do eu de lidar com os sentimentos de impotência e desamparo, leva-o a alucinar com um mundo feito à sua imagem e semelhança, preservando a ilusão infantil de onipotência. No nível coletivo, isso corresponde à coesão do grupo de adeptos em torno do líder e ao ódio pelos *out-groups*. O investimento libidinal no líder fascista ocorre conforme essa mesma lógica: tudo aquilo que coloque a onipotência delirante do líder em questão é rejeitado com fúria. Esse traço narcísico aparece em diversos protocolos mencionados nas *Notas*, a exemplo dos episódios de riso sádico coletivo e a rezinga com estudantes. Adorno já havia notado que estes últimos, juntamente com os intelectuais e os opositoristas, são alvos preferenciais da agressão fascista, já que “qualquer tipo de crítica ou autoconsciência é ressentida como uma perda narcísica e incita a fúria” (Adorno, 2015b, p. 177).

Não somente o fascismo não deve ser reduzido à sua dimensão psicológica (estrutura narcísica), como as raízes mesmas do narcisismo devem ser procuradas na dinâmica própria à sociedade de massas¹⁰. A generalização da relação de troca impõe a abstração das qualidades em favor da equivalência e reduz o trabalho humano ao conceito abstrato de “tempo de trabalho social médio”, abstração esta que se converte em mediação universal da experiência. Os indivíduos são reduzidos a “máscaras de caráter”, ou seja, à sua função no interior da realização do valor - algo que aparece na sociologia funcionalista, no conceito de papel (*Rollenbegriff*), no entanto de forma isolada e convertida em algo absoluto (Adorno, 1997, p. 509). Mas essa impotência objetiva dos indivíduos, então reduzidos a anexos do sistema, cede lugar ao “sentimento de impotência”, ou seja, à ferida narcísica e à angústia de perceber a falsa superpotência do eu. A recusa dessa frustração conduz à regressão narcísica, base psicológica da sociedade de massas. A supressão da heterogeneidade em nome da identidade, a impossibilidade das relações imediatas com a alteridade e a impotência formam algo como um amálgama de traços comuns à sociedade fetichista e ao narcisismo (Jappe, 2017).

A regressão narcísica associada ao fetichismo da mercadoria fornece uma interessante chave de leitura também para as *Notas*. “O fato de os consumidores serem realmente apêndices da produção leva-os, por sua vez, a se ajustarem ao mundo das mercadorias e então também objetificarem as suas relações com os outros indivíduos” (p.104). Os indivíduos e suas relações com os outros são embrutecidos à proporção que a relação com as mercadorias é investida de libido. Nesse sentido, uma outra oposição recorrente nas *Notas* é aquela entre a experiência viva (imediata) e o mundo morto (mediado pelo valor). Chama a atenção o uso de expressões como “sujeitos vivos”, “seres humanos vivos” e “experiência viva”, com o objetivo de reforçar o contraste com o caráter mortífero do trabalho abstrato. Além disso, Adorno e Jaerisch travam debates diretos com a *Lebensphilosophie* de Simmel e Bergson no que se refere ao conflito e ao riso. Da mesma forma que uma suspeita sobre a glorificação do conflito é lançada, também a tese de que o riso poderia dissolver os enrijecimentos do vivente e recuperar o imediato é problematizada. Adorno e Jaerisch sugerem que somente as camadas superiores poderiam ter uma tal ideia acerca do riso, quando na realidade este é hoje um elemento conformista por excelência. Apesar dessa crítica, é de se notar o parentesco entre noções como “experiência primária” e “experiência subjetiva não controlada” (*ungesteuerte subjektive Erfahrung*), introduzidas no artigo, e o conceito bergsoniano de intuição.

Essa aproximação tensa com a filosofia da vida que percorre as *Notas* recoloca a cada vez a questão central do texto, anunciada em suas primeiras linhas: a relação

10 Para uma análise social do narcisismo, ver Lasch (1983) e Jappe (2017); sobre o tratamento dado por Adorno a essa problemática, ver Cook (2001).

entre teoria e experiência. Em Bergson, o *elã vital* se opõe ao automatismo e ao enrijecimento da reificação crescente; para Adorno, entretanto, essa concepção eleva o imediato a absoluto, desconectando-o de seu momento conceitual e reflexivo e, inadvertidamente, reificando esse momento (Adorno, 2009, p. 277). O conceito de experiência em sentido enfático, para além do sentido empobrecido da experiência positivista e da hipóstase do imediato (ou da vida), consiste na abertura reflexiva para aquilo que escapa ao conceito (Jay, 2006, p. 137). Isso exige, além da confrontação constante com o não-eu no objeto, o reconhecimento daquilo que, no próprio sujeito, advém da objetividade social. Ao examinar processos sociais de reificação, é preciso ser capaz de identificar o que no próprio aparato conceitual é reificado. A quebra do atual enrijecimento da teoria social, enrijecimento que reproduz o processo mais geral da sociedade que dá origem aos conflitos sociais, é a condição de possibilidade para a compreensão desse fenômeno: o que Adorno e Jaerisch chamam de “uma combinação entre a imaginação e o faro para os fatos” (p.100).

Além da reflexão acerca da prática sociológica, as *Notas* fornecem outra boa pista para decifrarmos os conflitos sociais de nossos dias: a centralidade adquirida pela esfera da circulação. Nos protocolos apresentados, as alterações se passam no mais das vezes na rua, no trânsito, na loja, na calçada, no bonde. Visto que os conflitos entre capital e trabalho haviam se convertido, eles também, em objeto de administração, o antagonismo básico como que se volatilizara por todos os níveis da vida social.

Ora, a segunda metade da década de 1960 é marcada pelo surgimento de lutas sociais de nova espécie, também ocorridas, sobretudo, na esfera da circulação. Não mais marcada pela identidade de classe, a revolta deixa de ser expressa majoritariamente pela luta sindical¹¹, e toma a forma do motim - o bloqueio de praças e a construção de barricadas, tal como nos já referidos tumultos de Watts analisados por Coser. O modelo de negociação institucional que fundamentava a integração dos conflitos sociais até então não comportava as novas lutas em razão de sua própria estrutura. Esse fato, porém, escapou a Coser; ele acreditava ainda ser possível reinserir as demandas da juventude negra de Los Angeles nos canais legais de negociação. De forma análoga, Martin Luther King considerava necessário reconduzir a fúria da população negra de Watts à via não-violenta, embora ele tenha reconhecido que os motins apontavam para uma cisão do movimento: “A mera condenação da violência é, no entanto, vazia caso não se entenda a violência diária que nossa sociedade inflige sobre muitos de seus membros. A violência da pobreza e da humilhação fere com a mesma intensidade que a violência do cacete” (King

11 As greves e as insurreições nos locais de trabalho ocorrem, porém, com incrível intensidade nesse período, mas são sobretudo “*wildcat strikes*”, associadas à sabotagem na produção, insubordinação e absenteísmo - pouco mediadas, portanto, pelas negociações sindicais (Chamayou, 2020).

1965). De outro lado, em um texto distribuído nos Estados Unidos já em 1965, Guy Debord chamou a atenção justamente para os limites da luta por direitos civis, quando travada no interior da ordem institucional:

É óbvio que a ilegalidade superficial, ultrajantemente visível, ainda aplicada aos negros em muitos estados americanos tem suas raízes em uma contradição socioeconômica que não está sob a alçada das leis existentes, e que nenhuma lei *jurídica* futura pode sequer desfazer, face às leis mais fundamentais da sociedade na qual os negros americanos enfim ousam pedir para viver (Debord, 1966, p. 4).

Quando os garantidores da ordem são desde sempre os algozes de uma população racializada, não há justiça possível dentro da ordem. Restaria saber em que medida essas revoltas configuram ainda expressão pulverizada do conflito de classes, como querem Adorno e Jaerisch, ou se manifestam algo de qualitativamente outro.

Em todo caso, a prevalência das ações coletivas na esfera da circulação pode ser correlacionada com a chamada reestruturação produtiva - o declínio do fordismo, a automação e a formação de uma sociedade de serviços. Por sua vez, esse desenvolvimento integra a crise mais ampla do trabalho desde o fim dos anos 1960, ou seja, o processo de expulsão massiva de trabalho vivo do processo produtivo. Dele resulta um contingente cada vez maior de pessoas dispensáveis para a produção de valor. O antagonismo passa a aparecer, assim, sob outras formas que não mais na oposição tradicional entre capital e trabalho ou, pelo menos, não mais diretamente.

Tal como os bandos de jovens delinquentes de todos os países avançados, mas mais radicalmente porque fazem parte de uma classe globalmente sem futuro, de um setor do proletariado incapaz de acreditar em qualquer chance significativa de promoção e integração, os negros de Los Angeles tomam ao pé da letra a propaganda do capitalismo moderno, sua publicidade de abundância (idem, ibidem).

Não mais dependente do salário, mas ainda subordinada aos produtos do mercado e seus preços, essa população supérflua é arrastada e pressionada exclusivamente para a esfera da circulação. Paralelamente, como mostra Joshua Clover (2016), a greve perde espaço para o motim enquanto forma de ação coletiva hegemônica. Nesse processo, a centralidade do conflito se desloca da fábrica para as ruas, do enfrentamento com a gerência para o enfrentamento com a *polícia* - instância armada para garantir a “boa ordem” da circulação.

De certo modo, algo dessa metamorfose na fisionomia da sociedade é já decifrado nas *Notas*. Contudo, Adorno e Jaerisch chamam a atenção particularmente para o desdobramento “fascistóide” desse processo de crise. Em *Aspectos do novo radicalismo de direita*, Adorno apontaria que a angústia da desclassificação (*Deklassierung*), difusa por todos os segmentos sociais, é a base objetiva para que o momento fascista da sociedade venha à tona.

... apesar do pleno emprego e apesar desses sintomas de prosperidade, o fantasma do desemprego tecnológico continua a rondar de tal modo que, na era da automatização (...), também as pessoas que estão no processo de produção sentem-se já como potencialmente supérfluas (Adorno, 2020, p. 47).

Assim compreendida, a desclassificação não consiste na mera queda para uma classe inferior, mas na expulsão dos indivíduos de suas estruturas sociais; eles “perdem seus empregos, mas continuam sendo mônadas de trabalho; não têm dinheiro, mas têm que ser sujeitos de dinheiro (*Geldsubjekte*)” (Schandl, 2002, p. 3). A crise do trabalho, origem da desclassificação, fornece, portanto, a base objetiva para “o sentimento de impotência” de nossa época.

Por outro lado, levar a lição de Adorno e Jaerisch a sério significa não inserir a interversão fascista da sociedade em um esquema conceitual mecânico. Nas últimas linhas de *Aspectos...*, Adorno enfatiza justamente que o radicalismo de direita não deve ser analisado como uma “catástrofe natural”, sobre a qual se pode fazer previsões; isso implicaria “uma espécie de resignação na qual as pessoas desligam-se enquanto sujeitos políticos” e “uma má relação de espectador com a realidade” (Adorno, 2020, p. 77). A tendência à desintegração não é mero desencadeamento automático de um processo previsível; portanto, deve ser considerada em sua *ambivalência indeterminada*, que marca ademais o desenvolvimento de qualquer processo de crise social. Os setores tornados supérfluos, fragmentários e atomizados pela sociedade do valor podem bem dar outro sentido ao sentimento de impotência que não sejam as fantasias regressivas narcísicas. Afinal, a passagem para a “sociedade ingovernável”, entendida pelos conservadores como um apelo ao reestabelecimento da ordem¹², é também um protesto contra a falsa conciliação. Adorno também esteve atento para essa indeterminação:

As experiências de impotência real são tudo, exceto irracionais; nem mesmo propriamente psicológicas. Somente elas permitem a esperança de uma resistência contra o sistema social, em vez de ele ser mais uma vez incorporado pelos seres humanos (Adorno, 2015a, p. 111).

Dos tumultos de Watts de 1965 até a insurreição desencadeada pela morte de George Floyd, um mesmo fio condutor: a resistência violenta, mas também racional, contra uma ordem preparada, inclusive militarmente, para reprimir uma população supérflua racializada. A “energia da luta de classes, desviada de seu objetivo primário” aparece aqui como “resistência contra o sistema social”, como forma de luta justamente do setor condenado à condição de “classe sem futuro”, fragmentado e atomizado. Ainda que as *Notas* não visem manifestações dessa natureza, o texto

¹² “Ingovernável” foi o termo empregado por teóricos conservadores, como Samuel Huntington, para se referirem à espiral de reivindicações que pressionava o Estado keynesiano a partir do final da década de 1960. Para uma análise acerca da rearticulação do poder implicada por esse termo, ver Chamayou (2020).

nos convida a atentar para as expressões circunstanciadas do antagonismo de forma imaginativa e reflexiva. Admitindo que a sociedade do valor não funciona apesar de suas contradições, mas graças a elas, cabe ao teórico social perceber a forma manifesta do antagonismo a cada momento, sem tentar encaixá-la à força em uma configuração já conhecida. E, assim, poder vislumbrar nos acontecimentos “mensagens clandestinas da libertação possível”.

Referências

- Abendroth, W. (1968). *Sozialgeschichte der europäischen Arbeiterbewegung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1967). *Aufnahmen und Vorträge von Theodor W. Adorno* (Arquivos de áudio). Recuperado de: <https://www.mediathek.at/oesterreich-am-wort/aus-aktuellem-anlass/archivaufnahmen-von-und-mit-theodor-w-adorno/> Acesso em: 02 fev. 2021.
- Adorno, T. W. (1997). “Theodor W Adorno über Marx und die Grundbegriffe der soziologischen Theorie. Aus einer Seminarmittschrift im Sommersemester 1962”. In: Backhaus, H. G. *Dialektik der Wertform. Untersuchungen zur marxschen Ökonomiekritik*. Freiburg: Ça ira Verlag.
- Adorno, T. W. (2008). *Introdução à sociologia*. Tradução de Wolfgang L. Maar. São Paulo: Unesp.
- Adorno, T. W. (2015a). “Sobre a relação entre sociologia e psicologia”. In: *Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, pp. 71-135.
- Adorno, T. W. (2015b). “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. In: *Ensaios sobre psicologia social e psicanálise*. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, pp. 153-189.
- Adorno, T. W. (2019). *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Tradução de Francisco L. T. Correa, Virginia Helena F. da Costa, Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp.
- Adorno, T. W. (2020) *Aspectos do novo radicalismo de direita*. Tradução de Felipe Catalani. São Paulo: Unesp.
- Adorno, T. W. Theodor W. Adorno Archiv, Frankfurt a. Main. “Sozialer Konflikt”, Sommersemester 1965. *Seminarankündigungen, -notizen und -protokolle* (Arquivo TWA Pr 024/02).
- Benzer, M. & Krause, J. (2020). “Exposing antagonisms: Adorno on the possibilities of sociology”. In: Gordon, P. et al (ed.). *A Companion to Adorno*. John Willey & Sons, pp. 287-301.
- Bernard, J. (1950). Where is the modern sociology of conflict?. *American Journal of Sociology* 56, pp. 11-16.

- Borowsky, P. (1983). *Deutschland 1963-1969*. Hannover: Fackelträger Verlag.
- Chamayou, G. (2020). *A sociedade ingovernável. Uma genealogia do liberalismo autoritário*. Tradução de Letícia Mei. São Paulo: Ubu.
- Clover, J. (2016). *Riot. Strike. Riot. The new era of uprisings*. London, New York: Verso.
- Cook, D. (2001). Adorno on Mass Societies. *Journal of Social Philosophy* 32(1), 35-52. DOI: <https://doi.org/10.1111/0047-2786.00077>
- Coser, L. (1964). *The functions of social conflict*. New York: First Free Press.
- Coser, L. (1973). "Gewalt und gesellschaftlicher Wandel". In: Beyme, K.: *Empirische Revolutionsforschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Dahrendorf, R. (1965). *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*. München: Pippe.
- Dahrendorf, R. (1957). *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.
- Debord, G. (1966). Le declin et la chute de l'économie spectaculaire-merchande. *L'international situationniste*, 10, 3-11. Recuperado de: <https://ressources.org/IMG/pdf/IS-Le-declin-et-la-chute-de-l-economie.pdf> Acesso em: 13 mai. 2021.
- Eckart, C. & Kramer, H. & Jaerisch, U. (1979). *Frauenarbeit in Familie und Fabrik. Eine Untersuchung von Bedingungen und Barrieren der Interessenwahrnehmung von Industriearbeiterinnen*. Frankfurt a. Main; New York: Campus-Verlag.
- Jaerisch, U. (1975). *Sind Arbeiter autoritär? Zur Methodenkritik politischer Psychologie*. Frankfurt a. Main, Köln: Europäische Verlag.
- Jappe, A. (2017). *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*. Paris: La Découverte.
- Jay, M. (2006). Is Experience Still in Crisis? Reflections on a Frankfurt School Lament. In: Huhn, T. (ed.). *Cambridge Companion to Adorno*. Cambridge University Press, pp. 129-147. DOI: <https://doi.org/10.1017/CCOL0521772893.006>
- King, M. L. (1965). Beyond the Los Angeles Riots: Next Stop the North. *Saturday Review*, 48, 33-35. Recuperado de: <https://www.unz.com/PDF/PERIODICAL/SaturdayRev-1965nov13/33-35/> Acesso em: 3 jun. 2021.
- Krysmanski, H. J. (1971). *Soziologie des Konflikts. Materialien und Modelle*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Lasch, C. (1983). *A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio*. Tradução de Ernani Pavaneli. Rio de Janeiro: Imago.
- Marx, K. (2017). *O Capital. Crítica da economia política. Livro III: O processo global da produção capitalista*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo.
- Maus, H. (org.). (1968). *Gesellschaft, Recht und Politik. Wolfgang Abendroth zum 60. Geburtstag*. Berlin: Luchterhand Verlag.

Postone, M. (2014). *Tempo, trabalho e dominação social. Uma reinterpretação da teoria crítica de Marx*. Tradução de Amilton Reis e Paulo César Castanheira. São Paulo: Boitempo.

Schandl, F. (2002). Desinteresse und Deklassierung. *Streifzüge* 3, Vienna.

Schöler, E. (2003). Das Lach-Seminar. Anmerkungen zu Theorie und Praxis bei Adorno. *Werkstatt Geschichte* 35, Hamburg: Ergebnisse Verlag, pp. 99-108.

Simmel, G. (1983). A natureza sociológica do conflito. In: Moraes Filho, E. (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática.

TRADUÇÃO

Notas sobre o conflito social hoje

A partir de dois seminários

Theodor Adorno e Ursula Jaerisch¹

Há algum tempo, foram realizados dois seminários no Instituto de Pesquisa Social, um sobre o riso e o outro sobre conflito social hoje². Tinha-se em vista um propósito duplo. Os estudantes deviam observar diretamente determinadas situações. Sua descrição precisa e as tentativas de interpretação deviam mostrar que, nas situações em que várias pessoas riem juntas ou se confrontam de forma hostil, se expressam momentos sociais que vão além de sua causa direta e, por vezes, se escondem nela. Ao propósito pedagógico (se quisermos chamar assim), acrescentava-se o interesse objetivo na relevância social da agressão aparentemente individual. Esta foi assumida como um elemento constitutivo do riso, e isso foi confirmado reiteradamente a partir da análise das observações. Os seminários poderiam ter sido descritos como um exercício para o desenvolvimento daquele olhar maldoso, sem o qual é quase impossível adquirir consciência da *contrainte sociale*. Retomemos algumas das reflexões sobre a relação entre teoria e experiência que emergiram durante as discussões do seminário.

O conceito de conflito social, proveniente da temática da sociologia americana, neutraliza, de maneira positivista, a doutrina de Marx da luta de classes. Tal como na política, essa doutrina não teve, no meio acadêmico, uma recepção ampla nos Estados Unidos; lá, pensava-se *social conflict* sobretudo enquanto tensões entre os grupos étnicos, rigidamente separados entre si, e reformas sociais. Durante as últimas décadas, o conceito passou para segundo plano na discussão acadêmica em geral. O volume *Sociologia*, editado por René König em 1958³, incluía palavras-chave afins, como “dominação”, “mobilidade”, “estratificação”, “controle social” - mas

1 Tradução de “Anmerkungen zum sozialen Konflikt heute”. In: Adorno, T. W. *Gesammelte Schriften*, Band 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 177-195. Tradução de Yasmin Afshar, doutoranda na Humboldt-Universität zu Berlin.

2 Trata-se dos seminários “Contribuições empíricas para a sociologia do riso” e “Conflito social”, ministrados por Adorno na Universidade de Frankfurt durante o semestre de inverno de 1964 e o de verão de 1965, respectivamente. [Nota da Tradutora (N. T.)]

3 König, R. (ed.). (1958). *Soziologie*. Fischer-Lexikon, vol.10. Frankfurt a. M.: Fischer. [N. T.]

não “classe”, “opressão”, “conflito social”. Na sociologia, este termo voltou a ser referido somente por Coser, nos Estados Unidos, e por Dahrendorf, na Alemanha, direcionado tanto contra a teoria de Marx, quanto contra a teoria estrutural-funcionalista, essencialmente conservadora, de Talcott Parsons. Para eles, os conflitos sociais não devem ser considerados como disfuncionais e desintegradores do sistema social, não só sob o aspecto de sua anomalia, mas, antes, como motores que asseguram “a manutenção, o ajuste ou a adaptação das relações e das estruturas sociais”⁴. Essa concepção remonta ao ensaio de Georg Simmel sobre a disputa (*Streit*)⁵. Esta havia se tornado, já ali uma categoria sociológica positiva, enquanto forma da socialização, sob a condição de que os contendentes se abstivessem da pura aniquilação do adversário. Para Simmel, no espírito de uma liberalidade ingênua, trata-se de um “caso limite”. Mas a própria luta é o “movimento corretivo do dualismo que conduz à cisão”⁶, o qual, *a priori*, só se realiza no âmbito de normas reconhecidas conjuntamente. Em razão de sua concepção formalista de sociologia, Simmel tende a hipostasiar a categoria de disputa. O que é decisivo em termos de conteúdo: que a disputa é necessária e legítima para ultrapassar um mau estado antagônico, isto é, como um meio para a paz radical, em que os antagonismos seriam materialmente superados; mas isso não quer dizer que a disputa deva ser afirmada em si mesma em nome de uma abstrata e desvinculada ideia de dinâmica - em Simmel, tudo isso permanece marginal. Sua doutrina tira todas as suas invariantes do estado antagônico. Ela aceita-o como imutável, ao pressupor estruturas fundamentais do social. Coser liga-se a Simmel, assim como à sua apologia do conflito entre grupos, ao enfatizar a funcionalidade do disfuncional e sendo crítico, com razão, às análises harmonizadoras da sociedade existente. Mas nem por isso ele sacrifica o modelo dos sistemas sociais estáveis, mantidos em equilíbrio por meio do consenso. Somente num artigo posterior, “Violência e mudança social”⁷, considerações acerca da estrutura das revoltas geralmente estigmatizadas como irracionais levam-no a superar essa concepção. A essas revoltas, e até à quebra das máquinas, ele atribui mais racionalidade social do que o modelo de uma sociedade que se reproduz com o menor atrito possível gostaria de conceder. Pelo seu objeto, a sociologia é forçada a redescobrir a dialética.

4 Lewis A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied und Berlin, 1965, p. 180. [Nota dos autores (N. A.)]

5 No Brasil, o ensaio foi editado apenas parcialmente e traduzido a partir do texto em inglês em uma coletânea de ensaios. Simmel, G. (1983). A natureza sociológica do conflito; A competição; Conflito e estrutura de grupo. In: Moraes Filho, E. (org.). *Sociologia*. Tradução de Carlos Alberto Pavanelli et al. São Paulo: Ática. [N. T.]

6 Georg Simmel, *Soziologie*, Leipzig 1908, p. 247 [N. A.]. Simmel, 1983, p. 122 (tradução alterada). [N. T.]

7 Lewis A. Coser, “Gewalt und gesellschaftlicher Wandel”. In: *Atomzeitalter, Information und Meinung*, Heft II, November 1966, p. 321 ss. [N. A.]. Coser, L. (1973). “Gewalt und gesellschaftlicher Wandel”. In: Beyme, K. *Empirische Revolutionsforschung*. Opladen: Westdeutscher Verlag, pp. 81-90. [N. T.]

A “Teoria do conflito social” de Dahrendorf⁸ utiliza expressamente um modelo baseado nos “pressupostos de historicidade, explosividade, disfuncionalidade e caráter coercivo das sociedades humanas”. Aquilo que, segundo o esquema estrutural de Parsons, era acidente, se torna novamente essencial.

Sobre uma tal base, o conflito aparece como fator necessário em todos os processos de transformação. Além disso, uma tal orientação exclui a ideia utópica de um sistema social equilibrado e funcional, de uma “sociedade sem classes”, um “paraíso na terra” - e, com isso, está mais próxima da realidade social, assim como (no nível da teoria política) da ideia de liberdade, do que a teoria do consenso.⁹

O caráter antagônico da sociedade, o qual produz conflito social, é admitido sem disfarces, mas evidentemente convertido em invariante, de modo que a mudança social permaneça domesticada e não tenha sua legitimidade posta em causa. Dahrendorf retoma o método do tipo ideal de Max Weber, assim como sua ideia de sociedade. Esta é, segundo essa concepção, necessariamente estruturada por relações de dominação e subordinação que se manifestam na autoridade dos grupos de poder. Assim, o conflito social é

passível de ser derivado da estrutura das unidades sociais, sendo, portanto, supraindividual... Por um lado, em unidades sociais muito pequenas (papéis, grupos), existem com maior frequência oposições sem qualquer relevância estrutural, às quais não se aplica, portanto, uma teoria do conflito social; por outro lado, é de se supor que mesmo as disputas entre unidades sociais muito abrangentes requerem, às vezes, uma explicação mais psicológica do que sociológica. Uma certa arbitrariedade social não parece estranha a algumas guerras ao longo da história.¹⁰

No entanto, uma vez reconhecida a preponderância da estrutura social sobre toda ação particular e individual, a suposição de conflitos que não teriam qualquer relevância estrutural torna-se problemática, uma transposição da divisão científica do trabalho para o objeto do conhecimento da sociologia. Até mesmo a suposição de que conflitos sociais em maior escala, como algumas guerras, poderiam ser mais bem explicados em termos psicológicos do que sociais é um despropósito. As reações psicológicas primárias dos indivíduos, líderes ou liderados, são irrelevantes frente às relações preponderantes nas quais estão inseridos e que, em grande medida, determinam seu comportamento, embora as tendências objetivas não conseguissem impor-se de forma tão terrível caso não controlassem a vida psíquica contra o interesse dos viventes. Mas, no campo da história, a psicologia é secundária diante da objetivação das instituições. Sobretudo os tão evocados padrões de comportamento

8 Ralf Dahrendorf, „Elemente einer Theorie des sozialen Konflikts“, in: *Gesellschaft und Freiheit*, München, 1961, p. 197s. [N. A.]

9 Idem, p. 212. [N. A.]

10 Idem, p. 202. [N. A.]

e desvios dos líderes são, por razões ideológicas, demasiado superestimados. Mesmo o ditador, que de fato pode decidir sobre a vida e a morte, está limitado, em suas decisões políticas, às oportunidades e alternativas com as quais é confrontado. Uma observação psicológica precisa sugere que ele coloca seus instintos e impulsos a serviço dos objetivos políticos, sem que estes dependam seriamente disso. A distinção estabelecida por Dahrendorf entre conflitos socioestruturais e conflitos meramente psicológicos permite, em termos de prática científica, uma elegante seleção do material a ser tratado pela sociologia, mas arrisca ignorar fenômenos que revelam algo de essencial para a sociedade.

A integração da luta de classes com vistas à institucionalização dos sindicatos e partidos que competem entre si é a base do esquema das teorias do conflito contemporâneas, que, ao mesmo tempo, afirmam e neutralizam o conflito. A tese do liberalismo primevo acerca do efeito unificador do conflito, desenvolvida mais tarde por Simmel ao analisar a luta concorrencial, é estendida por Coser às chamadas sociedades pluralistas de hoje. Anulando-se mutuamente, os conflitos entre os diversos grupos interdependentes devem dar liga ao sistema social e, ao mesmo tempo, impedir seu enrijecimento¹¹. A tese de Spencer, segundo a qual a integração progressiva coincide com a diferenciação progressiva, é restaurada de forma irrefletida. Entretanto, a quantidade de integração interverteu-se na qualidade oposta: inibiu a diferenciação enfática, que se afirmava somente no livre desenvolvimento dos indivíduos. A aparente diversidade de lutas e conflitos sociais, oficialmente encorajados, encobertos, por assim dizer, por uma espécie de abóbada, previstos pelo esquema estabelecido, traveste um estado cindido em favor da manutenção das relações existentes. As teorias correntes do conflito social, que já não podem negar a sua realidade, acertam apenas naquilo que é articulado e objetivado nos papéis e instituições do lado de cá da violência perenizada, a qual se esconde atrás da reprodução da sociedade. Implicitamente, já se está considerando o controle social dos conflitos, que devem ser “regulados”, “dirigidos” de forma “interventiva” e “canalizados”¹². Dahrendorf não omite de modo algum o fato de que “a regulação bem sucedida de conflitos...” teria, “no entanto, uma série de condições”. As partes envolvidas teriam que compreender o sentido e a inevitabilidade dos conflitos e, de antemão, concordar quanto às regras da mediação - uma condição que exclui operacionalmente o caso crítico em que os conflitos derrubam as regras vigentes. Essas regras não são de modo algum livremente acordadas, mas são, elas mesmas, sedimentos dos processos sociais. Mas é justamente essa objetividade dos conflitos que escapa a Dahrendorf; ele também hipostasia as estruturas sociais que produzem conflitos como supra-históricas, esperando que a razão subjetiva possa domá-los, “na medida em que

11 Cf. Lewis A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, ibidem, p. 97, 182 ss. [N. A.]

12 Dahrendorf, ibid., p. 200, 228. [N. A.]

toda intervenção sobre conflitos se limita à regulação de suas formas e renuncia à vã tentativa de eliminar suas causas”¹³. Decretada *a priori*, a tese da inutilidade de uma tal tentativa dificilmente seria compatível com a abertura positivista, por exemplo, com o experimentalismo de Dewey. A “teoria da coerção da sociedade”, que Dahrendorf opõe à teoria do consenso, só é contrária a essa última na medida em que modifica o acordo tradicional-liberal com a ordem normativa, levando em conta traços pós-liberais próprios do mundo administrado. Como categoria sociológica, o conflito só emerge com o desaparecimento da concorrência em sua forma antiga e da luta de classes manifesta; nesse sentido, a categoria é adequada. A mais recente teoria do conflito social se protege, por meio de suas determinações conceituais, contra a percepção daquela “crueldade de toda objetividade” que Simmel, o filósofo da vida, ainda soube reconhecer na transformação da luta violenta de outrora em concorrência e “que não consiste em desejar o sofrimento alheio, mas justamente em excluir do cálculo os fatores subjetivos”¹⁴. A partir dessa crueldade, o assassinato de gabinete veio a se desenvolver como *fait social*.

O termo “conflito social” desvia a atenção de seu horror mortal, bem como de sua base objetiva nos antagonismos econômicos. Esses antagonismos são neutralizados, seja nos modos de conduta dos indivíduos singulares - por exemplo, os inadaptados à assim chamada cultura em que se encontram - seja nas transações entre grupos, organizações ou o que quer que seja. Tal deslocamento se insere nas tendências predominantes da sociologia atual. Essa sociologia vai contra uma teoria crítica da sociedade. Porque se apresentam diretamente, os fenômenos sociais constatáveis e classificáveis são confundidos com o substrato último da pesquisa empírica. A questão da sua mediação pela estrutura de classe é escamoteada. Mas, de acordo com a antiga distinção da ontologia aristotélica, o que está mais próximo do observador, o que lhe aparece primeiro, não é, de forma alguma, nem em termos sociais, o primeiro em si mesmo. A prioridade não lhe é atribuída porque a totalidade não é tão facilmente capturável, como seus derivados, por meio dos métodos específicos disponíveis. Não obstante, a teoria da luta de classes não teria se transformado tão claramente em levantamentos de dados sobre conflitos sociais e quiçá suas conseqüentes generalizações, caso os fenômenos não favorecessem isso. A luta de classes ao estilo antigo, no sentido do manifesto de Marx, tornou-se virtualmente invisível, segundo as palavras de Brecht. Sua invisibilidade mesma não pode ser separada dos problemas estruturais. De fato, as manifestações das relações de classe foram, em grande medida, incorporadas às relações funcionais da sociedade, sendo inclusive determinadas como parte do seu funcionamento. De

13 Idem, p. 227 f. [N. A.]

14 Simmel, 1983, p. 305. [N. A.] Trecho suprimido na coletânea editada no Brasil que contém o ensaio. [N. T.]

fato, não se trata de nenhuma novidade, já que a sociedade não só se manteve viva apesar das relações de classes, mas através delas. O desenvolvimento havia sido pré-formado teleologicamente na dupla posição objetiva do proletariado diante da sociedade burguesa. Por um lado, durante o período que Marx e Engels tinham em vista, os proletários eram objeto da exploração, não sujeitos autônomos do processo social em seu conjunto. Eles existiam fora do conceito de uma sociedade formada pretensamente por sujeitos livres e autônomos. De toda forma, no tempo da Revolução Industrial e nas primeiras décadas subsequentes, eles foram recrutados entre camponeses e artesãos expropriados que haviam perdido seu lugar social, sendo, por assim dizer, extraterritoriais. Não obstante, o proletariado, enquanto produtor da riqueza social, era imanente à sociedade e a quintessência de sua força produtiva. Em reação à ameaça revolucionária, mas também pela própria lógica histórica, o peso do elemento imanente no conceito de proletariado aumentou. Assim, o movimento sindical, que dentro do sistema existente proporcionou aos trabalhadores uma parcela do produto social maior do que o mínimo precário, atuou com necessidade, isto é, em favor do interesse material dos trabalhadores, no sentido de sua integração. O antagonismo que levava os trabalhadores a se organizarem e, nessa medida, já os “integrava”, vinculou-os cada vez mais àquilo contra o que seus quadros lutaram nos primeiros e selvagens dias do incipiente alto capitalismo. Eles não apenas haviam chegado a uma situação material na qual tinham mais a perder do que as suas correntes. Mas, complementarmente a isso, a tendência do capital de se expandir para domínios do espírito e da opinião pública ocupou também o consciente e o inconsciente do quarto estado de outrora¹⁵. Já Marx e, mais ainda, os marxistas posteriores se aperceberam do fato de que a consciência de classe não estava ligada mecanicamente à existência das classes, mas devia, antes, ser criada. Contrariando a opinião comum, a consciência de classe das classes altas estava em geral mais desenvolvida do que a das baixas. As primeiras, herdeiras históricas da dominação feudal, intuíram os perigos não só da prática política, mas também do pensamento afastado da prática, indo muito além da inteligência dos indivíduos singulares. A classe baixa, por outro lado, sob o permanente domínio das relações hierárquicas, precisou se adaptar a essas para sobreviver. A coerção nesse sentido foi sendo dirigida de forma mais planejada, mas também se efetivava de modo automático. Seria possível perguntar se também na época áurea da socialdemocracia alemã, durante o período guilhermino, a consciência de classe era tão substancial quanto se vangloriavam os funcionários do partido. Não há dúvidas de que esta se enfraqueceu desde então, sobretudo tendo em vista os padrões de vida visivelmente inferiores nos países do Leste. Mas a luta, incluindo a luta de classes, postula a consciência de

15 “Quarto estado” ou “quarto estamento” designava o proletariado nascente na Europa, sobretudo a partir de 1848, em relação aos outros estamentos da sociedade: nobreza, clero e burguesia. [N. T.]

ambas as partes. Caso contrário, seu conceito se volatiliza em uma abstração dos antagonismos de classe objetivos e indecifrados, que não são sujeito e se tornam, portanto, irrelevantes para a ação. A atual doutrina do conflito social pode se apoiar no fato de, subjetivamente, a luta de classes estar esquecida, se é que um dia tenha tomado as massas. Isso também incide em seu sentido objetivo, pelo menos por ora.

Mas o antagonismo objetivo não desapareceu com a integração. Apenas sua manifestação na luta foi neutralizada. Os processos econômicos fundamentais da sociedade que produzem as classes não se modificaram, a despeito de toda a integração dos sujeitos. Um conhecimento da sociedade que não queira fetichizar nem a teoria, nem os epifenômenos, deve asseverar a forma na qual as oposições de classes objetivamente existentes, mas reprimidas no duplo sentido, se manifestam. A hipótese de que isso ocorre na esfera privada é incontestável. Sendo inteiramente mediada pela sociedade, essa esfera é tanto aparência como, por outro lado, o refúgio dos movimentos contrários à pressão da totalidade social, cujas marcas esses movimentos, por sua vez, carregam. Aos conflitos que desde sempre ocorrem nessa esfera falta geralmente a consciência das relações de classe; é possível que eles revelem tanto mais em termos sociais quanto mais longe estejam da oposição, por assim dizer, oficial entre capital e trabalho. Analisar esta oposição, seja nas tão evocadas relações interpessoais, seja inclusive na interioridade psicológica, seria uma das tarefas devidas da sociologia. Sua pedra no sapato é que os dados imediatos não escondem menos do que revelam, ao passo que as estruturas fundamentais já não aparecem em grande escala de maneira drástica. É de se esperar que no momento singular se façam visíveis a estrutura e suas transformações, as quais não podem ser apreendidas como totalidade, mas que, enquanto força dominante, formam o princípio de toda concreção. Caso não fosse possível interpolar a sociedade a partir de seus fenômenos, então o seu conceito seria verdadeiramente a superstição, tal como alguns positivistas o proscurem.

Isso legitima a insistência na experiência subjetiva não controlada. A compreensão de sua insuficiência e arbitrariedade não deve servir a fins ideológicos. Quão problemáticas, também face à sociedade universalmente mediada, podem ter-se tornado as teses que se baseiam unicamente na experiência imediata dos indivíduos - imediata aqui no sentido das proposições protocolares da atual teoria da ciência -: sem o ponto de vista da experiência sociológica primária não se forma conhecimento algum. A responsabilidade científica, a ser imposta antes de tudo ao elã irresponsável, parece tê-lo recalcado. Ela se tornou um fim em si mesmo; os únicos impulsos que dariam prova de seu valor estão inibidos. Em contraste com a multiplicidade aberta que o conceito de empiria um dia visou, o autocontrole científico gostaria de restringi-la de tal forma, que ao final é registrado somente o que é preparado pela metodologia e o que a ela está ajustado. Em oposição

ao método sobrevalorizado, aquilo que este conspurca como divagação e resíduo filosófico adquire cada vez mais a função de corretivo. Somente uma combinação entre imaginação e fato para os fatos, difícil de antecipar teoricamente, alcança o ideal da experiência. E todavia o fosso entre teoria e *fact finding* que marca a sociologia contemporânea não é transponível por uma concepção abstrata como a insistente afirmação da tese do primado da teoria. Seria preciso, antes, visar a ação recíproca entre teoria e experiência. Nesta, o círculo é inevitável: não há experiência que não seja mediada por uma - frequentemente inarticulada - concepção teórica, não há concepção que se preze que não esteja fundada na experiência e continuamente se dimensione a partir desta. O círculo não pode ser ocultado; mas de modo algum deve ser atribuído à falta de reflexão ou a um pensamento confuso. O fato de existir arbitrariedade na própria separação entre experiência e conceito condiciona o círculo. Em nome de uma instrumentária metodológica a mais limpa possível, os dois momentos são irrefletidamente contrapostos segundo o princípio da divisão do trabalho. Mas nenhum deles existiria sem o outro. O círculo é idêntico ao da sociedade total, completamente socializada, que, ao impregnar todo indivíduo, impõe uma espécie de identidade negativa entre o universal e o particular. Somente a partir dos extremos, de seus dois polos, essa identidade pode ser compreendida. Teoria e fisionomia social se fundem.

Descendo até as alterações privadas, tão pueris quanto investidas de afeto, a sociedade apresenta aos viventes a conta por sua forma distorcida, da qual eles são cúmplices, e por aquilo que ela fez deles. Nos conflitos cegos, auto-infligidos, o ser social retorna aos sujeitos, sem que eles se apercebam disso. As palavras de ordem que o fascismo lançou contra a consciência de classe, em uma antecipação tempestuosa daquilo que ocorreria mais tarde, tornaram-se, entretanto, fora do sistema fascista mas não de forma menos ideológica, violência real. Presumivelmente, porém, a harmonia não é de fato tão duradoura como faz crer a reiteração do caráter ultrapassado da teoria crítica, da qual se espera poder-se livrar definitivamente, relegando-a à metafísica. Em situações de crise, o conflito social pode se atualizar como conflito de classes; resta ver se também nas formas do mundo administrado. Por ora, o conflito social terá que ser procurado e examinado também alhures. Se é certo que a sociedade se desenvolveu como uma totalidade antagônica, quase todo conflito que se costuma hoje chamar de particular é sua efígie. A atual sociologia do conflito distingue claramente entre conflitos formais e informais, manifestos e desviados, “verdadeiros” e “não verdadeiros”¹⁶. Assim, Dahrendorf encontra a “causa última” dos conflitos desviados na estrutura de poder dentro das fábricas. No entanto, essa estrutura só pode ser explicada e justificada a partir da divisão

16 Cf. Ralf Dahrendorf, *Industrie- und Betriebssoziologie*, segunda edição, Berlim, 1962, p. 94 ss.; Lewis A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, ibid., p. 57 ss. [N. A.]

do trabalho nas sociedades industriais - mais precisamente: a separação entre organização e trabalho imediatamente produtivo - postulada como necessária. Mas a persistência dessa separação - tanto nos países capitalistas, como nos países do Leste, especialmente nos chamados subdesenvolvidos - não pode ser entendida como momento último, mas constitutivo e forçoso do atual desenvolvimento das forças produtivas.

Para a teoria de Marx, parecia evidente que o antagonismo objetivo entre forças produtivas e relações de produção se expressasse de maneira flagrante lá onde a pressão daqueles que detêm os meios de produção sobre aqueles que vendem sua força de trabalho era mais duramente sentida, na economia. Essa evidência foi desaparecendo nos países altamente industrializados. Assim como os proletários mal se sentem como tais, também não existe mais o dono da fábrica dos *Tecelões*¹⁷. Os industriais já não enfrentam os trabalhadores enquanto encarnação viva do interesse do capital. Com a progressiva racionalização técnica, com a objetivação da estrutura de autoridade, os trabalhadores já não veem diante de si um adversário tangível. Quando muito, eles se voltam contra os encarregados, os mestres e os superiores em uma hierarquia ascendente a perder de vista¹⁸. As disputas são os protótipos do conflito social hoje e do seu deslocamento. Elas ocorrem no lugar errado; os supostos adversários, por sua vez, sofrem pressão para garantir as metas da produção. Na verdade, eles são fantasmas, personificações através das quais os dependentes procuram retraduzir o teor abstrato e imperscrutável das relações em sua experiência viva. Os conflitos institucionalizados entre capital e trabalho permanecem ideológicos enquanto estiverem inseridos em relações de poder decididas previamente. É pouco provável que o motivo da tão citada apatia política seja o fim da opressão. Ele está, antes, na consciência, mesmo que inarticulada, mero pré-consciente dos seres humanos, de que aquilo que hoje se considera a esfera política tem pouco a ver com os seus verdadeiros interesses próprios. Se todo conflito salarial é, de forma latente, sempre luta de classes, essa é suspensa pelas organizações integradas que participam da ordem. Mas isso não pode ser alcançado sem fissuras. O conflito, invisível sob a superfície da parceria, expressa-se em fenômenos sociais marginais; seja ali onde a integração ainda não se completou, seja naquele “refugio do mundo dos fenômenos”¹⁹, que o processo antagônico desde sempre excluiu; de forma variada nos surtos irracionais dos que não são nem força

17 Hauptmann, G. (1968). *Os tecelões*. Tradução de Marion Fleischer. São Paulo: Brasiliense. [N. T.]

18 Cf. Ludwig von Friedeburg. *Soziologie des Betriebsklimas*. Frankfurt a. M. 1963, p. 106 ss. [N. A.]

19 “É verdade que a psicanálise não pode se gabar de jamais ter se ocupado de ninharias. Ao contrário, geralmente constituem objeto de seu exame aqueles eventos modestos, descartados pelas demais ciências como demasiado insignificantes - o refugio, por assim dizer, do mundo dos fenômenos”. Freud, S. (2014). “Os atos falhos”. In: *Conferências introdutórias à psicanálise (1916-17)*. Tradução de Sergio Tellaroli. São Paulo: Companhia das Letras, p. 34. [N. T.]

de trabalho, nem consumidores e, portanto, não são imanentes à sociedade por completo. Na aclamada *affluent society*, privação e penúria já não são mais o destino dos trabalhadores empregados, mas dos que vivem de pequenas aposentadorias e alguns grupos intermediários, não organizados e difíceis de apreender. No interior desses grupos, vão se impor com a máxima tenacidade a inveja, a alteração, a agressividade reprimida e desviada, velha herança da pequena burguesia. Esses grupos representam um perigo potencial não tanto para a ordem, e mais para as minorias indesejadas ou para os politicamente inconformistas: em caso de crise, a energia da luta de classes, alienada de seu objetivo primário, pode ser usada contra eles. Esse potencial é de desintegração. A desagregação em partículas centrífugas é o reverso da integração social. Quanto mais implacavelmente essa sepulta o diverso sob si, tanto mais o tecido social se decompõe no subsolo. Era possível observar isso nas lutas entre os bandos dos nacional-socialistas. Quando o rádio transmite uma Copa do Mundo, forçando o conjunto da população a tomar conhecimento através de todas as janelas e das paredes finas dos edifícios novos, mesmo jovens rebeldes em andrajos espetaculares e burgueses endinheirados vestindo seus paletós podem vir a reunir-se amigavelmente na calçada em volta de rádios portáteis. Por duas horas, na ocasião do grande evento, a solidariedade controlada e comercializada dos interessados em futebol funde-os numa comunidade nacional (*Volksgemeinschaft*). O nacionalismo mal disfarçado dessas ocasiões aparentemente apolíticas de integração reforça a suspeita de sua natureza destrutiva. De fato, no nível macrocômico, os pontos candentes da sociedade deslocaram-se para conflitos externos e como que próprios à política colonial. O antagonismo se manifesta no nível microcômico atravessando todo o corpo social em situações excêntricas, que são, de certo modo, uma paródia daquilo que um dia se chamou de espontaneidade. Mesmo que interiorizados, os conflitos “psicológicos” têm, pelo menos, também, sua dimensão social, por muito pouco que os determinantes psicológicos e os sociais convirjam, de fato, imediatamente. Só é possível separá-los arbitrariamente, uma vez que os esquemas dos padrões de reação individuais já canalizam, ao mesmo tempo, a agressividade social. Esquemas desse tipo incluem desde o escárnio e o insulto, a agressão verbal, à *practical joke*, até aquela espécie de violência física, tal como descrita num dos protocolos do seminário, que constitui o tom cordial, mas rude, do comportamento contemporâneo ao volante. Uma vez que o desenvolvimento social superou a categoria psicológica do eu fixo e idêntico consigo mesmo, é o caso de se perguntar até que ponto tais formas de comportamento ainda podem ser, de fato, atribuídas à psicologia. Talvez precisamente esses padrões tenham se tornado hoje as máscaras de caráter dos conflitos sociais objetivamente preexistentes. O fato de os indivíduos não se aperceberem delas se deve em parte à sua descontinuidade e incoerência psíquica crescentes, das

peças que tomam seus impulsos das condições situacionais e transformam, a si mesmas e esses impulsos, à maneira de Proteu, sem que os fatores singulares se desenvolvam em uma história unitária. História pressupõe memória; sob as exigências extremas da nossa grande civilização, essa memória parece ser exclusividade de um conhecimento especializado; a este não corresponde uma memória tão afiada para sua própria configuração afetiva, para si mesmo, para as inevitáveis crises e quebras no seu desenvolvimento²⁰.

Esses seres humanos, cujos controles do eu estão enfraquecidos e que se encontram num estado de permanente alarme e prontidão, poderiam ser os mesmos particularmente propensos às disputas (*Streitigkeiten*) sociais encobertas.

Os conflitos pseudoprivados são transmitidos à objetividade social por meio da linguagem. Em suas locuções e estereótipos repercutiram-se as condições e tensões históricas e sociais; tendo-as em vista, essas expressões são interpretáveis. Se o cobrador do bonde descarrega a raiva que ele sente dos estudantes com um comentário sobre o excessivo tempo livre de que dispõem, suas palavras interessam menos pela clara motivação psicológica do que por seu conteúdo social, podendo ser a inveja do funcionário público estável, porém mal remunerado, submetido a um regulamento e a horários rígidos de trabalho, em relação àqueles que, em sua visão, atuarão no futuro como profissionais liberais com melhores oportunidades materiais. O cobrador, que desconhece as causas extremamente complexas dessa diferença entre os grupos, despejará seu rancor sobre aqueles que são, eles mesmos objeto de processos sociais, bem menos favorecidos do que ele imagina. - Uma velha ralha com crianças pela algazarra numa rua já barulhenta. Mesmo muito depois de terem desaparecido, ela ainda continua a xingá-las. O vociferar substitui a violência física, pronto para passar a ela; sob a racionalização da educação obrigatória - uma das mais populares em meio ao clima da reação alemã - a mulher desconta a raiva contida pela sua própria existência miserável e, em geral, pelo barulho do tráfego, naqueles que se lhe oferecem indefesos, as crianças. O fato da sua raiva se autonomizar daquilo que a provocou mostra quão irrelevante é a circunstância para o seu caráter social. Todavia, protestar contra a brutalidade dos motoristas de automóvel dificilmente lhe ocorreria; para ela o mais odioso, por segunda natureza, é aquilo que a desconcerta como uma primeira natureza indomável; isso faz com que se lembre daquilo que ela precisou reprimir em si mesma: o alvoroço. Não raro, com efeito, surgem conflitos justamente por causa das máquinas e aparelhos da esfera de consumo, tão logo qualquer coisa não esteja “em ordem”, como se diz atualmente. Na nova economia pulsional, a libido talvez seja menos direcionada aos seres humanos vivos do que aos esquemas fabricados do vivente e aos próprios bens de consumo, às mercadorias²¹. A desavença familiar se instaura porque não funciona o aparelho de televisão, em

20 Alexander Mitscherlich, *Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft*. Munique, 1963, p. 344 ss. [N. A.]

21 Cf. Theodor W. Adorno, *Dissonanzen*, 3ª edição. Göttingen, 1963, p. 26. [N. A.]

volta do qual o grupo primário, novamente reunido, quer assistir mais uma vez ao combate de boxe há muito terminado. Para aqueles que foram privados de seu prazer sintético, o círculo familiar oferece uma boa ocasião para aliviar tensões que nada têm a ver com as pessoas presentes. Estas se convertem em objetos para as outras - desde as relações de troca, aparentemente inócuas, entre vendedores e consumidores, passando pelos mecanismos mais ou menos ocultos de governo e administração, clínicas e casernas, até prisões e campos de concentração. Isso pode ser verificado em nuances. Se o cliente que experimenta um sapato diz que este é grande demais para o seu pé, a lojista logo entende essas palavras como uma afronta e responde, irritada: “Aí eu tenho que lhe dar razão”. Ela está tão identificada com a venda de produtos padronizados que fareja no indivíduo cujas necessidades se desviam do padrão um adversário *a priori*.

Num cruzamento, o semáforo fica verde, e o primeiro carro, conduzido por uma senhora, não se põe em movimento. Após um abafado concerto de buzinas, no próximo sinal vermelho, o motorista do carro de trás avança e diz em tom claro e objetivo, sem mesmo soar ameaçador: “Porca estúpida!”, e a senhora responde, com a mesma objetividade e seriedade: “Desculpe-me”. Já não há mais conflito: a lógica da coisa domina incontestemente, de modo a legitimar o desaforo do homem, bem como a humildade com que a mulher categoriza a si mesma como agente pouco apta do produto, o carro, e pecadora com relação às regras de trânsito sancionadas. O fato de os consumidores serem realmente apêndices da produção leva-os, por sua vez, a se ajustarem ao mundo das mercadorias e então também objetificarem as suas relações com os outros indivíduos. - Quem se rebela contra as proibições codificadas e as recomendações de especialistas, ou apenas as coloca em questão com seu comportamento, desafia ainda mais a chicana; não apenas a das forças da ordem, mas também daqueles que se identificam exageradamente com essas e com a própria ordem. Na seção automatizada de uma fábrica de negro de carbono, trabalhadores que apenas controlam e limpam as máquinas são proibidos de se sentar ou fumar durante o horário de trabalho, apesar de que isso em nada prejudicaria a sua atividade. A ideologia não tolera sequer a aparência de preguiça. Alguém que, com a chegada do chefe, esconde no bolso o cachimbo aceso, é envolvido numa conversa oca interminável e forçado à dolorosa confissão de sua transgressão. Resíduos de formas sociais arcaicas se estabelecem parasitariamente nas racionalizações técnicas próprias às esferas de produção e consumo. A autoridade do especialista ainda aparenta ser indispensável ali onde ele tornar-se-ia claramente supérfluo. - Entre os indícios de que os conflitos mesquinhos desse tipo correspondem a fracassos sociais disfarçados, a sua irracionalidade não é o menos importante. O motivo é pretexto, não motivo. É verdade que toda tentativa de interpretação de observações subjetivas não sistemáticas pode levantar, nessa chave, a suspeita de estar papagueando juízos

prévios e de servir apenas à autocomplacência presunçosa de ter sempre sabido de tudo. Mas a rigidez indolente que se recusa a reconhecer conflitos aparentemente casuais como indícios de um antagonismo objetivo, entre trabalho objetificado e seres humanos vivos, restringe a capacidade de experiência, leva ao dogmatismo e à práxis obtusa. A reificação da consciência não tem limite na consciência daqueles cuja tarefa seria mandá-la pelos ares reconhecendo-a.

No riso coletivo gerado por um velho que ficou preso nas portas automáticas do bonde, no comentário final: “Ele está com medo de ficar sem o cocuruto!”, a brutalidade é ritualizada socialmente. A racionalização para este fim consiste na necessidade fictícia do bom funcionamento, uma *sã* razão humana que não pode ter consideração pelos seres humanos; o próprio fato de eles ainda existirem tem potencialmente o efeito da areia na engrenagem. Segundo esse esquema, o riso surge como fenômeno social ali quando o particular é condenado quase que por sua forma lógica, por perturbar o universal. De acordo com a teoria de Bergson, o riso, já interpretado por ele sociologicamente, teria a função de restabelecer, na relação entre os seres humanos, a vida deformada pelas convenções. Talvez essa já fosse a ideologia das camadas superiores que, por sua vez, beneficiárias da reificação, podiam se permitir o comportamento livre e a *désinvolture*, as boas maneiras cosmopolitas, e delas precisava para representar sua própria superioridade. Em todo caso, enquanto sintoma, o riso expressa hoje o contrário: não restitui a vida contra seus enrijecimentos, mas sim o enrijecimento, quando os impulsos vitais, demasiado anárquicos para as regras do jogo, ameaçam desmenti-lo. Como e pelo que se ri são aspectos da dinâmica histórica da sociedade. Atualmente, o riso integra de forma coerciva aquilo que está fora do quadro social estabelecido. Um sujeito conversa com um bêbado e, ao mesmo tempo, lança aos outros um sorriso cúmplice para distanciar-se dele. Submisso, ele antecipa o possível menosprezo de sua humanidade. Os deformados pela pressão social se aliam facilmente à violência que essa lhes infligiu. Eles se ressarcem da coerção social da qual eles mesmos padecem: à custa daqueles que a exibem ostensivamente. A gargalhada diante de um tipo excêntrico endossa, de maneira inconsciente, a opressão que produziu sua extravagância. Essa mentalidade de bode expiatório permeia todo riso coletivo, um compromisso entre o prazer em liberar a própria agressividade e os mecanismos inibidores de censura que não o toleram. Isso culmina na gargalhada, aparentada da raiva, com a qual o bando silencia o desviante, um comportamento que se interverte, se as condições o permitem, em violência física, justificada, em termos civilizacionais, como simples brincadeira. À intenção de obter melhores condições de vida em geral, os conflitos sociais revelam-se mais pelas suas cicatrizes, expressão dos prejudicados, do que pelas suas declarações. Exigir uma definição estrita do que é conflito social significa bloquear o acesso a ela. Para que a experiência recupere a capacidade que um

dia talvez tenha tido e da qual o mundo administrado a privou: a capacidade de penetrar teoricamente no incompreendido, ela deve então decifrar conversas triviais, atitudes, gestos e fisionomias até a parte mais ínfima, deve fazer falar os elementos endurecidos e silenciados, cujas nuances são tanto marcas de violência, como mensagens clandestinas da libertação possível.

Quando teoria e experiência se apartam, ambas estão sujeitas à crítica. Ali onde a experiência social percebe dominação, sua explicação histórica é encontrada na teoria crítica. Só uma experiência que, sem proteger-se e ofuscar-se de maneira precipitada com os teoremas existentes, ainda é capaz de perceber as transformações na fisionomia da sociedade, pode servir de ponto de partida para uma teoria pertinente a elas. Cabe à crítica sociológica do conhecimento refletir sobre como o conceito de empírico, contraído pela regulamentação, poderia reconquistar sua amplitude e abertura. Muito facilmente, a atitude empírica do sociólogo se compara àquela da criança que liquida a fábula da raposa e da cegonha, dizendo que não existe cegonha nenhuma. A incapacidade para a experiência não pode ser de modo algum compreendida apenas como resultado de desenvolvimentos individuais ou determinados pelas leis da espécie. O desvanecimento da consciência cognoscente frente ao subliminar deriva da estrutura objetiva de uma sociedade cuja totalidade conformada sem brechas obstrui a visão daquilo que persiste sob a aparência de um estado reconciliado que essa sociedade prepara, voluntária e involuntariamente. O fato de o conhecimento teórico da sociedade e a empiria sociológica divergirem aponta para isso, e mesmo a contradição entre ambos e a disputa entre as diversas escolas são expressão da estrutura antagônica das relações que são objetivadas e, no entanto, provindas de sujeitos vivos. A ilusão de atribuir-lhes tudo não é apenas ilusão, na medida em que esses sujeitos vivos também permanecem, sob as condições atuais, o substrato de todo social; não obstante, ilusão, pois busca encontrar o caráter de substrato dos sujeitos socializados neles imediatamente, aqui e agora. A isso induz a condição insuportável da vida alienada. Tal como a tendência à personalização, até ao delírio antisemita, que impõe o peso de uma culpa de fato anônima a um grupo tangível, também o tipo de ciência que, a despeito de todo o fanatismo de sua objetividade, se atém a seres humanos, aos sujeitos, em uma tentativa inconsciente de proporcionar à experiência aquilo que escarnece dela, com métodos eles próprios reificados e retirados das técnicas do mundo reificado. A dialética da sociedade penetra nas formas de conhecimento da sociedade. É precisamente a isso que este deveria estar atento. Ele precisa aprender a experienciar aquilo que não é passível de experiência: tal paradoxo é conforme ao objeto. Isso requer uma antecipação teórica, um órgão que capta aquilo que marca os fenômenos e, ao mesmo tempo, é por eles negado. Para desenvolvê-lo, a orientação metódica não basta: é necessário introduzir, como elemento constitutivo do conhecimento, a vontade prática da

transformação que um dia inspirou a ciência sociológica, até que o tabu científico lhe sobreveio. Porém, isso não é exterior à ciência, mas é internalizado por sua capacidade fisionômica, e se retifica tanto na experiência progressiva como na teoria. Nenhuma dessas categorias é, por si só, uma chave universal; os momentos estão uns nos outros e se afinam no confronto crítico dum com o outro. Isolar qualquer um deles significa ofuscar a ciência - ela mesma um fragmento do processo social - com a aparência, que esta deve e só pode eliminar se captar a complexidade dialética do seu objeto por meio da sua própria.

Recebido em: 04.02.2021

Aceito em: 25.05.2021

APRESENTAÇÃO

Apresentação à tradução de “Em defesa do universalismo - mais uma vez! Uma resposta aos críticos de *Situando o Self*”, de Seyla Benhabib

Renata Romolo Brito

romolobrito@gmail.com

(Universidade de Campinas, São Paulo, Brasil)

Em sua obra de 1992, *Situando o Self: Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*, Seyla Benhabib disputa o legado da modernidade ao defender um universalismo interativo sensível ao contexto, respondendo às críticas dos pós-modernos, dos comunitaristas e de feministas aos ideais abstratos do Esclarecimento. Segundo ela, as ilusões do Esclarecimento relacionadas a “uma razão transparente para si mesma e fundamentada em si mesma, a ilusão de um sujeito desinserido e descorporificado, e a ilusão de se ter encontrado um ponto de vista arquimediano situado para além das contingências históricas e culturais” não constituem o fundamento da tradição universalista em filosofia prática, e essa pode ser reformulada para fazer justiça às críticas contemporâneas. Para isso, ela propõe uma reconstrução do ponto de vista moral segundo o modelo de uma conversação moral sujeita aos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, com o objetivo de comunicar-se com o outro e não de alcançar sempre um consenso ou uma unanimidade. Assim, ela acredita, é possível pensar um ponto de vista moral pós-convencional, sensível ao contexto e de acordo com uma razão comunicativa, que leva a sério o self concreto de cada um.

Sua proposta, que ela mais uma vez delineia sinteticamente neste artigo de 1994, sofreu inúmeras críticas, e sua tentativa de encontrar um meio termo entre o universalismo apriorístico e as formas mais radicais de contextualismo foi interpretada de diversas maneiras. Por isso, reunindo algumas críticas a questões centrais de sua teoria, Benhabib volta a defender aqui, mais uma vez, sua ideia de universalismo, esclarecendo de forma sucinta pontos que causaram controvérsia na obra original. A Dewey, Benhabib responde sobre um suposto excesso de contextualismo e sobre a lógica da justificação normativa presente em seu processo de universalização. A Young e Sterba, Benhabib esclarece sua reformulação do ponto de vista ético dialógico

e sua noção de outro concreto e outro generalizado, defendendo a possibilidade de um raciocínio moral hipotético em contextos éticos e delimitando contextos de justiça, bem como definindo o “campo de investigação” na teoria ética. A Iris Young, continuando, Benhabib defende seu conceito de simetria e de reversibilidade de perspectivas, apostando na transformação moral e política do ser humano no processo de conversação. Dessa forma, Benhabib, de maneira bem direta, deixa clara a sua posição em relação a questões-chave de *Situando o Self* e ajuda aos leitores desse livro a pensar com ela as críticas e os elementos do universalismo interativo.

Embora tenha sido originalmente publicado há mais de vinte anos, *Situando o Self* aborda temas e críticas que estão ainda no centro dos debates teóricos atuais, mostrando-se uma voz que tem bastante a contribuir para a filosofia prática contemporânea. A publicação da tradução dessa obra no Brasil, iminentemente, nos ajudará a difundir e aprofundar esses debates, os quais a tradução deste presente artigo visa continuar.

Outubro de 2020

TRADUÇÃO

Em defesa do universalismo - mais uma vez! Uma resposta aos críticos de *Situando o Self*¹

Seyla Benhabib

I. Rumo a um universalismo pós-metafísico

O universalismo enfrenta tempos difíceis. Depois de quase duas décadas de críticas contextualistas como as pós-modernas, as feministas, as desconstrutivistas, além de outras versões, os ideais universalistas em ética e política soam anacrônicos e indefensáveis. No entanto, paradoxalmente, as realidades políticas de nosso tempo - que vão desde a limpeza étnica e estupros em massa de mulheres muçulmanas na Bósnia, ao esmagamento da oposição democrática na Praça da Paz Celestial na China e à defesa dos direitos civis e políticos de todas as minorias nos estados sucessores da antiga União Soviética - colocaram a necessidade de ideais universalistas na agenda global. Por universalismo, quero dizer o princípio de que todos os seres humanos, em virtude de sua humanidade, têm direito a [*are entitled to*] serem moralmente respeitados pelos outros, e que esse respeito moral universal implica minimamente o direito dos indivíduos aos direitos humanos, civis e políticos básicos. Desde o Esclarecimento, os filósofos disputam os fundamentos normativos sobre os quais esse respeito moral universal pode ser racionalmente defendido. O conteúdo e a extensão dos direitos mínimos implicados nesse respeito moral são também fonte de desacordo e discórdia. O que se tornou cada vez mais difícil de defender nas últimas duas décadas não é tanto o conteúdo mínimo associado a esses dois princípios de respeito moral universal e direitos humanos, mas a possibilidade de justificá-los racionalmente. Vários teóricos, de neopragmáticos como Richard Rorty a teóricos da democracia contestatória [*democratic-contestation theorists*] como William Connolly, admitiriam que alguma versão desses princípios é tanto desejável quanto

1 Tradução de Benhabib, S. (1994). In Defense of Universalism - Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self. *New German Critique*, 62, 173-189. DOI: <https://doi.org/10.2307/488515>. Tradução e introdução de Renata Romolo Brito (pós-doutoranda em filosofia na Universidade Estadual de Campinas). A autorização para publicação online concedida pelo detentor dos direitos autorais (Duke University Press) não se estende a obras derivadas. [All rights reserved. Republished (online only) by permission of the copyright holder, and the present publisher, Duke University Press. www.dukeupress.edu]

necessária para a vida em uma coletividade justa e próspera. Eles recusariam, no entanto, que uma defesa racional desses ideais, derivável de alguma concepção central da razão humana, também é possível.

O objetivo dos estudos de ética contemporânea, reunidos em *Situando o Self*, foi articular uma defesa pós-metafísica do universalismo moral e político que faria justiça a algumas dessas críticas contemporâneas. Argumentei que os *insights* fundamentais da tradição universalista em filosofia prática podiam ser reformulados hoje sem se comprometer com as ilusões metafísicas do Esclarecimento. Essas são as ilusões de uma razão transparente para si mesma e fundamentada em si mesma, a ilusão de um sujeito desinserido e descorporificado, e a ilusão de se ter encontrado um ponto de vista arquimediano situado para além das contingências históricas e culturais. O primeiro passo na formulação dessa posição universalista pós-metafísica é rearticular um conceito de racionalidade comunicativa e discursiva. Em *Situando o Self*, eu não realizo os passos dessa reformulação; ao invés disso, eu me baseio nas transformações da filosofia empreendidas por Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas na última década.

O segundo passo desse projeto resulta do reconhecimento de que sujeitos de razão são criaturas finitas, corporificadas e frágeis, e não *cogitos* descorporificados ou “unidades de apercepção transcendental” abstratas. Eu argumento que a criança humana se torna um self, um ser capaz de discurso e ação, somente ao aprender a interagir em uma comunidade humana. A identidade do self é constituída por uma unidade narrativa que integra o que “eu” posso fazer, fiz e irei realizar com aquilo que você espera de “mim”, a como você interpreta o significado dos meus atos e intenções e ao que deseja para mim no futuro. A criança humana se torna uma pessoa por meio de processos contingentes de socialização, ela adquire linguagem e razão, desenvolve um senso de justiça e autonomia e se torna capaz de projetar uma narrativa da qual ela não é apenas a autora mas é também a atriz.

Se a razão é a conquista contingente de criaturas socializadas linguisticamente, então o ponto de vista moral não é um fulcro arquimediano atemporal de onde o filósofo pode julgar o mundo. Em vez disso, o ponto de vista moral articula um certo estágio no desenvolvimento de seres humanos linguisticamente socializados que raciocinam sobre sua existência mútua a partir do ponto de vista de um *questionamento hipotético*: sob que condições podemos dizer que essas regras gerais de ação são válidas não porque são o que fomos criados para acreditar ou porque minha tribo, minha nação ou minha religião diz que assim o são, mas sim porque são equânimes, justas, imparciais e do interesse mútuo de todos?

A espinha dorsal da minha reformulação da tradição universalista é a reconstrução do “ponto de vista moral” segundo o modelo de uma conversação moral, sujeita aos princípios do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária. O

objetivo dessa conversação moral não é o consenso ou a unanimidade, mas, nos termos de Hannah Arendt, “a comunicação antecipada com os outros com quem sei que devo finalmente chegar a algum acordo” (Arendt, 1961, p. 220-1; 1979, p. 274). Afastando-me do rigoroso modelo consensual da ética do discurso de Habermas, procurei estabelecer um meio termo entre um universalismo apriorístico e outras formas mais radicais de contextualismo. Como minha tentativa de estabelecer esse meio termo foi radicalmente mal compreendida por alguns críticos de minha obra, como Peter Dews (1993, p. 105-10), repetirei brevemente aqui minhas razões para rejeitar a derivação do princípio de universalização (“U”) habermasiano (1990, pp. 43-116, 86; 1989, p. 116). Minhas razões para rejeitar a versão de Habermas do princípio de universalização são que, por um lado, a derivação de “U” no contexto da ética do discurso permanece um problema e, por outro, a formulação de “U” elimina as distinções necessárias entre uma teoria deontológica orientada para a justiça como a ética do discurso e outras versões do utilitarismo (Benhabib, 2021, pp. 93-104). Um exame mais atento da formulação de “U” é apropriado:

A menos que as consequências e efeitos colaterais, que previsivelmente resultam de uma obediência *geral* da regra controversa para a satisfação dos interesses de *cada indivíduo*, possam ser aceitos *sem coerção* por todos, então a norma de ação não pode ser considerada válida (Habermas, 1990, p. 86; 1989, p. 116, tradução modificada).

Desde o início, o projeto da ética do discurso foi dificultado pelos problemas de circularidade ou inconsistência. O conteúdo normativo dos princípios de argumentação já parecia pressupor a teoria moral que a ética do discurso deveria fundamentar; ou, se não se imputasse um certo conteúdo normativo aos princípios da argumentação, esse conteúdo era então contrabandeado para a teoria em um estágio posterior via a interpretação estritamente universalista das condições de reciprocidade e simetria. Como fiz um grande esforço para atender a essas objeções e ainda manter as ideias centrais por trás do programa de uma ética do discurso, ao abrir mão de “U”, eu escolhi aceitar o *conteúdo normativo material* das regras que regulam os discursos práticos. Eu escrevi:

“D” [a premissa central da ética do discurso] em conjunto com aquelas regras de argumentação que regem os discursos, cujo conteúdo normativo resumi como os princípios de respeito moral universal e de reciprocidade igualitária, são, a meu ver, bastante adequados para servir como o único teste de universalização (Benhabib, 2021, p. 101).

O cerne de minha reformulação da ética do discurso é, então, a aceitação de que os dois princípios de respeito moral universal e reciprocidade igualitária estão *sempre já* implícitos em qualquer formulação dos discursos práticos e, portanto, não se pode dizer que foram estabelecidos apenas como resultado desses discursos.

Essa estratégia leva a uma certa circularidade, mas seguindo alguns *insights* da

filosofia hermenêutica, eu sugiro que essa circularidade não é viciosa mas sim inevitável. Dentro do horizonte hermenêutico do legado ético e político da modernidade e como resultado de infinitas lutas éticas e políticas, as normas do respeito moral universal e da reciprocidade igualitária, por mais contestadas que sejam, se tornam parte de nosso universo político-moral. Nós as contestamos mesmo quando as pressupomos de uma forma ou de outra, de acordo com uma ou outra interpretação. Embora qualquer interpretação específica dessas normas esteja aberta para disputa em uma situação de discurso, o próprio passo que leva a uma argumentação moral discursiva pressupõe algum entendimento prévio [*Vorverständnis*] dessas normas.

À primeira vista, essa afirmação pode parecer não apenas ingênua, mas simplesmente falsa diante de tantos racismos, xenofobismos e nacionalismos produzidos pela modernidade desde o século XVII. Otimismo moral sobre o progresso não faz parte da minha agenda. Em vez disso, o que sugiro aqui, e o que precisa de mais análises culturais e históricas para ser substanciado, é uma dialética entre universalismo e discriminação, a disseminação simultânea dos ideais de igualdade e a formação de preconceitos em relação aos “outros”². Preconceitos entre grupos sempre existiram na história humana. O que precisa ser investigado é como, após a disseminação dos ideais universalistas do Esclarecimento, o preconceito político e social é enredado em uma dialética de justificação que é completamente diferente dos sistemas de preconceito que dominaram a pré-modernidade. Nesse sistema, essa diferença entre povos, classes, gêneros e raças é concebida como tendo uma base na natureza, na ontologia ou na teologia. A modernidade destrói essas fontes de justificação - mais ou menos; ao fazer isso, quase cria uma necessidade elevada de repressão a fim de restabelecer a diferença e a discriminação³.

Esse “universalismo hermenêutico da modernidade” pode ser o que mais perturba Peter Dews, pois significa sim um certo contextualismo, mas não do tipo que ele imputa a mim. Eu nunca negaria, como ele parece insinuar que eu faça, que os passos que levam os indivíduos das lutas morais da vida cotidiana ao “*epoche*” dos discursos práticos requerem níveis intensos de abstração cognitiva e psicológica. Nem a disposição motivacional, nem a capacidade cognitiva de se envolver em discursos e de argumentar pela validade de normas controversas a partir do ponto de vista de todos os concernidos caem do céu. Tais habilidades e capacidades são de fato

2 Por exemplo, conforme historiadores do antissemitismo como Hannah Arendt, Jacob Katz e George Mosse investigaram, o antissemitismo moderno, desenvolvido após a Revolução Francesa, não podia mais apelar para a tradição teológica do preconceito cristão contra os judeus como “assassinos do filho de Deus”, etc. O antissemitismo moderno teve de se fundamentar de maneira diferente: recorrendo a teorias culturais e raciais da diferença, por exemplo. Podemos dizer que as teorias nazistas de raça e da diferença racial judaica em geral exibiam as características insanas e extravagantes que elas exibiam precisamente porque eram tão contrafactuais em relação à experiência moral cotidiana de tantos alemães e judeus.

3 Agradeço a Paul Gilroy pela exploração e implementação de algumas dessas ideias relativas à minha narrativa da modernidade em *The Black Atlantic* (Gilroy, 1993).

contingentes às histórias das coletividades e aos seus recursos políticos, institucionais e culturais; elas também pressupõem um certo nível de desenvolvimento cognitivo e psicológico entre os indivíduos. Nesse sentido, eu sou uma “pragmatista”, como observa Dews, mas uma que acredita não em “naturalizar a razão”, mas em descobrir a historicidade do seu vir-a-ser.

Dews questiona se, na minha perspectiva, “a aquisição da razão que é contingente, ou se a razão, como algo adquirido, é contingente” (Dews, 1993, p. 107). Minha posição é de que gênese e validade - a afirmação de que certas teses são racionalmente justificáveis, não importa como foram adquiridas - são coisas distintas e de que validade não pode ser reduzida a gênese. Como Hegel, eu acredito que a autorreflexão da razão sobre as condições de seu próprio vir-a-ser é um aspecto de qualquer conceito defensável de uma racionalidade teórica e prática, mas que essa autorreflexão, *embora necessária, não é por si só suficiente* para a articulação de tal conceito de racionalidade. De fato, eu aceito que “reivindicações de validade possuem ‘força de ruptura do contexto’”, o que Dews parece sugerir que eu negue. Em vários momentos de *Situando o Self*, eu deixo isso claro: ao discutir as concepções de boa vida sustentadas por algumas comunidades religiosas, cujo conteúdo pode bater de frente com direitos humanos, direitos civis e direitos políticos básicos, ancorados em várias declarações de direitos e constituições, defendo que esses direitos “superam” [trump] essas concepções de boa vida em caso de conflito (Benhabib, 2021, p. 122ss). Eu retomo o problema do relativismo cultural de maneira muito breve e programática, em uma longa nota de rodapé, e sugiro que tanto os argumentos filosóficos sobre a inviabilidade das perspectivas radicais de incomensurabilidade quanto os fatos sociológicos sobre o desenvolvimento da modernidade em uma escala mundial, desde o século XVI, seriam parte da minha rejeição do relativismo cultural (idem, p. 114). Por fim, em um dos ensaios centrais do livro, “O feminismo e a questão do pós-modernismo”, eu discordo explicita e veementemente de uma sugestão de Linda Nicholson e Nancy Fraser de que é possível crítica social sem filosofia e rejeito a estratégia da crítica imanente totalmente situada precisamente porque acredito que “reivindicações de validade que transcendem ao contexto” são essenciais à tarefa de uma crítica social rigorosa (idem, p. 468ss) ⁴.

⁴ A resposta subsequente de Nancy Fraser à minha objeção deixou amplamente claro que, para muitas teóricas feministas, eu faço precisamente o que Dews me acusa de não fazer, a saber, eu acredito na força transcendente ao contexto de certas reivindicações normativas. Ver: Fraser, 1991. Uma versão estendida dessa resposta foi publicada em um livro de autoria coletiva em alemão como *Der Streit um Differenz*. Frankfurt: Fischer, 1993; a versão em inglês foi publicada pela Routledge, Kegan and Paul em dezembro de 1994 (Benhabib, 1995a).

II. Ética do discurso e contratualismo hipotético. Uma resposta a James Sterba

Em seus comentários generosos e esclarecedores sobre *Situando o Self*, em contrapartida, James Sterba e Iris Young não se concentram no que pode ser chamado de questões metaéticas em relação à lógica da justificação normativa, como fez Peter Dews. Com base em um amplo acordo com uma ética universalista reformulada dialogicamente, eles analisam a mesma questão central: minha tentativa de apresentar um relato diferente do ponto de vista ético dialógico tanto do contratualismo de Rawls quanto da restritiva “situação ideal de fala” de Habermas. Sterba e Young observam que a integração dos pontos de vista do “outro generalizado” e do “outro concreto” é central para essa reformulação. De acordo com o ponto de vista do outro generalizado, cada indivíduo é uma pessoa moral dotada dos mesmos direitos morais que nós; ele ou ela é capaz de um senso de justiça, de formular uma visão de bem e de se envolver em atividades relacionadas à busca desse bem. O ponto de vista do outro concreto, entretanto, impõe que vejamos cada pessoa moral como um indivíduo único, com uma certa história de vida, disposição e talento, como também com necessidades e limitações. Eu concebo a relação entre os pontos de vista do outro generalizado e do outro concreto segundo o modelo de um *continuum*. Em primeiro lugar, existe o compromisso universalista de considerar cada indivíduo humano como um ser merecedor de respeito moral. Essa norma é institucionalizada em uma constituição política [*polity*] democrática por meio do reconhecimento de direitos civis, legais e políticos. O ponto de vista do outro concreto, por outro lado, está implícito naqueles relacionamentos éticos em que estamos sempre já imersos no mundo da vida. Estar em um relacionamento ético como um pai, uma irmã, um irmão ou cônjuge significa que, como indivíduos concretos, sabemos o que é esperado de nós em virtude dos tipos de vínculos sociais que nos ligam ao outro.

Embora Sterba e Young se concentrem na minha construção da situação ética dialógica e na maneira em que as perspectivas do outro generalizado e do outro concreto podem ser integradas nesse diálogo, seus comentários também conduzem a diferentes direções: ao passo que, com base em um acordo profundo com a estrutura rawlsiana, James Sterba insiste na necessidade de um raciocínio moral hipotético a partir do ponto de vista de outros generalizados, Iris Young suspeita de argumentações morais hipotéticas em geral porque não podemos nunca realmente presumir o ponto de vista do outro concreto no diálogo moral. Além disso, ela suspeita que a suposição de que podemos tomar o ponto de vista do outro e reverter perspectivas no diálogo moral resulta em uma má política e uma moralidade repreensível. Eu acho os comentários deles bastante esclarecedores, mas não estou pronta para conceder todas as suas objeções.

James Sterba afirma que várias leituras da construção rawlsiana da “posição original” por trás de um “véu da ignorância” são possíveis, e que, sob uma dessas

leituras, minha crítica à construção de Rawls se torna questionável. Sterba sustenta que o véu da ignorância pode ser interpretado não como descartando o conhecimento dos *selves* concretos como um todo, mas simplesmente como descartando o conhecimento de qual self concreto cada *pessoa* por acaso é. Mas isso não é tudo. Sterba também crê que as pessoas na posição original “teriam todo o conhecimento dos outros concretos e dos outros generalizados, exceto aquele conhecimento que levaria a escolhas tendenciosas ou obstariam o caminho para um acordo unânime” (Sterba, 1994). Acho que a primeira leitura é de fato compatível com a construção de Rawls da “posição original”, enquanto a segunda não é. Ainda assim, as duas interpretações mostram a correção da minha crítica original ao invés de refutá-la.

O ponto de vista do “outro concreto” descreve uma perspectiva fenomenológica em aberto, e, portanto, nunca pode ser adequadamente captada pelo ponto de vista do observador teórico ou mesmo pode nunca ser afirmada a partir desse ponto de vista de forma adequada, mas sempre requer a articulação do ponto de vista dos participantes em situações sociais. O ponto de vista do outro concreto é um conhecimento situado e situacional; é narrativamente construído, em aberto e sempre revisável. Sterba interpreta o ponto de vista do outro concreto sob diferentes linhas: para ele, pensar do ponto de vista do outro concreto significa pensar junto àquelas características de gênero, raça, etnicidade, religião, linguagem, preferência sexual ou habilidades mentais e corporais com base nas quais seria errado discriminar os indivíduos. Sterba não fornece uma lista de que características biológicas, históricas ou culturais ele considera irrelevantes para a argumentação moral. Tanto ele quanto Rawls parecem pensar essas características segundo as linhas definidas em várias cláusulas antidiscriminação das Emendas à Declaração de Direitos - tais como raça, credo, gênero, origem étnica, origem nacional, origem religiosa, origem linguística, habilidades mentais e corporais e preferência sexual.

Certamente concordo com esse princípio de justiça e equidade cívica, legal e política. Só creio que é inapropriado pensar o ponto de vista do “outro concreto” unicamente em termos de critérios de antidiscriminação. É apenas no curso da conversação moral que podemos aprender aqueles aspectos da alteridade [*otherness*] do outro que o outro quer que respeitemos e/ou levemos em consideração em nossas deliberações. *A concretude do outro concreto estabelece-se via descrições de si em primeira pessoa*. Nesse sentido, ele é epistemologicamente indeterminado. Sterba, portanto, é muito rápido em assumir que podemos deixar de lado todo o conhecimento dos outros concretos e outros generalizados “com exceção daquele conhecimento que levaria a escolhas tendenciosas ou obstariam o caminho para um acordo unânime”. Que conhecimento é esse, e como o teórico sabe que conhecimento obstaria o caminho para um acordo unânime? Ninguém sabe; é apenas durante a conversação moral que descobrimos aqueles pontos de disputa sobre nossas identidades, interesses,

concepções de bem e afins que podem obstar o acordo.

Essa admissão não torna minha interpretação da situação dialógica vulnerável ao completo perspectivismo? De que maneira uma norma sobre a qual podemos todos concordar pode resultar desse diálogo, se o ponto de vista do outro concreto é tão situacionalmente contingente e tão interpretativamente indeterminado?

Em retrospecto, e como resultado de reflexão mais aprofundada sobre esses assuntos, teria sido desejável que eu tivesse distinguido mais claramente entre o *ponto de vista moral* e o *ponto de vista da justiça*. A perspectiva da justiça institucional, tal como incorporada nas macroinstituições das nossas sociedades, como John Rawls corretamente mostra, articula regras de coexistência coletiva apesar do desacordo contínuo e permanente sobre nossas concepções de bem e os diferentes modos de vida que escolhemos buscar e estimar. Regras de justiça articulam princípios sobre os quais podemos concordar quando sabemos que não podemos concordar sobre nossas concepções éticas a respeito de identidade e boa vida, por exemplo. Infelizmente, o programa da ética do discurso sempre se situou ambigualmente entre articular uma posição de justiça, por um lado, e um ponto de vista moral, por outro. Essa fusão foi repetida em *Situando o Self*. Em uma tentativa de distinguir entre o ponto de vista moral universalista e o estreito ponto de vista da justiça institucional, não articulei de forma clara o suficiente a distinção entre os pontos de vista da justiça e do diálogo ético-moral. Sterba está errado em insistir que a “posição original” pode acomodar o ponto de vista do outro concreto; mas, seguindo Rawls, ele está correto em insistir que é crucial alguma distinção entre o ponto de vista da justiça institucional, que sempre é articulado a partir do ponto de vista do outro generalizado, e a perspectiva da moralidade, que deve também considerar o ponto de vista do outro concreto.

A segunda objeção de James Sterba diz respeito a questões do “campo de investigação” na teoria ética. Isso transcorre da seguinte maneira: por que é relevante levar em consideração o ponto de vista do outro concreto em todos os casos de importância ética? E quanto à determinação dos direitos básicos? Por que temos de considerar essas diferenças nessa área? Eu aprecio e compartilho algumas das preocupações por trás dessa objeção, é por isso que considero o ponto de vista do “outro generalizado” indispensável. Ainda assim, há diferenças entre as pessoas que deveriam ser consideradas também no nível da determinação dos direitos básicos? Curiosamente, Iris Young tem aqui uma posição diferente de Sterba e responde essa questão afirmativamente. Minha própria posição é defender um “universalismo constitucional”, que ainda assim pode ser “sensível à diferença”. Estou convencida de que apenas uma tradição ética e legal universalista pode acomodar as demandas da diferença; pois diferenças não podem ser universalizadas. Para dar um exemplo: se eu sou uma canadense que fala francês, e quero preservar meus direitos culturais e linguísticos articulados em uma forma de vida coletiva, eu não posso simplesmente

impor minha vontade aos canadenses que falam inglês ou aos ameríndios que também residem na província de Quebec. Eu tenho de respeitar algumas normas de direitos universalizáveis tanto políticos quanto cívicos e legais para todas as comunidades étnicas e linguísticas. Digamos que, por meio de uma secessão hipotética, Quebec deixe a União. O que acontece, nesse momento, com os direitos da minoria anglófona em Quebec? (Taylor, 1992) Acredito que deva ser garantida a eles toda a extensão de direitos políticos e civis que também são desfrutados pela maioria dos cidadãos que falam francês, ainda que agora eles tenham de aceitar viver como uma minoria nacional em uma coletividade que fala francês e não inglês. O que o exemplo canadense deixou bastante claro nas discussões recentes é a necessidade de refletir sobre o que William Kymlicka chamou de “direitos de cidadania diferenciada em função de grupo”⁵.

Até agora, as teorias dominantes do liberalismo, como a teoria de John Rawls, resultaram de modelos de cidadania universal e não consideraram a relevância constitucional do ponto de vista dos outros concretos generalizados, como os membros de uma comunidade linguística, que podem querer preservar seu modo de vida.

Universalistas liberais estritos como John Rawls e James Sterba podem ter uma outra resposta nesse momento: como Sterba argumenta, levar em consideração apenas o ponto de vista do “outro generalizado” pode ser mais apropriado no nível da justificação, ao passo que levar em consideração o ponto de vista do “outro concreto” pode ser mais relevante no nível da aplicação de princípios morais. Dessa forma, uma resposta rawlsiana possível e plausível ao exemplo canadense, discutido acima, pode ser que formas de cidadania diferenciada em função de grupo e outros aspectos do projeto constitucional surjam no segundo e no terceiro estágios dessa teoria, quando estamos preocupados em aplicar princípios de justiça para projetar estruturas institucionais que sejam compatíveis com eles. Eu concordo com essa distinção entre contextos de justificação e contextos de aplicação. De fato, sem essas distinções, não se poderia defender coerentemente os direitos das minorias que vivem em comunidades étnica e linguisticamente mistas. De onde, portanto, vem a discordância contínua com o contratualismo hipotético rawlsiano?

Deixe-me colocar a questão paradoxalmente: a construção rawlsiana de uma “posição original” por trás de um “véu da ignorância” não serve como uma articulação adequada de um ponto de vista moral dialógico precisamente porque interpreta demasiadamente o outro generalizado segundo o modelo de um outro concreto específico. Já foi estabelecido na literatura que aqueles que escolhem sob um véu da ignorância são imaginados sociologicamente como chefes de família masculinos. Como Susan Okin apontou, a estrutura básica da família não está sujeita às normas

⁵ Ver Kymlicka, W. “Three Forms of Group-Differentiated Citizenship in Canada”. Ensaio apresentado em “Democracy and Difference” Conference of the Society for the Study of Political Thought, na Yale University, em abril de 1993. (Publicado também em Benhabib, 1995).

da justiça (Okin, 1989, cap. 5). Além disso, suposições sobre altruísmo limitado - “não ter um interesse nos interesses de cada um, etc.” - ou a imputação dos modelos estritos de racionalidade econômica como forças que motivam e guiam os agentes sugerem que a antropologia filosófica por trás da “posição original” privilegia sim um sujeito de direitos que é um chefe de família masculino, profissional e com mobilidade social. Agora, eu acredito que esse modelo antropológico de agentes por trás do véu da ignorância rawlsiano não nega o conteúdo de pelo menos o primeiro princípio de justiça⁶. O que isso significa é que é preciso distinguir ainda mais cuidadosamente entre um conceito de *pessoa moral*, por um lado, e um certo modelo sociológico, psicológico e antropológico pressuposto por esse conceito, por outro.

Precisamente porque eu não defino o ponto de vista do “outro concreto” teoricamente e deixo isso aberto à especificação situacional, meu modelo pode acomodar mais diversidade psicológica e sociológica do que a construção de Rawls. O paradoxo aqui é que quanto mais abstrato o “outro generalizado” é, mais concreto o outro concreto pode ser. Quanto menos nós, como teóricos, contrabandearmos certas definições de identidade para a construção do ponto de vista moral, mais aberta e diversificada será essa construção e mais capaz de acomodar a diferença ela será.

Uma questão relacionada a essa, também levantada por Sterba, é a possibilidade de um “raciocínio moral hipotético”; Sterba procura defender esse raciocínio contra acusações do que eu chamaria de “substitucionalismo”, i.e., colocar seu próprio ponto de vista no lugar das necessidades morais e da perspectiva do outro. Enquanto Iris Young crê que todo raciocínio moral pode ser suspeito de “substitucionalismo”, eu na verdade concordo com Sterba que um raciocínio hipotético é tanto inevitável quanto necessário. Aqui entra minha linguagem de “reversibilidade de perspectivas” e “levar em consideração o ponto de vista de todos os envolvidos”. Eu penso que as preocupações políticas expressas por Allison Jaggar e Iris Young sobre os perigos do “substitucionalismo” inerente a esse procedimento são bastante verdadeiras, mas também o são as preocupações levantadas por Sterba de que muitas vezes encaramos situações de conflito ou escolha moral em que não podemos recorrer a um diálogo real, mas precisamos agir e assumir uma postura aqui e agora. Devemos nesse caso iniciar uma conversação moral hipotética com outras pessoas a quem nossas ações e posições afetarão. A ética dialógica nos impele, sempre e de qualquer maneira possível, a buscar o diálogo com o outro que será afetado pelas minhas

6 Eu acrescento a qualificação de “pelo menos o primeiro princípio de justiça” pois eu acho que o segundo princípio de justiça distributiva depende, tanto no conteúdo quanto nos termos da lógica de justificação, de um grupo de suposições culturais e psicológicas, e talvez tendenciosas, sobre a desiderabilidade de certos modos de vida. É o caso de que, não importa o que mais queiramos, sempre vamos querer aqueles bens primários como dinheiro, riqueza, poder, influência e as bases do respeito próprio? Ver minha discussão sobre esse assunto e sobre como podemos identificar o “indivíduo menos favorecido” em Benhabib, 2021, p. 350ss.

ações e escolhas, mas há circunstâncias em que eu preciso ser capaz de escolher e agir mesmo sem esse diálogo. Eu diria que isso ocorre com mais frequência em situações de contextos pessoais e informais de moralidade interpessoal - na vida em família, nas amizades, nas relações amorosas. Normas de justiça para a coletividade podem ser estabelecidas apenas por meio da participação mais ampla possível de todos os envolvidos e interessados. Aqui, a participação dialógica é a precondição da legitimidade; em contextos pessoais e interpessoais, o raciocínio moral hipotético a partir do ponto de vista de todos os envolvidos é uma precondição do valor moral de nossos princípios e ações.

A última objeção levantada por James Sterba refere-se à negligência das questões de direitos animais e de justiça ambiental tanto na ética rawlsiana quanto na ética do discurso. Eu acho que é importante distinguir aqui entre dois grupos de preocupações: é verdade que essas questões não estiveram no centro das teorias neokantianas de justiça ou de ética. No entanto, essa negligência implica uma necessidade para uma revisão ontológica das teorias universalistas? A fim de acomodar as preocupações com direitos dos animais e justiça ambiental, devemos abandonar a premissa filosófica de que todas as normas justas e válidas devem estar abertas para a validação por meio de processos de escolha ou diálogo coletivo, definidos de formas diversas? Porque nem animais nem árvores podem participar dessas conversas e escolhas coletivas, isso significa que devemos desenvolver uma ética que é “sintonizada com a natureza” ou fundamentada na natureza? Eu acho que não e embora eu não possa argumentar sobre essa questão aqui, eu diria que uma ética fundada na natureza seria mais inapropriada para preservar a justiça, a autonomia e a diversidade nas complexas sociedades modernas. O próprio Sterba não vai por esse caminho. Em vez disso, ele gostaria que houvesse alguns mecanismos nos discursos e noutras situações hipotéticas de escolha por meio de que os interesses de todos deveriam ser representados, “e assim não-humanos vão requerer defensores humanos agindo razoavelmente em seu nome”. Como o direito [*entitlement*] desses não-humanos a agir dessa forma, bem como o conteúdo de recomendações “representando” os interesses da natureza não-humana podem eles mesmos estar sujeitos à validação contratual ou discursiva, segue-se que os modelos do contrato e do discurso podem acomodar preocupações com essas questões sem ser necessário alterar as premissas filosóficas e metaéticas básicas na qual elas se baseiam. As árvores não falam conosco: sempre é algum de nós que tenta sensibilizar os demais a notar certas coisas sobre a natureza não-humana e tenta convencê-los de que devemos coexistir dentro da natureza com outros seres não-humanos de uma certa maneira, pelo bem do nosso próprio bem-estar futuro e coletivo. Uma ética universalista e uma ética de responsabilidade planetária podem combinar muito bem.⁷

7 Karl-Otto Apel tem se preocupado com questões de ética ecológica e responsabilidade planetária

III. A impossibilidade de simetria moral e as objeções de Iris Young

Os comentários de Iris Young sobre *Situando o Self* são formulados tendo como contexto o aprendizado mútuo e o argumento colaborativo ao longo de muitos anos. Está em jogo aqui uma questão com a qual nós estamos lutando por um longo tempo, a saber: a suspeita de Iris Young de que o projeto da ética comunicativa, tanto na versão habermasiana quanto na minha versão, perpetra as ilusões do Esclarecimento ao ainda defender uma transparência da consciência. Young é mais simpática às tradições do pensamento pós-estruturalista francês, segundo o qual nenhuma transparência desse tipo é possível. Sua principal objeção direciona-se à minha formulação de que a ideia de “respeito moral no diálogo envolve reverter perspectivas com os outros e adotar seu ponto de vista”. Na perspectiva dela, existem tanto problemas lógicos quanto normativos com essa ideia.

As objeções “lógicas” de Young a essa ideia de reversibilidade de perspectivas têm origem, em parte, no meu uso do termo “simetria”. Isso é interpretado por Iris Young como significando “imagens de mesmice refletida”. Mas isso não é uma extrapolação justa. Eu distingo explicitamente entre normas “formais” e “complementares” de reciprocidade e igualdade (Benhabib, 2021, p. 326ss). Simetria, compreendida como igualdade formal, restringe-se ao ponto de vista do outro generalizado, e não sugere “imagens de mesmice refletida” de indivíduos concretos - obviamente uma proposta absurda, já que o que é concreto é concreto porque pode ser diferenciado do seu outro. Simetria refere-se a igualdade de posições dos sujeitos. Seguindo Hegel em particular, eu usei o termo “simetria” de forma um tanto ampla para designar a simetria das posições dos sujeitos.

Recordar-se que, na construção hegeliana, a luta por reconhecimento começa com uma negação radical da simetria, quer dizer, com a negação do reconhecimento por parte de cada self, diante do outro, de que o outro é também um self, isto é, que embora seja um outro para mim, esse ser, como eu, está ciente de sua própria *selfhood* (Hegel, 1977, cap. 4). Cada um não apenas sabe que é, ele mesmo, um outro aos olhos do outro, mas também sabe que o outro está ciente dessa sua alteridade [*otherness*] nos meus próprios olhos. É por isso que o processo é “duplo”. Para Hegel, tornar-se um self significa aprender a reconciliar as perspectivas que eu tenho sobre mim mesmo com a perspectiva que o outro tem de mim; significa negociar uma concepção de si viável entre a perspectiva que eu tenho de mim mesmo e aquela que você tem de mim. Consciência de si é sempre ex-cêntrica; é sempre para o outro.

Pensadores como George Herbert Mead articularam essa tese em termos da teoria do papel social: tornar-se uma pessoa no mundo social, digamos, tornar-se uma professora, significa aprender a reverter perspectivas e considerar o ponto de

na medida em que podemos lidar com essas questões dentro da estrutura de uma ética do discurso, ver Apel, 1990.

vista do “aluno”. Uma professora, para ser capaz de ensinar, precisa saber ou pelo menos ter alguma ideia do que o outro não sabe, precisa ser capaz de antecipar o que apareceria como um problema ou um quebra-cabeça para um aluno ignorante desse assunto específico. Além disso, uma boa professora teria algum senso de sua autoridade e imagem aos olhos dos alunos e como essa requer ou não um certo comportamento na sala de aula, um modo de apresentação de si, um estilo pedagógico. E certamente todos tivemos professores que, totalmente cientes de todas as perspectivas envolvidas, também criariam situações de dissonância cognitiva ao surpreender expectativas, destruir preconceitos, agitar as imagens que temos de nós mesmos e afins. Papéis sociais implicam simetria no sentido de que eles implicam a capacidade de ver e de interpretar o mundo a partir do ponto de vista dos outros com quem mantenho certas relações.

Se “simetria” é compreendida como a igualdade formal de posições dos sujeitos, que justamente como sujeitos concretos não são de forma alguma “imagens de mesma refletida”, e se “reversibilidade de perspectivas” é compreendida não como simetria de *selves* concretos, mas como a capacidade de olhar o mundo a partir do ponto de vista do outro, então tanto simetria quanto reversibilidade de perspectivas são características fundamentais para toda vida social e toda formação de identidade. Inverter perspectivas não significa “entrar na cabeça do outro”, por assim dizer. Significa antecipar mais ou menos e compreender mais ou menos aquilo que o outro provavelmente fará, como ele se sente sobre certa questão ou quais das suas reações são mais prováveis. Fazemos isso o tempo inteiro; nenhum mundo social seria possível sem esse conhecimento e julgamento antecipatório. Por que Iris Young acha esse fato quase banal da constituição do mundo social tão problemático?

Iris Young suspeita que o modelo hegeliano de co-constituição da subjetividade é um modelo reconciliacionista, sugerindo um encontro harmonioso de mentes, uma transparência da consciência para si mesma e entre os *selves*. Embora ao final da *Fenomenologia do espírito* Hegel postule uma reconciliação da consciência em luta e um momento de perdão moral, eu creio que sua teoria da intersubjetividade pode ser liberada das garras da teleologia racionalista. Ironicamente, Iris Young direciona a mim uma crítica que eu fiz a Habermas: a saber, a necessidade de interpretar a ética comunicativa sem a ilusão de um consenso racional; no lugar de um consenso racional, eu enfatizo processos contingentes de acordos racionalmente justificáveis [*Verständigung*]. Tais processos são revisáveis caso seja mostrado de forma convincente que não podem ser sustentados.

Em um nível mais teórico, é preciso considerar se uma posição como a de Young, que negaria a possibilidade de reverter perspectivas, não recai em um nominalismo extremo. De fato, todos os *selves* são constituídos por narrativas e perspectivas múltiplas e complexas. As perspectivas dos outros constitutivos são

fundamentais para a narrativa que faço de mim mesma [*my own self-narration*]. Ao contar minha história, eu também sempre ouço as vozes dos outros que contaram a minha história, ou que contariam de uma certa perspectiva. No mais das vezes, como esse indivíduo único, estou constantemente em luta contra as vozes e perspectivas dos outros dentro de mim. Se o outro já está dentro de mim, por que deveria ser tão difícil para mim reconhecer o outro fora de mim? Intersubjetividade significa a complexa coexistência do self e do outro em um espaço tanto intrapsíquico quanto interpssíquico. Precisamente porque o indivíduo se torna um self aprendendo a reverter perspectivas em um espaço moral e social, ele pode também, sempre, levar mais ou menos o ponto de vista do outro em consideração e pensar a respeito de como o mundo aparece a partir dessa perspectiva.

Iris Young está preocupada com esse ponto porque ela pensa que uma aceitação muito precipitada da simetria das posições de sujeito não nos permitiria lidar com aquelas diferenças políticas que realmente nos dividem, nem possibilitaria refletir sobre elas. Ela acredita que é problemático impor aos agentes sociais que adotem o ponto de vista de outros em relações de privilégio e opressão. Eu concordo com Young que um “universalismo substitucionalista” em teoria política e moral serviu para obstruir o ponto de vista dos outros ao não permitir um espaço teórico dentro do qual esses outros pudessem articular seus próprios entendimentos de si [*own self-understandings*]. O ponto principal da ética do discurso é, de fato, promover estruturas políticas participativas que eliminariam o substitucionalismo e aumentariam as chances públicas de alguém articular o seu ponto de vista conforme sua perspectiva e em sua própria língua.

De onde vem a discordância? Iris Young crê que é ontológica e fundamentalmente impossível para grupos sociais pensar, ver e compreender o ponto de vista de outros grupos sociais. Seu exemplo dos debates Hill-Thomas sugere isso. Eu acho que isso está errado. Ela recai novamente no perigo de essencializar identidades de grupo e não levar em conta a construção contestada e frágil dos “pontos de vista de grupo”. Grupos, não menos que indivíduos, de fato até mais, são compostos de vozes, perspectivas e narrativas diferentes, concorrentes e conflitantes. Como não há uma perspectiva de grupo unitária, mas sempre uma construção mais ou menos coerente da identidade de grupo, as perspectivas daqueles de fora do grupo podem muito bem ser parte da narrativa desse grupo sobre sua própria identidade. O diálogo entre os grupos muitas vezes assume a forma de cada grupo articulando para si mesmo a perspectiva que tem do outro, e de grupos contestando essas perspectivas mútuas, que com muita frequência abrigam preconceitos, menosprezos e/ou idealizações fantasmagóricas um do outro. Se revelam algo, os debates Thomas-Hill revelam os aspectos frágeis, múltiplos e essencialmente contestáveis da identidade de grupo.⁸

⁸ Ver os ensaios reunidos em Morrison, 1992. De maneira significativa, o subtítulo desse livro é “Essays

Quem, por exemplo, deveria definir o que é ser uma “mulher afro-americana”? Homens afro-americanos, cujas próprias perspectivas variavam de um lado ao outro do espectro; mulheres afro-americanas, que estavam igualmente divididas, ou feministas brancas, que estavam elas próprias em conflito sobre seu apoio a Anita Hill?⁹ A conclusão que tiro desse evento é exatamente o oposto da de Iris Young: parece-me que a luta Hill-Thomas provou pela primeira vez que se tornou possível uma coalizão significativa sobre a linguagem do feminismo que atravessaria as divisões raciais.

O projeto ético e político, que Young e eu compartilhamos, é aumentar a capacidade de todos de articular em público seu ponto de vista como acharem melhor; mas essa articulação suscita aprendizado e transformação nos outros. Precisamente porque a reversibilidade de perspectivas é possível, o aprendizado social sobre questões como o sexismo, racismo e discriminação étnica é possível. Mudança moral e transformação política podem acontecer apenas ao aprendermos levar em consideração o ponto de vista do outro. Isso, tal qual a psicanálise, é um processo interminável, pois a vida social gera conflitos, distorções de perspectivas, idealizações e mitologizações, como também a demonização dos outros. A reconciliação moral social é um desejo utópico. Tudo pelo que podemos ter esperança é uma sociedade em que todos os grupos e indivíduos possam viver em dignidade e justiça sem ter de sofrer mitologização e demonização aos olhos dos demais. E tudo o que podemos esperar de uma teoria ética universalista é articular os princípios mínimos da vida moral e política que possam guiar nossas intuições enquanto navegamos nas águas da escolha, do conflito e da indeterminação morais.

Iris Young sugere que a ética comunicativa precisa distinguir entre “assumir o ponto de vista da outra pessoa, reverter perspectivas com os outros, e levar em consideração a perspectiva dos outros ao fazer julgamentos morais e políticos”. Esse é um pedido plausível, e contanto que ele não nos comprometa com um nominalismo individualista ou com um essencialismo de grupo, eu estou disposta a atendê-lo.

Referências

- Apel, K.O. (1990). *Diskurs und Verantwortung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Arendt, H. (1961). “The Crisis in Culture”. In: *Between Past and Future. Six Exercises in Political Thought*. New York: Meridian.
- Arendt, H. (1979). “A Crise na Cultura”. In: *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Ed. Perspectiva.

on Anita Hill, Clarence Thomas, and the *Construction* of Social Reality” [“Ensaio sobre Anita Hill, Clarence Thomas e a *Construção* da Realidade Social”]. Grifos meus.

⁹ Ver o instrutivo simpósio sobre essa questão: “Roundtable: Debating Thomas”. *Tikkun*, 6.5, November/December 1991, 23-30.

- Benhabib, S. (1992). *Situating the Self*. New York: Routledge.
- Benhabib, S. (org.). (1995). *Democracy and Difference. Changing Boundaries of the Political*. Princeton: Princeton UP.
- Benhabib, S. (org.). (1995a). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Londres: Routledge.
- Benhabib, S. (2021). *Situando o Self. Gênero, comunidade e pós-modernismo na ética contemporânea*. Brasília: Editora UNB.
- Dews, P. (1993). Review. *European Journal of Philosophy*, 1(1) (April). DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.1993.tb00027.x>
- Fraser, F. (1991). False Antitheses: A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler. *Praxis International*, 11(2) (July).
- Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic*. Cambridge: Harvard UP.
- Habermas, J. (1989). *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: MIT.
- Hegel, G.W.F. (1977). *The Phenomenology of Spirit*. Traduzido por A. V. Miller. Oxford: Clarendon.
- Morrison, T. (org.). (1992). *Raceing Justice, Engendering Power*. New York: Pantheon.
- Okin, S. (1989). *Justice, Gender and the Family*. New York: Basic Books.
- Sterba, J. (1994). Benhabib and Rawls's Hypothetical Contractualism. *New German Critique*, 62, Spring/Summer, 149-164. DOI: <https://doi.org/10.2307/488513>
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Princeton: Princeton UP.

Recebido em: 12.10.2020

Aceito em: 15.03.2021

A autorização para publicação online concedida pelo detentor dos direitos autorais (Duke University Press) não se estende a obras derivadas.

[All rights reserved. Republished (online only) by permission of the copyright holder, and the present publisher, Duke University Press. www.dukeupress.edu]

APRESENTAÇÃO

Os fragmentos de uma teoria de *rackets* e a *Dialética do esclarecimento*.

Apresentação à tradução de “Sobre a sociologia das relações de classe” (1943), de Max Horkheimer

Simone Fernandes

simonebfernandes.usp@gmail.com
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

“On the Sociology of Class Relations” foi escrito por Max Horkheimer entre setembro e novembro de 1943 e é o texto principal da assim chamada “teoria de *rackets*”, que discute os mecanismos de dominação no capitalismo pós-liberal e as decorrências da disseminação de uma lógica monopolista em toda a sociedade. Nesta apresentação, após um breve panorama de seus temas principais, são trazidas informações sobre a sua elaboração, como se relaciona com as demais obras do período, sobretudo a *Dialética do esclarecimento*, e o seu interesse para pesquisadores e pesquisadoras da teoria crítica.

O texto a seguir traduzido propôs uma atualização das categorias marxianas, explicitando as mudanças na sociedade capitalista em vista da emergência do “monopolismo”, abrindo caminho para se repensar a noção de classe social e os obstáculos a uma organização da classe trabalhadora que visasse à erradicação da dominação social e não apenas fins particularistas. Trata-se, nesse sentido, de um tema que se relaciona à atenção que Horkheimer dedicou, já em escritos anteriores, às mudanças no capitalismo, em suas formas liberal, monopolista ou no Estado autoritário, e aos seus efeitos sobre o indivíduo. Mas, ao traçar paralelos com formas arcaicas de dominação e com lógicas que permaneceram por séculos restritas a nichos da sociedade, o autor vai além da análise da dominação de classe na atualidade, referindo-se a grupos dominantes dos mais diversos contextos históricos que tinham por objetivo consolidar seu poder e manter suas vantagens econômicas.

Esta referência a nichos da sociedade é a razão do emprego do termo *racket*, expressão coloquial estadunidense que se refere à atuação do crime organizado,

sobretudo as máfias de Chicago notórias naquele período. O sentido deste termo passou por uma primeira transição na discussão política estadunidense, pois foi utilizado por empresários para designar de modo pejorativo sindicatos e organizações trabalhistas engajados em lutas salariais.¹ Esse deslocamento, a par do seu evidente interesse em desqualificar as demandas dos trabalhadores, teria um momento de verdade, segundo revela o autor, pois a lógica de atuação dos *rackets* teria se infiltrado nestas organizações, mais especificamente no modo como se coordenaram para barganhar e obter melhorias salariais dos monopólios industriais e na maneira como tratavam os seus associados. Em uma nota de 1942 denominada “História do proletariado americano”, Horkheimer escreve: “o percurso histórico do proletariado conduziu a uma encruzilhada: ele poderia ter se tornado uma classe ou um *racket*. Tornar-se um *racket* significava ter privilégios dentro das fronteiras nacionais; tornar-se uma classe significava a revolução mundial. Os líderes tomaram essa decisão do proletariado” (GS 12, p.260). Como observa Luiz Repa, a contundente crítica do autor a partidos de esquerda e sindicatos se consolida na década de 1940 em meio à percepção da “transformação das relações de classes em uma luta de todos os grupos sociais por uma parcela na dominação e na riqueza, no mais das vezes por meio da extorsão”, passagem esta que é um “momento de inflexão rumo à crítica da razão” (Repa, 2017, p.96).

Indo além do deslocamento do termo *racket* contra as organizações trabalhistas, Horkheimer diagnosticou a extrapolação desta lógica, como uma influência sobre todas as relações sociais no capitalismo monopolista. O assim chamado padrão-*racket* consiste na extorsão disfarçada de proteção aos seus membros; na exigência de obediência e submissão, modos de iniciação e formação subjetiva que coíbem o questionamento e favorecem a adaptação; seleção de líderes pragmáticos; podendo conter em diferentes graus uma atitude competitiva e conspiratória contra outros grupos, ameaças constantes, estratégias coercitivas e perseguição implacável aos adversários do grupo.² A dominação, portanto, é alimentada duplamente: internalizada pela formação subjetiva e fortemente coercitiva no exterior, já que a exclusão do grupo significava a perda da sua proteção. Some-se a isso os momentos

1 O termo “*racket*” está relacionado ao contato de Horkheimer com discussões políticas da sociedade estadunidense. Ele era empregado por representantes dos interesses da classe dominante nos Estados Unidos já nos anos 1920. Exemplo disso seria o livro de Gordon Hostetter, integrante da *Chicago Employers’ Association*, denominado *It’s a Racket* (1929). Essa generalização de Horkheimer do *modus operandi* de sindicatos locais está relacionada às suas percepções sobre o destino da oposição de esquerda na Alemanha de Weimar, como ele descreve em “Estado autoritário”: “Aquilo que quer prosperar sob um estado de dominação corre o risco de reproduzi-lo. Na medida em que a oposição proletária na república de Weimar não pereceu como uma seita, caiu vítima do espírito de administração (...) Integração é o preço que os indivíduos e grupos têm de pagar para prosperarem sob o capitalismo” (GS 5, pp.296-297).

2 Nas artes, a analogia entre os truques de um mafioso de Chicago em ascensão e os procedimentos de Hitler foi proposta por Brecht na peça *A Resistível Ascensão de Arturo Ui*, escrita em 1941 como uma “parábola”, mas encenada apenas no final dos anos 1950.

de terror, ou seja, a perseguição de indivíduos de fora do grupo e as rivalidades internas ao grupo.³

Em “Egoísmo e movimento de libertação: para uma antropologia da época burguesa” (1936), Horkheimer já identificara que lógicas de terror que surgem em momentos de exceção (no caso, levantes de massa) eram elucidativos sobre aspectos chave da natureza da sociedade burguesa, em suma, sobre interesses materiais subjacentes, os efeitos da sua repressividade e as estratégias de manipulação das massas. Mas na teoria de *rackets* a referência aos momentos de terror e a nichos da sociedade tem uma maior amplitude histórica, como é tendência no pensamento de Horkheimer e Adorno no período, e outro papel, indicando uma lógica antiga, que perdeu espaço no liberalismo mas tendia, mais recentemente, a se disseminar por toda a sociedade. Exemplos disso são a descrição dos *rackets* como a forma fundamental da dominação, remetida inclusive a sociedades primitivas em “Die Rackets und der Geist” (GS 12, p.287), e da proteção como “arquétipo da dominação”, em “O fim da razão” (1985a, p.35). Esse movimento é resumido na penúltima sentença de “Sobre a sociologia das relações de classe”: “o conceito moderno serve para descrever as relações sociais passadas”.

No entanto, “Sobre a sociologia das relações de classe” não foi publicado até o lançamento das obras completas de Horkheimer, sem que os seus editores (Gunzelin Schmid Noerr e Alfred Schmidt) saibam determinar as razões para tal. O texto foi datilografado em língua inglesa e foi objeto de revisões e discussões por outros colaboradores de Horkheimer. Está documentado em correspondências o seu envio para Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer e Franz Neumann em 1943. Também Theodor Adorno e Friedrich Pollock, mais próximos de Horkheimer, estiveram envolvidos na discussão. A tradução a seguir advém de um dos originais em inglês que constam no arquivo da *Goethe Universität Frankfurt am Main*. Em vista da existência de ao menos cinco versões datilografadas com anotações nas margens e rasuras, foi reproduzida a versão em que as alterações estão mais consolidadas (ou seja, em que passagens escritas à mão em outras versões foram datilografadas). As passagens excluídas de outras versões e as divergências mais relevantes entre elas foram registradas em notas de rodapé.⁴

Alguns pesquisadores constataram que havia uma intenção de ampliar a

³ Na Alemanha, a assim chamada “Noite das facas longas”, violento expurgo de uma facção do partido nacional-socialista em 1934, seria posteriormente lida como exemplo do terror promovido por *rackets*. Nas palavras de Adorno em 1951, era “uma questão de rivalidade entre vários *rackets*” e não um conflito social (Adorno, 2015, p.155).

⁴ Para mais detalhes, veja-se as notas da tradução. Importa ainda esclarecer que a versão utilizada a seguir não é a mesma reproduzida na edição de 2016 da revista *nonsite*, que se baseou em uma versão que continha muitas passagens ainda escritas à mão. Também há algumas divergências em relação à tradução ao alemão que consta nas obras completas de Horkheimer, sobretudo na parte final do texto, em que os editores utilizaram passagens que foram reformuladas para publicação em *Eclipse da razão*.

teorização sobre os *rackets*, seja em um volume de uma publicação anual que supriria a ausência da *Zeitschrift für Sozialforschung* (doravante: *ZfS*), como observou Schmidt (2016), ou em um livro, como se detecta pela presença de um “Notizen zum Programm des Buches”, datado de agosto de 1942, que pode ser encontrado na biblioteca da Goethe Universität (cf. Regatieri, 2015, p.82). Em termos de intenções teóricas, além de serem esboçados alguns objetivos para uma “sociologia do *racket*” no texto a seguir, Noerr também observa que, em uma nota de 1946 denominada “Confiança na história”, Horkheimer descreve a função do próprio conceito com base no modelo de *racket* (cf. “Editorischer Anhang”, GS 5, p.442, nota 48). Ao fim, passagens de “Sobre a sociologia das relações de classe” foram publicadas no capítulo “Ascensão e declínio do indivíduo” de *Eclipse da razão*, livro baseado em conferências proferidas nos Estados Unidos e que foram reformuladas para publicação em 1947. Mas tais passagens estavam apartadas de seu amplo quadro conceitual marxista, explicitado no começo de “Sobre a sociologia das relações de classe”, e submetidas a outro caminho argumentativo, uma discussão histórica do indivíduo da Grécia Antiga até a atualidade, em que se observa que “na era dos grandes negócios”, em que não mais predomina o empresário independente, “a individualidade perde a sua base econômica” (ER, p.141 [155-156]).

Para se compreender como a teoria de *rackets* se situa no pensamento de Horkheimer, é essencial notar a sua relação com seus escritos transicionais da década de 1930 aos anos 1940. Os textos representativos dessa passagem são: “A filosofia da concentração absoluta” (1938), “Os Judeus e Europa” (1939), “Estado autoritário” (1940), “O fim da razão” (1941) e “Arte e cultura de massa” (1941).⁵ O estudo das decorrências da passagem do capitalismo liberal ao contexto monopolista já era um tema recorrente em seus escritos de meados dos anos 1930. Mas ao passo que, naqueles ensaios, eram descritos os efeitos da passagem do capitalismo liberal ao período monopolista e analisadas as mudanças na estrutura de caráter dos indivíduos⁶ e os mecanismos mais eficazes de “elaboração consciente de ideologia” (Horkheimer,

5 A seguir, algumas indicações sobre as publicações originais e traduções: “Die Philosophie der absoluten Konzentration” foi originalmente publicado na *ZfS* de 1938; há tradução ao francês em *Théorie critique: essays* (Paris : Payot : 1978). “Die Juden und Europa” foi publicado na *ZfS - Studies in Philosophy and Social Science* de 1939. Traduções ao inglês e espanhol em *Critical Theory and Society: a Reader* (New York: Routledge, 1989) e *Constelaciones. Revista de Teoría Crítica*, de 2016. “Estado autoritário” foi escrito em 1940 para um volume de pouca circulação em homenagem a Walter Benjamin: *Walter Benjamin zum Gedächtnis*. Cf. a sua publicação posterior em 1973 na revista *Telos* (doi: 10.3817/0373015003) e na coletânea de textos *The Essencial Frankfurt School*. “The End of Reason” foi publicado no *ZfS* de 1941 e em *The Essencial Frankfurt School*. Consta nas obras completas de Horkheimer como *Vernunft und Selbsterhaltung* [Razão e autoconservação]. *Art and Mass Culture* foi publicado no *ZfS* de 1941 e posteriormente em *Critical Theory: Selected Essays* (New York: Continuum, 1992).

6 Em referência aos ensaios “Materialismo e metafísica” (1933), “Da discussão do racionalismo na filosofia contemporânea” (1934), “Observações sobre antropologia filosófica” (1935) e “Autoridade e família” (1936).

1980, p.158), os escritos a partir de 1938 representam um deslocamento em sua investigação⁷ para a ênfase sobre as *continuidades* entre aspectos da sociedade liberal e o autoritarismo. Nessa direção, em “Os Judeus e Europa”, Horkheimer declara que “apenas o que distingue a ordem totalitária de sua predecessora é que esta perdeu suas inibições” (Horkheimer, 1989, p.78). Evita-se a idealização do liberalismo, que é visto como um “interlúdio” em que o jugo burguês foi moderado, e afirma-se que as liberdades burguesas só puderam existir enquanto foram vantajosas para as classes dominantes, no período em que a propriedade privada prevalecia como forma de controle dos meios de produção e a livre iniciativa provia os sujeitos econômicos de certo poder (ainda que limitado) sobre o seu futuro. Assim, além de destacar os efeitos da maior concentração econômica e de poder no período monopolista e da emergência de poderosas burocracias, Horkheimer enfatiza que o liberalismo já carregava em si a prevalência de interesses particularistas. Devido a mudanças na sociedade capitalista, métodos típicos das formas mais cruas e diretas de dominação, como aqueles recomendados por Maquiavel, por exemplo, são reinstaurados nos aparatos terroristas do fascismo (idem, pp.84-85); métodos estes que, como o autor observou em “O fim da razão”, haviam continuado a operar em nichos da sociedade no período liberal e são retomados no “monopolismo” (Horkheimer, 1985a, p.34).

É sobretudo “O fim da razão” (1941) que marca decisivamente esta passagem rumo à *Dialética do esclarecimento*. Ali, Horkheimer caracteriza a teoria de *rackets* como um modo profícuo para se pensar a mudança promovida pelo monopolismo na abolição dos padrões ainda humanos do liberalismo e até mesmo para refletir sobre a possibilidade de instauração de um estado de coisas normal no pós-guerra: “um estudo de um fenômeno marginal como a extorsão [*racketeering*] pode proporcionar paralelos úteis para a compreensão de certas tendências de desenvolvimento na sociedade moderna” (1985a, p.35). O valor máximo atribuído à autoconservação e à adaptação e o particularismo dessas associações são alguns aspectos cruciais implicados, neste mesmo texto, no movimento em direção à crítica à razão, que teria degenerado por ser “a projeção ideológica de uma falsa universalidade que agora revela que a autonomia do sujeito era uma ilusão” (idem, p.36). É devido a esta proximidade que consideramos ser possível, como sugere Noerr, pensar a teoria de *rackets* como “o pano de fundo de teoria social contra o qual foram interpretados os fenômenos científicos, morais, culturais e psíquicos de um esclarecimento autodestrutivo” (“Editorischer Anhang”, GS 5, p.442).

A expressão “*racket*” aparece em treze passagens da versão em alemão da *Dialética do esclarecimento*, mas na tradução brasileira desta obra foi substituída por outras expressões que não captam o seu sentido e fazem com que se perca a

⁷ Para análises destes textos transicionais, cf. John Abromeit (2011, pp.394ss) e o capítulo de Peter Stirk (1992, pp.131-154) sobre a teoria de *rackets*.

referência a esta teorização.⁸ Sobre a amplitude e disseminação dos *rackets*, note-se que, em “O conceito de esclarecimento”, os autores falam em “*rackets* profissionais” que “zelam pela permanência ilimitada do *status quo*” (Horkheimer & Adorno, 2006, p.43); no capítulo da indústria cultural, há menção à “sociedade de desesperados” presa de *rackets* (idem, p.126) e à sociedade dominada por “grandes *rackets fascistas*” (idem, p.132). Nas “Notas e esboços”, fala-se no desvanecimento dos limites entre *rackets* respeitáveis e ilegais, em referência à derrocada da legalidade nos Estados fascistas (idem, p.187).

É interessante notar na *Dialética do esclarecimento* a discussão sobre os efeitos dos *rackets* sobre a subjetividade. Em primeiro lugar, na percepção de traços masoquistas no “comportamento do indivíduo com relação ao *racket* - seja nos negócios, na profissão ou no partido, seja antes ou depois da admissão” (idem, p.127). O tema é estendido para a discussão sobre o antissemitismo, que é compreendido como artifício de *rackets*, em vista da sua “utilidade para a dominação (...) como manobra de diversão, como meio barato de corrupção, como exemplo terrorista” (idem, p.141;143;153). Por outro lado, a respeito das propensões subjetivas à adesão à *racket*, assevera-se que “as formas de consciência paranoides tendem à formação de alianças, frondas e *rackets*” (idem, p.162).

Também é retomado o tema da dominação da mulher presente em “Sobre a sociologia das relações de classe”, agora inserido no contexto de uma mais ampla dominação da “natureza”, com a qual o feminino veio a ser identificado, e da relação estreita dos *rackets* com o caráter patriarcal da sociedade. Em “Sobre a sociologia das relações de classe”, Horkheimer declarou que “o *racket* foi também o padrão da organização de homens em relação às mulheres” e contrapôs ao *racket* o grupo formado por uma mãe e uma criança, em que prevalece a solidariedade. Não por acaso, destaca-se também que as mulheres foram grandes vítimas de *rackets*, empregando-se o termo para caracterizar a Inquisição e a sua atuação terrorista. Por fim, Horkheimer ponderou ainda que uma sociologia dos *rackets* poderia jogar luz também sobre “*rackets* patriarcais dos feiticeiros em tribos primitivas”. Na nota “O homem e o animal”, publicada na *Dialética do esclarecimento*, observa-se que, nessa sociedade baseada na dominação da natureza, a mulher não é sujeito, mas encarnação de uma função biológica. Ali, Horkheimer e Adorno opõem cultos

8 O tradutor utilizou as expressões: gangues, bandidos, escroque, crime organizado, banditismo, quadrilhas, extorsões. Como bem observou um/uma parecerista anônimo/a, esta ausência de sistematicidade na tradução de *rackets* advém do caráter relativamente tardio das discussões sobre o tema. Ao passo que a tradução da *Dialética* foi publicada em 1985, discussões sobre o tema se disseminaram apenas mais tarde. Um dos pioneiros parece ter sido Iring Fetscher (1986), com o texto “Die Ambivalenz des liberalistischen ‘Erbes’ in der Sicht von Max Horkheimer. Eine Skizze zu seinen politischen Reflexionen im Exil”. In: Schmidt, A. and Altwicker, N. (Hrsgs.). *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. No Brasil, destaca-se o livro de Rafael Cordeiro Silva de 2011, *Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie*. Uberlândia: EDUFU. Agradeço à/ ao parecerista pelo apontamento.

matriarcais e práticas miméticas primitivas, por um lado, e a razão autoconservadora e a dominação, por outro: “o terrorismo dos processos de caça às bruxas, a que os *rackets* dos senhores feudais recorriam contra a população quando se viam em perigo, era ao mesmo tempo a celebração e a confirmação da vitória da sociedade dos homens sobre as etapas evolutivas matriarcal e mimética dos tempos primitivos” (Horkheimer & Adorno, 2006, p.204, tradução modificada [GS 5, p.281]).

Duas outras notas que foram deixadas de fora da *Dialética do esclarecimento* merecem destaque. “Die Rackets und der Geist” (1939-1942) elucida o que se entende como proteção na dinâmica interna dos *rackets*, expressando a radicalidade do risco que pode significar “estar de fora” e a magnitude da renúncia à autonomia demandada para esse pertencimento. Horkheimer ressalta que um *racket* (como nomenclatura sob a qual inclui associações como clero, corte, proprietários, raça, homens, adultos, família, polícia e crime) está orientado meramente à sua própria conservação, desconhece a compaixão e conspira contra o espírito. O *racket* e o espírito são contrapostos pelo autor na medida em que seria imanente ao espírito a reconciliação entre o universal e o particular, ao passo que o *racket* promove o seu velamento sob as ideias de unidade e comunidade (GS 12, p.290). Também são analisadas as relações dos *rackets* com a linguagem e o direito. Já o vínculo da teoria de *rackets* com a perseguição aos judeus, aqueles que se tornaram o exemplo máximo da exclusão na Alemanha nazista, é explicitado na nota “O caráter judeu” (1939-1940), em que Horkheimer observa como erro estratégico dos judeus o fato de, independentemente da sua riqueza, nunca terem exercido a dominação, mas serem sempre dependentes de proteção (GS 12, p.263).

No mesmo período, em “Reflexões sobre a teoria de classes” (1942), Adorno propôs um escrutínio da noção de classe. Por um lado, seria preciso mantê-la pois, no capitalismo monopolista, “a sua base, a divisão da sociedade em exploradores e explorados, não apenas segue inabalável, como está crescendo em coerção e solidez”. Mas também seria necessário modificá-la, justamente porque ela se tornara invisível e os oprimidos eram incapazes de se perceberem como classe (Adorno, 2003, p.97). Além desse obscurecimento, seriam bloqueios emancipatórios a incapacidade dos sujeitos de imaginarem outro arranjo social, o silêncio e conformidade dos explorados e a sua absorção no sistema que os oprime em nome da autoconservação. Adorno se deteve também sobre as decorrências subjetivas da dominação, ao afirmar que a sociedade forma os sujeitos à sua imagem, o que conduz à sua desumanização e a uma generalizada reificação. A cultura de massas, tema caro aos autores na *Dialética*, é aqui retomada como instrumento secundário, uma vez que a “dominação se tornara uma parte integral dos seres humanos”:

Eles não precisam ser “influenciados”, como os liberais, com suas ideias acerca do mercado, costumam imaginar. A cultura de massas simplesmente faz deles novamente o que já são graças à coerção do sistema. Mantém um olhar vigilante sobre as anormalidades, introduz o complemento oficial da prática na forma da “moralidade pública” e provê às pessoas modelos para imitação (idem, p.109).⁹

Por fim, ressalte-se que a teoria de *rackets* está no centro de uma disputa interna ao Instituto de Pesquisa Social sobre o que significavam as mudanças na sociedade capitalista em vista da maior planificação econômica pelo Estado sob o nacional-socialismo e em outros regimes. O debate gravitava em torno de dois polos, as posições de Friedrich Pollock e Franz Neumann. Trata-se de uma oposição entre, por um lado, a noção de “capitalismo de Estado”, como uma mudança qualitativa no capitalismo relacionada à primazia da política,¹⁰ e, de outro, a posição de Neumann de que o próprio termo “capitalismo de Estado” era contraditório; o nacional-socialismo não seria uma nova forma econômica ou política, mas ainda o capitalismo monopolista, atuando com recurso ao totalitarismo, visando a sua ampliação imperialista. Com isso, para Neumann, as contradições do capitalismo e o antagonismo ainda permeavam estas sociedades. Este debate tomou forma nas conferências proferidas em 1941 na Universidade de Columbia e nos textos publicados na *ZfS* de 1941, estando envolvidos também Herbert Marcuse, Otto Kirchheimer e Arcadius Gurland, todos eles cuja posição mais se aproximava de Neumann do que de Pollock. Em 1944, com a publicação da versão final de *Behemoth*, Neumann reafirma a sua veemente oposição à tese do capitalismo de Estado. Além disso, ele e Kirchheimer trouxeram perspectivas jurídicas sobre o totalitarismo, ausentes nas demais teorizações.¹¹ Não é possível em uma breve apresentação sistematizar todas

9 Veja-se também a referência aos *rackets* na análise de Adorno dos discursos radiofônicos do pastor Martin Luther Thomas, que destilava ideias antissemitas e antidemocráticas já nos Estados Unidos da década de 1930. Adorno observa o uso do termo *racket* por Thomas com o objetivo de se isentar de uma tal acusação e declara que o estatuto da sua “cruzada” e de organizações similares como um *racket* deve ser levado a sério, pois se refere não somente à costumeira participação de criminosos em tais movimentos ou às suas práticas terroristas violentas, mas explicita a sua estrutura sociológica: *ingroups* repressivos, exclusivistas e secretos em um grau maior ou menor. O dispositivo autoritário que cria uma cumplicidade entre o falante e o ouvinte em torno de um conhecimento oculto implica que apenas os integrantes do *racket* conhecem um segredo - unindo-os e, ao mesmo tempo, acenando a um projeto de violência, contexto em que Adorno descreve a Noite das facas longas como a “Utopia do *racket*”. Por outro lado, a ideia de *racket* indica também o modo como organizações fascistas aterrorizam seus oponentes, rastreiam o perigo dentro do próprio grupo, punem exemplarmente qualquer desvio e insuflam a desconfiança mútua entre seus membros. Cf. Adorno, T. (2000). *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*. Stanford: Stanford University Press.

10 Sobre o capitalismo de Estado, cf. Pollock (1941 e 1941a) [vide as traduções brasileiras de Amaro Fleck e Luiz Phillipe de Caux disponíveis online citadas na bibliografia] e as análises de Rugitski (2013).

11 Neumann fez uma referência velada à ideia de *rackets* no último parágrafo de *Behemoth*, que expressa o terror sem precedentes deste estado de coisas e a inserção dos *rackets* no processo produtivo: “Os praticantes da violência tendem a se tornar homens de negócio e os homens de negócio se tornam praticantes da violência. (...) A ascendência dos praticantes de violência é,

as facetas deste debate, mas, com o objetivo de situar a discussão sobre os *rackets* nesta disputa e a sua interpretação na literatura, algumas observações podem ser proveitosas.¹²

Em resposta a esta disputa entre Pollock e Neumann, Horkheimer parece endossar a tese de Pollock. Afinal, em “Estado autoritário”, declarou: “o capitalismo de Estado é o Estado autoritário do presente” (GS 5, p.294). Além disso, no prefácio à *ZfS* de 1941, Horkheimer aponta como temas dos artigos “a transição do liberalismo para o autoritarismo na Europa continental”, evitando carregar nos termos “monopólio” ou “capitalismo de Estado”. Por fim, ele dá destaque ao artigo sobre o capitalismo de Estado e tenta minimizar a divergência de visões ao afirmar: “ao passo que o artigo de abertura esboça a estrutura econômica do capitalismo de Estado, os artigos que se seguem estudam as conexões entre a sociedade autoritária e o passado, assim como as desarmonias que dominam as suas formas existentes” (Horkheimer, 1941, p.199).

Diversos pesquisadores e pesquisadoras consideram haver uma complementaridade entre as teses econômicas de Pollock e as análises políticas de Horkheimer. Este é o caso de Noerr: uma vez que o primado da política não deixava intocado o próprio conceito de político, a teoria do capitalismo de Estado seria o ponto de partida da teoria de *rackets*, “uma análise da sociedade contemporânea como um conglomerado de grupos organizados sob a liderança de elites burocráticas ou quasi-burocráticas” (“Editorischer Anhang”, GS 5, pp.438-441). Jay (2008, p.209) enfatiza os pontos de adesão de Horkheimer à tese de Pollock, aventando a possível adesão de Adorno. Abromeit (2011, p.407) também considera que Horkheimer estava de acordo com Pollock quanto à primazia da política sobre fatores econômicos, mas nota que ele tendia a se aproximar mais da posição de Neumann quando enfatizava as tensões dentro das sociedades fascistas, como expresso na célebre asserção de que “a Alemanha poderia se dissolver do dia para a noite em um caos de lutas de *gangsters*” (Horkheimer, 1989, p.85). Tal tensão *interna* à classe dominante permeia “Sobre a sociologia das relações de classe” e, mais do que isso, é ali ampliada para além da história recente. Katia Genel (2013, pp.237; 239) observa a influência de

assim, inerente à monopolização mais intensa que uma sociedade moderna já testemunhou. Mas os terroristas querem ancorar o seu poder não só na violência, mas na produção industrial” (Neumann, 2009, pp.633-634). Kirchheimer chegou a empregar o termo *rackets* em seu artigo “In Quest of Sovereignty”, explicitando a origem do termo e o relacionando a “práticas monopolistas” coercitivas (cf. Kirchheimer, 1944, pp.139-174). Isso se deve, sem dúvida, à disseminação deste termo no debate político estadunidense.

12 Há uma literatura bastante minuciosa sobre o tema, passando pela apresentação de Martin Jay (2008) sobre disputas no Instituto entre membros dos assim chamados círculo interno e externo, a percepção de Katia Genel (2013) de que uma crítica recíproca das posições neste debate poderia servir para aprofundar o problema da dominação e do poder e duas teses de doutorado brasileiras que abordam a relação entre as teorizações sobre capitalismo monopolista, capitalismo de Estado, Estado autoritário e teoria de *rackets*: Puzone (2014), Regatieri (2015).

Pollock sobre escritos como “Os judeus e Europa” e “Estado autoritário” e o débito da análise de um poder integrador por excelência e do estatismo integral para com as teses de Pollock, mas ao mesmo tempo evidencia que “Horkheimer reformula em modo por assim dizer interrogativo as ideias de Pollock” (idem, p.243).

A plena adesão de Horkheimer à tese de Pollock é fortemente questionada por James Schmidt (2016), argumentando diretamente contra as análises de Noerr que vinculam a perda de espaço dos termos monopólio e *rackets* na *Dialética do esclarecimento* à adesão à tese do capitalismo de Estado por Horkheimer e Adorno. Puzone (2014, p.134) elenca entre as diferenças em relação à análise de Pollock, além da presença antagonismos de classe, o papel da mais-valia na teorização de Horkheimer (abordada no ensaio a seguir) e a sua descrição do terror que caracteriza esta sociedade. Já de acordo com Regatieri, a teoria de *rackets* até mesmo desautoriza uma leitura dos textos de Horkheimer e Adorno do período que aborde somente “a perda do caráter contraditório do capitalismo em sua fase monopolista”, pois ela “ressignifica o conflito social no capitalismo tardio”, propõe modificações na interpretação marxista e confere originalidade à interpretação de Horkheimer e Adorno em referência ao debate de Columbia (Regatieri, 2015, pp.86-87).

Além dos textos publicados, algumas correspondências podem indicar as posições de Horkheimer e Adorno, embora seja preciso tomar com cautela afirmações provenientes de tal fonte. Em resposta às críticas de Neumann à noção de capitalismo de Estado quando confrontada com o seu estudo dos processos econômicos na Alemanha, Horkheimer afirma perceber este desenvolvimento muito mais como uma tendência, em consonância com percepções de Engels (mencionadas em “Estado autoritário”).¹³ Já a posição de Adorno é definitivamente crítica em relação a esta tese, que ele julga consistir em uma elaboração de modelos e tipos ideais apartada da realidade material; prevenindo Horkheimer sobre a reação negativa de Neumann e salientando que a suposição “de que em uma sociedade antagonista uma economia não-antagonista seria possível” é não-dialética.¹⁴ O próprio Horkheimer aponta a Pollock a unilateralidade e ausência de dialética nesta colocação do problema, como ressalta Genel (2013, p.243).¹⁵

Independentemente da posição que se tome neste debate,¹⁶ tendo em vista

13 Correspondência de Horkheimer a Neumann em 02 de agosto de 1941, GS 17, p.116, *apud* Regatieri (2015, p.52).

14 Cf. correspondência de Adorno a Horkheimer em 08 de junho de 1941, publicada em GS 17, p.54. Esta correspondência é citada por Regatieri (2015), Schmidt (2016) e Fleck (2016, p.21). Tampouco no supramencionado escrito “Reflexões sobre a teoria de classes” há indícios de uma adesão de Adorno às teses de Pollock.

15 Cf. correspondência de Horkheimer a Pollock em 1 de julho de 1941 *apud* Genel, 2013, p.243.

16 Vale mencionar, também, propostas para a discussão de temas contemporâneos com o recurso à teoria de *rackets*. Sem a pretensão de ser exaustiva, menciono no Brasil os trabalhos de Stefan Klein, Laurindo Dias Minhoto, Vladimir Puzone e Ricardo Pagliuso Regatieri, com artigos publicados entre 2017 e 2020. Cf. Puzone, V. (2017). Os *rackets* brasileiros. Notas sobre as atuais

os fortes argumentos de pesquisadores que advogam pela adesão à tese de Pollock e, por outro lado, daqueles que propõem uma visão intermediária ou recusam esta aproximação, é inegável a relevância desta discussão para a compreensão da teoria crítica na década de 1940, devido à importância de se compreender o diagnóstico subjacente à *Dialética do esclarecimento* e como Horkheimer e Adorno avaliavam a possibilidade de recurso a categorias marxianas.¹⁷ “Sobre a sociologia das relações de classe” se situa neste debate também devido a uma questão terminológica: o emprego do termo “monopolismo” e a ausência de qualquer referência direta à ideia de um “capitalismo de Estado”. Isto pode ser interpretado como indício de certo afastamento das teses de Pollock ou, por outro lado, o desaparecimento do termo “monopolismo” nas obras efetivamente publicadas de Horkheimer pode indicar justamente esta adesão, como observamos nas posições conflitantes acima apresentadas. De todo modo, importa registrar que o termo “monopolismo” aparece ao todo oito vezes no texto a seguir e em alguns casos foi substituído por “industrialismo” nas obras completas de Horkheimer, uma vez que os editores optaram por seguir, em algumas passagens, trechos de *Eclipse da razão*, em vez de reproduzir o texto original.¹⁸

circunstâncias históricas. *Estudos de sociologia*, 22(42), 93-109; Klein, S., & Pagliuso Regatieri, R. (2018). Capitalismo desenfreado: sobre *rackets*, *cronies* e mafiosos. *Tempo Social*, 30(3), 67-84. DOI: <https://doi.org/10.11606/0103-2070.ts.2018.146125>; Minhoto, L. D. (2020). Encarceramento em massa, *racketeering* de estado e racionalidade neoliberal. *Lua Nova*, 109, 161-191. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0102-161191/109>. Também em 2020, no artigo “Trump, Scorsese, and the Frankfurt School’s Theory of Racket Society”, retomando a teoria de *rackets* e observando as suas limitações e equívocos, Martin Jay defende o seu interesse para a atualidade em vista da possibilidade de se traçar paralelos entre a ação de Trump e estas práticas, apontando a glamourização da conduta criminosa e concluindo: “não seria menos simplista afirmar que o modelo da sociedade de *racket* faz plena justiça à nossa situação atual. Muitas outras tendências que vêm de longo prazo, assim como a ocorrência circunstancial de eventos inesperados nos conduziram a esta conjuntura fatídica. Mas, ao chamar atenção para certos padrões perturbadores na cultura política contemporânea, a saber, a dialética não mediada da dominação e da proteção em muitos contextos sociais e culturais distintos, ela [a teoria de *rackets*] ajuda a esclarecer por que *O Irlandês* [filme de Scorsese lançado em 2019] pode ser considerado o filme quintessencial de nosso tempo. E quando compreendemos o paralelismo dos *rackets* reais e a sua representação frequentemente romantizada na indústria do entretenimento, isso nos conduz a uma maior apreciação de como uma figura como Trump, que habita ambos os mundos, beneficiou-se daquela interação fatídica” (Jay, 2020, s.p.).

17 Há uma considerável literatura voltada às modificações terminológicas entre uma primeira versão da *Dialética do esclarecimento* e a sua efetiva publicação. Cf. Schmid Noerr; Willern van Reijen & Jan Bransen no volume 5 das obras completas e Horkheimer e os textos de James Schmidt de 2016 e 2017: “Racket,” “Monopoly,” and the Dialectic of Enlightenment” e “The Making and the Marketing of the Philosophische Fragmente: A Note on the Early History of the *Dialectic of Enlightenment* (Part I). Recuperados de: <https://persistentenlightenment.com/2016/01/12/rackets> e <https://persistentenlightenment.com/2017/01/09/philfrag1> [acesso em 22.07.2020].

18 Em “Ascensão e declínio do indivíduo”, há apenas duas referências: ao “padrão monopolista” e aos sindicatos trabalhistas como estando “monopolisticamente organizados”. Na conferência “Fins e meios”, por sua vez, o autor fala em um “capitalismo de Estado monopolista” e em “coletivismo monopolista”; em “Panaceias conflitantes”, em “tendências monopolistas”. Há menções a “totalidade” e “industrialismo”, estando o segundo termo ausente em “Sobre a sociologia das relações de classe”, mas constando em sua tradução ao alemão, o que se deve à supramencionada opção dos organizadores de incorporar algumas passagens de *Eclipse da razão*.

A discussão em torno da teoria de *rackets*, assim, traz a possibilidade de se pensar uma base sociológica da *Dialética do esclarecimento*, os diagnósticos sobre a dinâmica capitalista e o estatuto dos conceitos marxianos nos escritos do período, as mudanças na obra de Horkheimer e a posição de Horkheimer e Adorno sobre as teses de Pollock e Neumann. Ao mesmo tempo, está relacionada às análises da dimensão subjetiva da dominação manifesta na prevalência de uma mentalidade pragmática, conformista e que não confronta os poderes estabelecidos; mas estas análises apontam também a ameaça que a adesão incompleta dos indivíduos representa para as classes dominantes: os “centros de resistência”; o fato de que “a humanidade não foi completamente absorvida pela coletivização repressiva”.

Referências

- Abromeit, J. (2011). *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*. New York: Cambridge University Press.
- Adorno, T. (2000). *The Psychological Technique of Martin Luther Thomas' Radio Addresses*. Stanford: Stanford University Press.
- Adorno, T. (2003). “Reflections on Class Theory”. Translated by Rodney Livingstone. In: Tiedemann, R. (ed.). *Can we Live after Auschwitz? A Philosophical Reader*. California: Stanford University Press. [Tradução brasileira: Adorno, T. (2020). “Reflexões sobre a teoria de classes (1942)” . Tradução de Igor Lula Pinheiro Silva. *Crítica Marxista*, 50, 259-273. Recuperado de: https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/documento2021_03_19_17_02_26.pdf [acesso em 12.03.2021].
- Adorno, T. (2015). “Teoria freudiana e o padrão da propaganda fascista”. Tradução de Verlaine Freitas. In: *Ensaio sobre psicologia social e psicanálise*. São Paulo: Unesp.
- Adorno, T.; Horkheimer, M. (2006). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fleck, A. (2016). Necessária, mas não suficiente: sobre a função da crítica da economia na teoria crítica tardia de Theodor W. Adorno. *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*, 21(2), pp.13-29. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i2p13-29>
- Genel, K. (2013). *Autorité et Émancipation: Horkheimer et la Théorie critique*. Paris: Payot.
- Horkheimer, M. (1941). Preface. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.195-199.
- Horkheimer, M. (1980). “Teoria Tradicional e teoria crítica”. Tradução de Edgard Afonso Malagodi e Ronaldo Pereira Cunha. *Benjamin, Walter; Horkheimer, Max; Habermas, Jürgen; Adorno, Theodor. Textos escolhidos* (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

- Horkheimer, M. (1985-). *Gesammelte Schriften*. Schmidt, A. und Noerr, G. S. (hrsg.). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Horkheimer, M. (1985a). “The End of reason”. In: Arato, A. Gebhardt, E. (eds.). *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum.
- Horkheimer, M. (1989). “The Jews and Europe” [1939]. Translated by Mark Ritter. In: Bronner, S. and Kellner, D. (eds.) *Critical Theory and Society: a Reader*. New York: Routledge.
- Horkheimer, M. (2013). *Eclipse of Reason*. New York: Oxford University Press [Tradução brasileira: Horkheimer, M. (2015). *Eclipse da razão*. Tradução de Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Editora Unesp].
- Horkheimer, M. (2016). Los judíos y Europa. Traducción de Eduardo Maura. Constelaciones. *Revista De Teoría Crítica*, 4(4), 2-24. Recuperado de <http://constelaciones-rtc.net/article/view/778> [acesso em 22.07.2020].
- Horkheimer, M. (2016a). On the Sociology of Class Relations. *nonsite.org.*, 18, s.p. Recuperado de: <https://nonsite.org/max-horkheimer-and-the-sociology-of-class-relations> [acesso em 22.07.2020].
- Jay, M. (2008). *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de pesquisas sociais*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Kirchheimer, O. (1944). “In Quest of Sovereignty”. *The Journal of Politics*, 6(2), May, 1944, 139-174).
- Neumann, F. (2009). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism (1933-1944)*. Oxford University Press.
- Pollock, F. (1941). Is National Socialism a New Order? *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.440-455 [Tradução brasileira: Pollock, F. (2019). “Seria o nacional-socialismo uma nova ordem?”. In: Fleck, A.; Caux, L. P. de. (orgs. e trads.). *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Florianópolis: Nefipo. Recuperado de: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2019/09/Crise-e-transforma%C3%A7%C3%A3o-Friedrich-Pollock.pdf> [acesso em 12.03.2021].
- Pollock, F. (1941a). State capitalism. *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp.200-225. [Tradução brasileira: Pollock, F. (2019). “Capitalismo de Estado: Suas possibilidades e limitações (1941)”. In: Fleck, A.; Caux, L. P. de. (orgs. e trads.). *Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941*. Florianópolis: Nefipo. Recuperado de: <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2019/09/Crise-e-transforma%C3%A7%C3%A3o-Friedrich-Pollock.pdf> [acesso em 12.03.2021].
- Puzone, V. (2014). *Capitalismo perene: reflexões sobre a estabilização do capitalismo a partir de Lukács e da teoria crítica*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
- Regatieri, R. P. (2015). *Do capitalismo monopolista ao processo civilizatório: A crítica da dominação nos debates do Instituto de pesquisa social no início da década de 1940 e a elaboração da Dialética do esclarecimento*. Tese de doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

- Repa, L. S. (2017). Crítica da esquerda, crítica da razão - uma visão de conjunto sobre o pensamento de Horkheimer nos anos 1940. *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e modernidade*, 22(2), edição especial Max Horkheimer, 93-109. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v22i2p93-109>
- Rugitsky, F. (2013). “Friedrich Pollock: limites e possibilidades”. In: Nobre, M. (org.) *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papyrus.
- Schmidt, J. (2016). “Racket”, “Monopoly” and the *Dialectic of Enlightenment*. *nonsite.org*. Recuperado de: <http://nonsite.org/the-tank/max-horkheimer-and-the-sociology-of-class-relations> [acesso: 22.07.2020].
- Stirk, P. (1992). *Max Horkheimer: A New Interpretation*. Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf.

TRADUÇÃO

Sobre a sociologia das relações de classe (1943)¹

Max Horkheimer²

De acordo com a teoria materialista,³ o poder social tem estado fundado no monopólio dos meios de produção. A propriedade jurídica era a expressão ideológica do fato de que uma minoria ocupava uma posição que lhe permitia excluir o restante da sociedade do uso livre da terra ou de outros instrumentos necessários à manutenção da vida social em alguma escala. A classe dominante absorveu as dádivas da cultura.

1 Tradução de “On the Sociology of Class Relations”, redigido em inglês entre setembro e novembro de 1943. As fontes para a presente tradução foram os originais disponibilizados no arquivo da Goethe Universität Frankfurt am Main (<http://www.ub.uni-frankfurt.de/archive/horkheimer>), a cuja equipe agradeço. Tradução de Simone Fernandes (doutoranda em filosofia pela USP e bolsista FAPESP, processo 20/01051-1). Agradeço a Mariana Fidelis pelo cotejamento da maioria das passagens com o alemão e pela revisão da tradução e à/ao parecerista anônimo/a pelas revisões e observações.

2 Este texto não foi publicado por Horkheimer, tendo sido apenas incluído em suas obras completas postumamente, a partir da tradução de Hans Günter Zoll: Horkheimer, M. (1985). “Zur Soziologie der Klassenverhältnisse”. In: Noerr, G. S. und Schmidt, A. (Hrsg.). *Gesammelte Schriften*, Band 12. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp.75-104. Uma vez que não existe uma versão original definitiva do texto a seguir, é necessário um breve comentário sobre o trabalho de edição que precedeu a tradução. No arquivo Horkheimer, constam cinco versões que divergem pela exclusão de algumas passagens e devido a revisões que, como observaram os editores das obras completas (Gunzelin Schmid Noerr e Alfred Schmidt), visavam sobretudo sanar as dificuldades de escrita de Horkheimer em língua inglesa. A sua escrita muitas vezes baseada em estruturas da língua alemã foi mantida no texto a seguir. A tradução aqui apresentada baseou-se na versão situada entre as páginas 74 e 110 do arquivo Horkheimer, pois foi considerada a versão mais consolidada; ou seja, nela estão datilografadas passagens escritas à mão em outras versões. A versão “1d” (páginas 111 a 150 do arquivo), em que se apoiou a única publicação em inglês do texto, registrada na edição de 2016 da revista nonsite, contém muitas passagens escritas à mão, sendo que algumas delas foram datilografadas na versão aqui utilizada; além de outros trechos que foram suprimidos (cf.: <http://nonsite.org/the-tank/max-horkheimer-and-the-sociology-of-class-relations> [acesso em 22.07.2020]). Para evitar qualquer perda de material relevante devido à exclusão destes trechos ou simplesmente à existência de versões paralelas do texto, trazemos em notas de rodapé as passagens suprimidas e as divergências mais significativas entre tais versões. Por fim, observe-se que partes do texto foram reformuladas e incluídas na conferência “Ascensão e declínio do indivíduo”, de *Eclipse da razão*. Na tradução do texto “Sobre a sociologia das relações de classe” ao alemão, os editores das obras completas de Horkheimer seguiram algumas destas reformulações. Em alguns casos, isso significou substituir o termo “monopolismo” por “industrialismo”, o que tem consequências conceituais no texto. Sobre os motivos para a não publicação deste texto no período, a sua relação com outros escritos de Horkheimer e Adorno e o seu interesse para pesquisadores e pesquisadoras da teoria crítica, sugere-se a leitura da Apresentação que o antecede. [Nota da Tradutora (N.T.)]

3 Anteriormente: “crítica da economia política”. Também escrito à mão em uma das versões: “teoria marxiana”. [N.T.]

Ou seja, beneficiou-se da diferença entre o produto total dos bens de consumo e as necessidades de subsistência daqueles que os produziram. Embora ela própria guiada por forças sociais incontroladas, a classe dominante também determinou os tipos de bens a serem produzidos e os métodos a serem empregados.

As vantagens assim mantidas pelas minorias dominantes ao longo de séculos não eram completamente irracionais. É verdade que, em última análise, foram conquistadas e mantidas pela força; mas o fato de os grupos que desfrutavam de privilégios terem sido capazes de empregar esta mesma força para organizar e estabilizar alguma forma robusta de sociedade era um indício do seu avanço econômico. O seu domínio promoveu e conservou um modo de produção que, em seu auge, não era inadequado ao nível de desenvolvimento das forças produtivas. Nesse sentido, os dirigentes representavam uma racionalidade superior ao restante da população. Nos períodos tardios do seu domínio, quando os princípios de organização que representavam se tornaram obsoletos em face do progresso de outras parcelas da população, o seu poder tornou-se mais convulsivo e terrorista; mas, ao mesmo tempo, estava mais fraco e conseqüentemente cada vez mais irracional, aproximando-se, por fim, do cego despotismo. Transformou-se em um fator puramente repressivo. As formas sociais e culturais que os [grupos] dominantes defendiam, penosamente mantidas pelos seus aparatos administrativos contra as novas possibilidades de associação humana, exerceram um efeito mutilador sobre as mentes e faculdades da humanidade.

A noção de classe subjacente à teoria materialista da história precisa ser melhor elucidada. Ela não se refere a uma unidade consistente e homogênea. Ao menos durante os períodos mais típicos, a propriedade dos meios de produção não significava o seu uso social planejado ou a existência de vontade e determinação unificadas. Os diversos grupos dominantes se entendiam razoavelmente bem sempre que era necessário esmagar a resistência das massas exploradas ou de quaisquer forças que ameaçassem estabelecer uma nova ordem social. Assim, quando se tratava de tomar medidas punitivas contra os burgueses progressistas no sul da França ou até mesmo contra elementos proletários em Flandres, os poderes seculares e espirituais da Idade Média, imperadores, reis e papas, esqueciam provisoriamente os seus conflitos tradicionais e se uniam na defesa do sistema hierárquico vigente na sociedade. No entanto, a história medieval não oferece nenhuma imagem de solidariedade entre os [grupos] dominantes do mundo cristão. Ao contrário, estava em andamento uma luta incessante entre os diferentes grupos hierárquicos pela pilhagem. Cada qual desejava assumir autoridade sobre extensas áreas, para serem sustentados, alojados e servidos pela maior população possível. O mesmo vale para os grupos dominantes da Antiguidade grega, representados pelas cidades-estado e facções. A classe dominante, unida pelo interesse comum em seu modo específico

de exploração, foi desde sempre caracterizada por lutas internas, pelos esforços de uma de suas partes para garantir para si os espólios de que outros poderiam se apropriar.⁴ A luta por segurança entre a elite tem sido uma corrida pelo comando mais abrangente possível, em outras palavras, pelo controle da produção.

Por muitas razões, esta natureza da classe esteve obscurecida durante o século XIX. A emancipação da burguesia das restrições do mercantilismo e a liberação do trabalhador da servidão pareciam ter abolido as diferenças intransponíveis entre os diversos setores da humanidade. A concorrência econômica que abarcava todas as parcelas da população era mais pacífica, embora mais generalizada e universal do que as disputas e discórdias dos grandes no passado. Marx chamou atenção tanto para os aspectos positivos quanto para os negativos da concorrência. Ao mesmo tempo em que enfatizou os traços progressivos do capitalismo, desvelou o seu caráter opressivo e expôs o antigo problema do poder por trás da configuração aparentemente racional do sistema de mercado. Atualmente, a similaridade das diferentes fases históricas da economia burguesa⁵ em relação ao princípio de exploração tende a se tornar óbvia. Até mesmo os economistas acadêmicos estão se afastando do conceito otimista de uma economia que tende à harmonia absoluta, na direção de uma teoria pessimista do poder. Anteriormente, acusavam Marx de introduzir o conceito “não econômico” de exploração. Agora, vão ainda mais longe do que ele na defesa de fatores não econômicos. Eles tendem a substituir a economia por uma explicação política ou psicológica mais do que simples dos eventos atuais.

Na verdade, a ideia de concorrência, tal como foi concebida na teoria liberal, era enganosa em muitos aspectos, sendo dois deles especialmente importantes para a teoria das relações de classe. Em primeiro lugar, a natureza da concorrência entre trabalhadores era essencialmente diferente da natureza da concorrência entre capitalistas. Ao menos durante o auge do liberalismo, a concorrência entre os trabalhadores significava apenas que havia um tal número de trabalhadores que os salários dificilmente poderiam se elevar acima do custo de subsistência e, em muitos casos, até mesmo despencavam abaixo dele. Isso vem à tona na natureza do contrato de trabalho. O fascismo apenas revelou o que já era inerente ao liberalismo: a natureza ilusória do contrato de trabalho como um acordo entre parceiros igualmente livres. Seria um grave erro teórico denunciar o contrato no totalitarismo moderno como uma mera formalidade e sublinhar a sua autenticidade genuína sob o liberalismo. Em ambos os casos, a finalidade do contrato pode ser considerada a manutenção daquela mesma desigualdade de base encoberta pela sua linguagem democrática.

Em segundo lugar, o monopólio de certas posições chave na concorrência

4 Uma das versões inclui a passagem a seguir: “E, uma vez que o modo mais eficiente de assegurar o fluxo contínuo de bens e serviços sempre foi ter comando sobre os que os fornecem, (...)”. [N.T.]

5 Em uma das versões do texto, o autor escreve, em vez desta passagem: “No fascismo, esta identidade da sociedade burguesa em seus diferentes períodos...”. [N.T.]

capitalista é muito mais antigo do que a economia monopolista. A concorrência entre os próprios empresários nunca foi tão livre como parecia. Aqui não pensamos na interferência estatal na indústria, que os economistas costumam censurar exceto quando os grandes negócios tomam o Estado sob a sua própria gestão. Em vez disso, temos em mente a desigualdade resultante dos diferentes graus de poder social exercido por indústrias diversas. Tais diferenças dependem, em grande medida, do estágio de concentração econômica e de centralização das respectivas indústrias, da quantidade de maquinaria requerida em cada ramo de produção em particular, da sua importância para o funcionamento regular da vida econômica nacional e da sua associação aos aparatos de poder militar e administrativo. Portanto, os grupos que, de nascença ou por meio de falcatruas, força bruta ou sagacidade, habilidade com a maquinaria ou nas relações humanas, casamento ou adulação, obtiveram controle sobre uma parte do capital total investido na indústria formam uma hierarquia de poder econômico que limitou o livre jogo concorrencial em cada um de seus estágios. A descoberta de que a economia nacional de vários países capitalistas dependia de 200, 60, ou até mesmo de um número menor de famílias trouxe esta situação à luz e, por fim, tornou transparente o véu da livre concorrência.

O desenvolvimento da sociedade capitalista conforme com as suas próprias tendências inerentes levou ao desaparecimento dos traços progressivos da concorrência. Ele rompeu o vínculo entre as necessidades dos consumidores e o interesse pelo lucro do empreendedor individual; estreitou (a já ínfima) possibilidade de que uma mente independente tivesse acesso a uma posição independente; reduziu a quantidade de sujeitos econômicos relativamente autônomos, que, justamente em vista daquela pluralidade, tinham interesse no funcionamento de um sistema jurídico geral e em sua administração imparcial. Tudo isso desaparece nos estágios tardios do capitalismo, permitindo que a sociedade reverta a formas mais diretas de dominação, que na verdade nunca haviam sido suspensas. Este processo, no entanto, não é apenas reacionário. Enquanto as desigualdades entre os empresários transitam para o controle monopolista e, por fim, totalitário da vida nacional, a relação entre o Capital e o Trabalho [*Labor*] passa por uma mudança muito característica.⁶ No decorrer da fase mais recente do capitalismo, a classe trabalhadora adentrou a concorrência ao se adaptar à estrutura monopolista da sociedade.⁷ Ela assumiu

⁶ Segue-se no decorrer de todo o texto a opção de Horkheimer por utilizar algumas palavras com a primeira letra em maiúscula. Nem sempre, no entanto, *Labor* é grafado deste modo. Mesmo nos casos em que isso parece ocorrer devido a um equívoco, não foram feitas alterações. [N.T.]

⁷ A passagem a seguir consta em uma das versões do texto: “Até o começo do século XX, a luta daquela classe [a classe trabalhadora] tinha um caráter razoavelmente espontâneo e radicalmente democrático. Os seus integrantes, trabalhadores que experienciavam diariamente o seu antagonismo com o empreendedor individual na fábrica, eram razoavelmente ativos. Os executivos da classe trabalhadora, cujos gabinetes ainda não haviam se estabilizado plenamente, expressavam ao menos parcialmente as ideias e esperanças do indivíduo oprimido em relação a uma sociedade melhor, em vez de imprimirem nas mentes dos seus seguidores a sua própria ideologia como administradores em

uma forma que se encaixa ao arranjo monopolista. Em consequência disso, as suas relações com os diferentes grupos capitalistas não são mais radicalmente diferentes das relações preponderantes entre os próprios grupos capitalistas.

A nova situação se expressa no conceito de Trabalho, uma vez que é reconhecido como um princípio intelectual orientador não apenas nas mentes dos trabalhadores, mas também entre ao público geral. Como a Agricultura ou a Indústria, ou até mesmo como seções da Indústria tais quais Aço, Borracha e Petróleo, o Trabalho é um termo coletivo, e não um simples *abstractum* ou *generale*. Em relação aos elementos individuais incluídos em sua estrutura lógica, tais entidades se assemelham mais a uma unidade, como Estado, Nação, Igreja, do que a uma generalidade, como Cor ou Animal. Elas enfatizam a concretude que lhe é própria como conceitos universais e desconsideram os elementos de que são compostas. A sua estrutura lógica espelha exatamente os seus objetos; salienta as individualidades coletivas em detrimento dos indivíduos singulares absorvidos por ela. Os elementos lógicos do conceito coletivo de Trabalho, isto é, a massa de membros comuns, não são as forças que determinam o curso do todo com base em suas ideias e espontaneidade próprias. Conforme a terminologia matemática, não são tanto o valor constante em relação ao todo, mas o valor variável. Ao contrário, o todo, isto é, a organização, determina e até mesmo intimida o indivíduo, pois os líderes, com seus interesses materialistas e de poder específicos, com sua filosofia e estrutura de caráter, têm um peso infinitamente maior do que qualquer simples membro.

Há uma diferença crucial entre as unidades sociais de nossa sociedade monopolista e aquelas de períodos precedentes. Todas as unidades mais antigas eram totalidades⁸ no sentido de que eram completamente organizadas, integradas e regidas por uma hierarquia. Em contraste com as totalidades modernas, no entanto, a vida da tribo totêmica, do clã, da Igreja na Idade Média e da Nação na era das revoluções burguesas seguia o seu curso de acordo com padrões mitológicos que haviam assumido a sua forma em extensos desenvolvimentos históricos. Tais padrões haviam se tornado imagens e modelos fixos para as totalidades, assim como ocorreu com o Evangelho em relação à Igreja. É verdade que estes padrões, fossem eles mágicos, religiosos ou

luta por uma vasta parcela da dominação social. (Isto, por sinal, não significa que os funcionários revolucionários do passado não tentavam influenciar os trabalhadores. Ao contrário, os seus esforços para abrir os olhos dos trabalhadores eram muito mais intensivos e diretos. A diferença entre as suas estruturas psicológicas e aquelas de seus seguidores era talvez muito maior do que a existente hoje entre os trabalhadores e os seus representantes proeminentes; mas os últimos, uma vez estabelecidos, têm um peso muito maior sobre as suas almas, sendo a sua influência sobre a vida da associação muito mais poderosa do que o apelo à razão teórica feito pelo primeiro tipo de funcionário). A figura do indivíduo que tenta defender as suas qualidades como ser humano e se opõe a se tornar, dentro e fora da fábrica, um mero acessório para o aparato de produção ainda não fora substituída pela figura do membro, definida exclusivamente pelos seus interesses materiais padronizados. Atualmente, [est]a transformação está completa”. [N.T.]

8 O termo “totalidade” será empregado no decorrer desta discussão no sentido acima, de uma estrutura organizada. [Nota do autor (N.A.)]

filosóficos, eram sedimentos intelectuais das formas de dominação então existentes. Eles refletiam, por assim dizer, a estratificação hierárquica da sociedade. Mas, ao mesmo tempo em que formavam uma substância cultural agregadora que mantinha uma formação social mesmo após o seu papel na produção haver se tornado obsoleto, também preservavam a ideia de solidariedade humana.⁹ Assim o fizeram pelo próprio fato de haverem se tornado estruturas espirituais objetificadas. Qualquer sistema de ideias, na medida em que é forjado em uma linguagem dotada de sentido, seja religioso, artístico ou lógico, tem uma conotação geral e a pretensão de ser verdadeiro em um sentido universal.

Certamente a objetividade e a universalidade das unidades coletivas mais antigas formaram uma ideologia que foi uma condição essencial para a sua existência parasitária no corpo da sociedade. Mas os padrões de organizações como a Igreja medieval não coincidiam diretamente com as formas da vida material. A organização, no sentido mais estrito, dizia respeito principalmente à hierarquia propriamente dita e às funções rituais tanto do clero como dos leigos. Além disso, nem a vida em si nem o arcabouço intelectual que a refletia estavam completamente integrados. As categorias espirituais de base não estavam completamente fundidas com considerações pragmáticas. Deste modo, mantiveram certo elemento de independência e autonomia. Não eram produtos pré-fabricados, moldes de plástico simplesmente sobrepostos pela organização. A participação do leigo nas atividades de tais corpos permanecia separada do seu trabalho e vida cotidianos. Ainda havia uma clivagem entre a cultura e a produção. Esta clivagem deixava mais brechas do que o tipo moderno de superorganização, que praticamente reduz o indivíduo a um mero centro de reação. Os universais modernos, como o Trabalho, são partes integrantes de um sistema social e econômico unificado controlado pelos monopólios. Por meio destes universais, os monopólios absorvem o indivíduo inteiramente e o transformam em um elemento do mecanismo de produção, do qual a assim chamada cultura é apenas uma engrenagem. Em suma, as formas mais antigas de totalidades, que professavam obediência a um modelo espiritual alheio, continham um elemento que está ausente nas totalidades puramente pragmáticas do monopolismo.¹⁰ As últimas também exibem uma estrutura hierárquica e são totalidades estritamente integradas e despóticas. Mas a ascensão de seus funcionários aos mais altos escalões não tem

9 As obras completas em alemão, seguindo trechos que foram reproduzidos em *Eclipse da razão*, substituem “solidariedade humana” por “a ideia de uma verdade comum”. Note-se também que, em vez de “sociedade monopolista” (no primeiro período), fala-se em “era industrial moderna”. Cf. Horkheimer, M. (2004). “Rise and Decline of the Individual”. In: *Eclipse of reason* [1947]. London; New York: Continuum, p.98, doravante: ER [trad. bras.: Horkheimer, M. (2015). *Eclipse da razão*. Tradução de Carlos H. Pissardo. São Paulo: Unesp, 2015, pp.159-160]. [N.T.]

10 Nesta primeira menção ao termo “monopolismo”, temos um exemplo da substituição do termo por “industrialismo”, em *Eclipse da razão* e nas obras completas de Horkheimer. Cf. ER, p.98 [161]; GS 12, p.83.

qualquer relação com alguma qualidade deles com respeito a um conteúdo espiritual objetivo. Trata-se quase exclusivamente de sua capacidade para se impor, controlar e para serem engenhosos no trato com pessoas. Qualidades puramente administrativas e técnicas definem as forças humanas que governam as totalidades modernas. Tais traços não estavam de modo algum ausentes nos líderes de diferentes setores das classes antigas, mas, devido à sua separação radical de qualquer ideia autônoma no presente, conferem à totalidade moderna o seu caráter particular.

O conceito de Trabalho como uma totalidade pragmática se torna bastante claro quando comparado ao proletariado tal como foi concebido por Marx. Para ele, os trabalhadores eram a massa de todos os povos explorados na sociedade industrialista. Apesar de todas as diferenças secundárias em seus destinos individuais, cada qual tinha, de modo geral, a mesma perspectiva na vida: os períodos de emprego se tornariam mais curtos, a pressão do “exército de reserva” sobre os salários ficaria mais forte e a miséria em meio a uma sociedade cada vez mais rica se tornaria insuportável. A teoria marxiana previu que os capitalistas se tornariam cada vez menos capazes de garantir sequer a subsistência da maioria da população. Esta tendência se expressaria na vida do trabalhador médio como deterioramento da sua situação como um todo, aprofundamento de sua pobreza e desesperança e desespero crescentes. A pressão econômica resultante deste estado de coisas, unida ao esclarecimento dos trabalhadores alcançado graças ao seu papel no processo produtivo moderno, levaria à formação de um partido que, por fim, mudaria o mundo. Este partido brotaria da similaridade da condição dos trabalhadores em todo o mundo. Os princípios e a estrutura do partido não atentariam às diferenças temporárias em sua situação financeira nos diversos ramos da produção ou cenários geográficos e nacionais. Ele não expressaria exatamente a consciência corrente do trabalhador individual, afetada por todas as influências mutiladoras da exploração. Por fim, encarnaria a resistência contra as frustrações impostas sobre o homem por formas sociais que haviam se tornado puramente opressivas. Não estaria fundado em fatores psicológicos, mas na tendência objetiva do sistema econômico. Os esforços deste partido seriam inspirados justamente pela realização daquelas aspirações humanas, materiais e espirituais, que foram suprimidas e distorcidas pelo processo industrial moderno que fez do indivíduo uma espécie de acessório da maquinaria. Os objetivos do partido deveriam estar conectados à condição deplorável do indivíduo e das massas e não ter nenhuma afinidade em especial com qualquer categoria de trabalhadores em particular, em detrimento dos demais. Ele representava as massas oprimidas como um todo. Uma vez que não se considerava que as razões para as frustrações dos trabalhadores residiam em qualquer falha pontual do capitalismo, mas no próprio princípio de dominação de classe, os esforços do partido dos trabalhadores deveriam ser orientados em cada estágio pela ideia objetiva de abolir tal dominação e estabelecer uma verdadeira

comunidade.

Este plano, no entanto, foi onerado já desde o início dos movimentos trabalhistas por uma dificuldade intrínseca. Ao mesmo tempo em que os trabalhadores tinham que suportar toda a pressão desta sociedade, cuja tendência era mantê-los abaixo do padrão mínimo de subsistência, tinham que lutar diariamente para se manterem vivos. Isso significou manterem viva uma sociedade cujos [grupos] dominantes se tornavam cada vez mais fortes através do trabalho apropriado do proletariado. Deste modo, o conceito de luta de classes sempre teve estas duas conotações: a abolição do sistema de trabalho assalariado propriamente dito e a obtenção de maiores salários dentro desse sistema. Foi esta segunda atividade mais prática que chegou a ser concebida como o degrau necessário para a revolução, por exemplo, através da greve geral. A obsolescência desta ideia é apenas um sintoma de uma mudança fundamental: a luta de classes transformou-se em um sistema de negociação entre unidades monopolistas, ou seja, em um meio de adaptação de classe e em guerras. Anteriormente, a relação entre a luta diária e a meta revolucionária determinava todo movimento trabalhista, ao menos na Europa continental. A Teoria Crítica decidia qual caminho deveria ser tomado em cada situação. No entanto, a classe em luta nunca esteve “integrada” como um competidor a mais na busca pela mais-valia. O partido não visava de modo algum o aumento da renda de seus membros, tampouco da renda, carreira ou posição social de seus líderes. Trabalhar para o partido e até mesmo aderir a ele significava renunciar a tudo isso. Os membros do partido eram uma vanguarda da classe trabalhadora, pelo simples fato de que tais princípios só poderiam ser compreendidos e assimilados por elementos relativamente avançados desta classe. Eles deveriam controlar os líderes muito rigorosamente, e o critério para esse controle deveria ser não os desejos e necessidades próprios da vanguarda, mas o interesse em comum da classe trabalhadora em todos os países, tal como essa vanguarda era capaz de compreender. A enorme maioria do proletariado era composta de indivíduos que, psicologicamente, expressavam o efeito mutilador da exploração, e não a ideia de uma humanidade livre. Portanto, apesar de seu antagonismo em relação à maioria das massas que representava, ou até mesmo por causa dele, o partido se pensava como a consciência genuína daquela maioria. Uma vez que as massas eram incapazes de concretizar os seus interesses verdadeiros, o partido tinha de se apoiar na teoria da sociedade capitalista para tomar as suas decisões.

A teoria social¹¹ foi a herdeira dos antigos sistemas de pensamento que teriam supostamente estabelecido as regras para as totalidades do passado. Esses sistemas mais antigos desapareceram porque as formas de solidariedade então proclamadas

11 Em uma das versões consta: “A teoria, portanto, desempenhou um papel essencial no partido proletário. Ela era a herdeira destes antigos sistemas de pensamento que serviram de modelo para as totalidades do passado”. [N.T.]

por eles se revelaram traiçoeiras. Distintamente da doutrina medieval da Igreja ou da apologia liberal do sistema de mercado, a teoria proletária do capitalismo não glorificava o seu objeto. Ela via o capitalismo como a forma derradeira de dominação. Não justificava de modo algum as ideias estabelecidas e as superstições daqueles que guiava. Em contraste com as tendências da cultura de massa da atualidade, não vendia às pessoas o seu estilo de vida, que elas inconscientemente abominavam, mas abertamente aclamavam. A teoria proletária era a análise crítica da realidade, inclusive dos próprios pensamentos distorcidos dos trabalhadores. O *locus* da teoria era a diferença entre o interesse objetivo da classe explorada e o interesse imediato dos trabalhadores individuais. Quanto mais esta diferença é obscurecida pela configuração social vigente, mais a teoria tende a desaparecer. Até mesmo quando as massas eram hostis ao partido, elas sentiam que a sua teoria as conectava com os seus interesses últimos. O partido não estava acima das massas do modo como os líderes trabalhistas da atualidade estão acima dos trabalhadores que eles integram aos seus padrões organizacionais. O próprio proletariado permanecia relativamente amorfo e caótico, composto de sujeitos individuais. Embora privados de suas qualidades humanas por serem transformados em meros elementos da produção, ainda não haviam se tornado cifras estatísticas de organizações. O caráter do indivíduo não havia sido propriamente substituído pelo de membro, que é definido exclusivamente por interesses padronizados. Por volta da metade do século XIX, a natureza não integrada do trabalhador individual como parte de um proletariado amorfo constituído de camponeses ou artesões despossuídos e a sua posição retrógrada em relação à cada vez maior “socialização” [*Vergesellschaftung*] racional da sociedade estava indissociavelmente vinculada à sua “progressividade” no sentido da revolução. É significativo que, até mesmo na história recente, grupos ativos e espontâneos tenham emergido justamente destas organizações de trabalhadores¹² que, com alguma razão, são rotuladas de “atrasadas” tanto teórica como economicamente.

No entanto, não se pode atrasar o relógio e tampouco o desenvolvimento organizacional pode ser revogado ou teoricamente rejeitado. A esperança do proletariado atualmente não consiste em se apegar aos padrões tradicionais do partido e da guerra civil. Em vez disso, deve reconhecer e combater a configuração monopolista da sociedade que se infiltra nas próprias organizações proletárias e infesta as mentes dos seus indivíduos. No conceito de uma futura sociedade racional do século XIX, os traços que expressavam as funções de planejamento, organização e centralização, em oposição à economia liberal “caótica”, prevaleceram sobre os traços que expressavam a condição deplorável do indivíduo. Os partidos parlamentares dos trabalhadores, eles próprios um produto do liberalismo, denunciavam a irracionalidade

12 Em algumas das outras versões há uma referência à Guerra Civil Espanhola como exemplo de uma “situação crítica” em que isto ocorreu. [N.T.]

liberal e apoiavam uma economia socialista planificada em oposição ao capitalismo anárquico. Sob o monopolismo, o outro lado da racionalidade tornou-se manifesto em vista da sua crescente supressão: a participação de todos na moldagem da vida social, a igualdade de oportunidades para o desenvolvimento dos potenciais de cada um, igual segurança para todos. Junto com a racionalização da produção, a ideia de democracia demanda o abandono de todas as posições econômicas entrincheiradas e o estabelecimento de um mundo livre de monopólios. O amorfismo, pelo qual o proletariado na era de Marx e Engels diferia fundamentalmente de qualquer espécie de totalidade, era a razão pela qual, apesar de estarem divididos em grupos nacionais, entre mão de obra qualificada e não qualificada, empregados e desempregados, os seus interesses podiam se cristalizar em um corpo como o partido. O sindicato, embora seu papel não deva ser subestimado, teve que subordinar as suas ações à estratégia do partido. O amorfismo das massas e o seu complemento, o pensamento teórico, ambos expressos na luta do partido contra a exploração, formavam o contraste em relação às totalidades pragmáticas do presente.¹³ A saída dos trabalhadores de um papel passivo no processo capitalista ocorreu ao custo da sua completa integração.

Em uma sociedade monopolista, o Trabalho é ele próprio uma espécie de monopólio; para ser mais preciso, é o monopólio dos seus líderes. Há algumas diferenças cruciais entre o Trabalho e os monopólios capitalistas. A mais importante procede do fato de que cada monopólio capitalista constitui algum tipo de unidade econômica que tenta apropriar o máximo possível de mais-valia. O termo Trabalho, contudo, abrange tanto aos líderes que se apropriam dos lucros como os membros que os produzem. O mesmo processo que, tanto na realidade como em ideologia, fez do Trabalho um sujeito econômico, transformou o trabalhador, que já era o objeto do empresário, também no objeto da sua organização. Ao mesmo tempo em que aquela ideologia se tornou mais realista, mais prática, aumentaram a sua contradição inerente com a realidade e o seu aspecto absurdo. Enquanto as massas pensam em si mesmas como criadoras do seu próprio destino, os líderes as usam como uma mercadoria. O fato de que o Trabalho é um monopólio não significa que os seus membros, à exceção da aristocracia trabalhista, sejam monopólios. Significa, na verdade, que os líderes controlam a mão de obra [*labor supplies*] como os presidentes das grandes corporações controlam as matérias-primas, máquinas ou outros elementos da produção. Os líderes do Trabalho negociam este tipo de mercadoria, a manipulam, anunciam e tentam fixar o seu preço o mais alto possível. O Trabalho, tornando-se um negócio entre outros, completa o processo de reificação da mente humana. Atualmente, o poder produtivo de um homem não é apenas comprado pela fábrica e subordinado às exigências tecnológicas, mas racionado e gerenciado pelas agências superiores

¹³ Escrito à mão em uma das versões: “O proletário tal como concebido por Marx não era uma totalidade”. [N.T.]

do Movimento Trabalhista. Esta é uma transformação dupla [*double-barreled*] dos homens em coisas. Com as ideologias religiosas e morais em desvanecimento e a teoria proletária em abolição pela marcha dos eventos econômicos e políticos,¹⁴ a consciência dos trabalhadores tende a se tornar idêntica às categorias de negociação de seus líderes. A ideia de um antagonismo intrínseco entre o proletariado internacional e qualquer sistema de dominação é completamente suplantada pelos conceitos relacionados às disputas de poder entre os vários monopólios. É verdade que os proletários do passado não tinham qualquer conhecimento conceitual dos mecanismos sociais desvelados pela teoria e que as suas mentes e almas traziam o emblema da opressão. No entanto, a sua miséria era ainda a miséria de seres humanos singulares e, portanto, os conectava a qualquer massa explorada em qualquer país ou setor da sociedade. As suas mentes pouco desenvolvidas não eram mantidas em movimento pela técnica da cultura de massa moderna, que martela os padrões de comportamento predominantes sob o monopolismo em seus olhos, ouvidos e músculos durante o seu tempo livre, bem como durante as horas de trabalho (das quais, de todo modo, o assim chamado período de divertimento mal pode ser distinguido).¹⁵ Atualmente, os trabalhadores, bem como o público em geral, são mais bem treinados intelectualmente, melhor informados e muito menos ingênuos. Eles conhecem os detalhes dos assuntos nacionais e os truques e meios desonestos típicos dos movimentos políticos, particularmente daqueles que vivem da propaganda contra a corrupção. Os trabalhadores, ao menos aqueles que não passaram pelo inferno do Fascismo, estão dispostos a se juntar a qualquer perseguição de um capitalista ou político que tenha sido escolhido para tal por ter violado as regras; mas não questionam as regras em si. Aprenderam a tomar a injustiça basilar da sociedade de classe como um fato poderoso e a tomar fatos poderosos como as únicas coisas a serem respeitadas. Suas mentes estão fechadas para sonhos de um mundo fundamentalmente diferente e para conceitos que não sejam mera classificação de fatos, mas formados sob o ponto de vista da satisfação real de tais sonhos. A sua crença infantil em tais coisas foi tão

14 O declínio da teoria e a sua substituição pela pesquisa empírica em um sentido positivista é expresso não apenas no pensamento político, mas também na sociologia acadêmica. O conceito de classe em seu aspecto universal, típico para a teoria social, desempenhou um papel essencial na jovem sociologia americana. Mais tarde, foram privilegiadas investigações à luz das quais estes conceitos parecem cada vez mais metafísicos. Em nossa opinião, a base deste desenvolvimento deve ser buscada no processo social ao qual nos referimos, e não no progresso da ciência em si. A época em que a sociologia acreditava em sua “tarefa mais ampla de construir sistemas teóricos sobre a estrutura social e a mudança social”, o período anterior à Primeira Guerra Mundial, foi marcado “pela crença geral de que a sociologia teórica iria de alguma forma desempenhar um papel constitutivo considerável no desenvolvimento progressivo de nossa sociedade; a sociologia tinha as ambições grandiosas da juventude” (Page, C. H. (1940). *Class and American Sociology*. New York, p.249). No momento, as suas ambições são certamente diferentes. [N.A.]

15 Em uma das versões, consta a seguinte passagem datilografada: “Como era fato que muitos deles tinham de levar uma vida de vadiagem periodicamente, as suas mentes estavam inclinadas a perambular, e, portanto, eram suscetíveis à teoria”. [N.T.]

drasticamente aniquilada que agora eles teimam em acreditar na realidade como ela é. Desesperadamente, repetem os comandos que são inculcados nas crianças quando tentam abrir os olhos: há apenas um modo de viver, o modo vigente, aquele da esperteza cínica [*hardboiled smartness*];¹⁶ as coisas que parecem ser opostas a isso são *slogans* inúteis, mentiras, metafísica; é justo que aquele que é incapaz de se adaptar a este estado de coisas, seja ele mesmo ou qualquer outro homem, o mal ajustado, o estúpido, seja condenado. As condições econômicas modernas promovem uma atitude positivista nos membros [do movimento trabalhista], bem como nos líderes, que então se assemelham cada vez mais. Uma tal transformação, embora constantemente desafiada por tendências na direção contrária, fortalece o Trabalho como uma nova força na vida social.

Isso não significa que a desigualdade tenha diminuído. Nem mesmo as estatísticas podem esconder o fato de que a lacuna entre o poder social de um único trabalhador e de um presidente de corporação foi alargada; uma diferença que é o verdadeiro padrão de medida da justiça social. E, enquanto os sindicatos, negociando por certas categorias de trabalho, têm conseguido aumentar o seu preço, todo o peso da sociedade é sentido pelas outras categorias, estejam organizadas ou não. Há, adicionalmente, a clivagem entre os membros dos sindicatos e os que não têm condições de se filiar a eles, entre povos de nações privilegiadas e os que, em um mundo de menor desenvolvimento, são explorados não só pelas suas próprias elites tradicionais, mas também, através delas, pelos grupos dominantes dos países mais desenvolvidos industrialmente. O princípio de exploração não se modificou de maneira alguma. Realizou-se a previsão de Marx de que a indústria privada concorrencial se tornaria cada vez mais incapaz de empregar o proletariado em massa como assalariados na produção de bens de consumo ou de maquinaria. A associação das massas contra a exploração universal tornou-se ainda mais difícil em consequência disso, em vista do surgimento de novos antagonismos nas próprias fileiras das massas oprimidas. Os interesses opostos de agricultores e trabalhadores, trabalhadores de colarinho azul ou branco [*colored and white labor*], soldados e civis são complicados pelos interesses opostos das várias categorias de empregados. Uma vez que a tendência da sociedade capitalista é que parcelas cada vez maiores das classes médias percam a sua independência econômica, esse processo engloba quase toda a população. Ele produz um complemento para a emancipação de grandes

16 A palavra “*hardboiled*” diz respeito a uma atitude cínica. O termo estava em voga nos Estados Unidos dos anos 1930 e 1940 em referência a um gênero de literatura policial. Tipicamente, os seus personagens são pessoas comuns, o que lhes atribui um ar realista, e pouco confiáveis. Os protagonistas são detetives cínicos, de moralidade ambígua, até mesmo anti-heróis. Exemplo de um autor do gênero é Dashiell Hammett (autor de *O falcão maltês*, conhecido filme *noir* de 1941 dirigido por John Huston). Horkheimer se refere, assim, a um tipo de esperteza pragmática, em um mundo pouco acolhedor, sem idealizações e que desconsidera valores morais ou transcendentais; ou seja, uma esperteza que parece ser necessária em um mundo desesperançado. [N.T.]

massas da estagnação econômica e da pauperização. Quanto mais o mundo se torna maduro para a realização do pensamento teórico, mais ele e todos os traços humanos que apontam para si parecem desaparecer e, onde quer que se manifestem, são dizimados impiedosamente [por mecanismos ideológicos de controle que servem aos monopólios tanto da indústria como do Trabalho].¹⁷ As precauções conscientes tomadas pelo rádio, pela imprensa e pelos filmes são apenas um suplemento visível às tendências inconscientes necessárias ao desenvolvimento econômico e social. A perseguição a qualquer pensamento social independente que não represente nenhum dos grupos em luta por um maior quinhão de poder e que não tenha utilidade para qualquer interesse predominante é planejada e praticada não apenas pelas agências da cultura, mas ocorre no interior de cada membro da sociedade. [Restam, no entanto, alguns centros de resistência no interior do homem. O fato de que, apesar do ataque contínuo dos padrões coletivos, a humanidade ainda sobreviva, se não no indivíduo como um membro de grupos sociais, ao menos no indivíduo quando é deixado em paz, é uma evidência contrária ao pessimismo social].¹⁸

O poder dos padrões coletivos da sociedade monopolista vai muito além da esfera de influência consciente. Desde o dia de seu nascimento, é imposto ao indivíduo o sentimento de que há apenas um modo de se dar bem neste mundo: a renúncia à sua esperança ilimitada. Isso ele só pode obter por meio da imitação (mimese). Ele continuamente ruminava¹⁹ aquilo que percebe sobre si não só de modo consciente - pois adquire julgamento e noções apenas mais tarde -, mas com todo o seu ser. Antes que sequer possa falar, ecoa os gestos de pessoas e coisas ao seu redor e, em seguida, os traços e atitudes de todas as coletividades das quais está à mercê: a sua família, os seus colegas de classe, a sua equipe esportiva e todas as outras equipes que impõem uma conformidade mais profunda, uma rendição através da completa assimilação, mais radical do que aquela imposta por qualquer pai ou professor do século XIX. Ao ecoar, repetir, imitar o seu entorno, ao se adaptar a todos os grupos poderosos a que pertence, ao se transformar de um ser humano em um membro de corpos organizados específicos, ao reduzir as suas potencialidades à prontidão e à habilidade de se conformar e ganhar influência neles, ele pode, por fim, conseguir sobreviver. É a sobrevivência através da prática do mais antigo meio biológico de sobrevivência: o mimetismo [*mimicry*]. A cultura moderna é uma ressurreição das práticas miméticas oprimidas. Tal como uma criança repete as palavras de sua mãe e o jovem repete os modos brutais dos mais velhos em cujas mãos tanto sofreu, a cultura industrializada, gigantesco alto-falante do monopolismo,

17 A passagem entre colchetes foi escrita à mão. [N.T.]

18 Esta passagem entre colchetes foi riscada para exclusão. [N.T.]

19 Em outra versão, utiliza-se o verbo repetir; em *Eclipse da razão*, o verbo reagir (ER, p.96 [trad. bras. p.156]). [N.T.]

copia a realidade infinitamente e fastidiosamente. Todos os engenhosos artifícios da indústria do entretenimento servem apenas para reproduzir incessantemente, e sem trair a menor revolta, cenas da vida que já são monótonas e automatizadas quando ocorrem na realidade. Os filmes, o rádio, as biografias populares e romances bradam incessantemente o mesmo ritmo: este é o nosso ponto de encaixe, o trilho para os grandes e os pequenos, essa é a realidade como é, como deve ser e como será. Até mesmo as palavras que poderiam expressar uma esperança por algo diferente dos frutos do sucesso foram absorvidas. Por um lado, a bem-aventurança e tudo o que se refere ao absoluto foram assimilados ao serem limitados a uma função de edificação religiosa para o momento de lazer; tornando-se parte do vernáculo da Escola Dominical. A felicidade, por outro lado, passou a significar justamente a vida normal contra a qual o pensamento, e até mesmo o pensamento religioso em certas épocas, continha uma crítica radical. A linguagem foi reduzida por completo²⁰ à função que lhe é atribuída na teoria positivista; tornou-se apenas mais uma ferramenta no aparato gigantesco de produção na sociedade monopolista. Toda sentença que não equivalha a uma operação naquele aparato parece ao leigo tão sem sentido como sustenta a semântica contemporânea, cuja doutrina implica, na verdade, que apenas a sentença puramente simbólica e operacional, ou seja, puramente sem sentido, faz sentido. Sob a pressão das totalidades pragmáticas do presente, a autoexpressão do homem se tornou idêntica às suas funções no sistema vigente. Em seu interior, assim como nos outros, o homem reprime desesperadamente qualquer outro impulso. Onde quer que ele perceba um anseio não ajustado, sente uma ira e fúria avassaladoras, uma raiva absoluta que recai sobre todos e tudo o que, ao exibir a ideia de uma realização completa,²¹ o força a refrear e reprimir novamente tal anseio. [Apenas este rancor indica que a humanidade não foi completamente absorvida pela coletivização repressiva do homem. A maleabilidade das vítimas tem um efeito inquietante sobre os [grupos] dominantes.²² Apesar de suas vitórias sociais e psicológicas, eles sentem que o seu controle sobre as massas está ameaçado. É por isso que o terror precisa implementar a coletivização].²³

Nos primórdios da sociedade burguesa, assim como em outras formas de sociedade, havia uma profusão de sujeitos econômicos independentes que tinham

20 Passagem similar consta na conferência “Meios e fins”, de *Eclipse da razão*, com uma alteração: “a linguagem foi a reduzida a apenas mais uma ferramenta do aparato gigantesco de produção na sociedade moderna” (ER, p.15 [trad. bras. p.30], grifo nosso), passagem em que se observa também a substituição do termo “sociedade monopolista” por “sociedade moderna”. [N.T.]

21 Anteriormente: “incitar o anseio [*longing*] antigo e imortal”. [N.T.]

22 Tal “maleabilidade das vítimas” é também apontada na conferência “Ascensão e declínio do indivíduo”, de *Eclipse da razão*: “porém, apesar da sua maleabilidade [*pliability*], as massas não capitularam completamente à coletivização” (ER, p.97 [trad. bras., p.159]). [N.T.]

23 A passagem entre colchetes foi escrita à mão em duas das versões consultadas, inclusive a versão principal utilizada para esta tradução. [N.T.]

de cuidar de sua propriedade individual e conservá-la contra as forças sociais concorrentes. Tais funções requeriam a promoção de um pensamento relativamente independente que, pela sua própria natureza, pela sua “objetividade”, está relacionado aos interesses da humanidade. Contra os seus próprios desejos, a sociedade de proprietários de classe média e, particularmente, as profissões vinculadas à esfera econômica da distribuição,²⁴ que agora está em desaparecimento, tiveram que promover um modo de pensar antagônico ao regime e dominação de classe. Atualmente, no exercício de suas funções econômicas, o indivíduo nunca se confronta diretamente com a sociedade. É sempre o seu grupo, associação ou sindicato que cuida dos seus direitos.²⁵ Por isso, a própria categoria do indivíduo, com suas boas e más implicações, está em estado de liquidação. O pensamento desvinculado do interesse de qualquer grupo estabelecido ou dos negócios de alguma indústria perdeu a sua relevância. É considerado fútil e vazio. Aquela mesma sociedade que, [mesmo] em face da fome e da inanição em vastas regiões do mundo, deixa uma parcela considerável de sua maquinaria ociosa, que suspende e arquiva invenções importantes e que, nos raros períodos de pleno emprego, devota uma enorme parcela das horas de trabalho à publicidade tola (pois até mesmo o que resta da cultura se reduz a anúncios publicitários e propaganda) ou à produção de instrumentos de destruição, esta mesma sociedade à qual estes luxos sinistros são inerentes fez da utilidade o seu evangelho. Em direção oposta, tachou como luxo a única meta final para a qual a civilização poderia ser útil: a saber, a verdade que vislumbra a realização da humanidade em vez da dominação da natureza.

No entanto, a diferença da situação atual em relação a outros capítulos da história não deve ser exagerada. Nos períodos iniciais [da sociedade burguesa] acima mencionados, o pensamento independente nas classes médias existia ao custo das condições materiais miseráveis da classe trabalhadora, mesmo nos países mais desenvolvidos. Os pensadores revolucionários do proletariado vieram das classes médias ou superiores. Desde então, a classe trabalhadora como um todo obteve um enorme progresso. A sua racionalidade, ao menos até onde é capaz de se expressar, é puramente pragmática e, portanto, “particularista”, como aquela do restante da sociedade; porém o crescente temor de que sejam abolidos o medo e a repressão transparece na enorme pressão física, organizacional e cultural necessária para mantê-la neste estado; no crescente furor com que são odiados e, conseqüentemente, perseguidos não apenas todo vestígio de uma prática política independente, mas a expressão de qualquer pensamento independente ou até mesmo a mera suspeita de sua existência; e no frenético fortalecimento de todas as organizações e movimentos

24 Riscado: circulação. [N.T.]

25 Cf. Kirchheimer, O. (1941). “Changes of Political Compromise”. In: *Studies in Philosophy and Social Science*, pp.264-289. [N.A.]

reacionários. Há uma tentativa febril de canalizar a fúria cada vez maior que se desenvolve nas massas devido à necessidade de reprimir os seus próprios anseios originais e de evitar que este furor seja suplantado por um possível discernimento da crescente falta de sentido de tal repressão e da identidade real dos interesses humanos. Tal canalização, que foi desde sempre a tarefa da [classe] dominante, de seu aparato cultural e terrorista, também se tornou tarefa das organizações trabalhistas que, ao mesmo tempo, conduziram o trabalho [*labor*] na direção da luta concorrencial e aumentaram a sua força. O antagonismo entre as classes é reproduzido no interior da estrutura do trabalho, especialmente nos próprios sindicatos, embora seja talvez mais velado ali do que jamais foi na sociedade como um todo. Docilmente e sem qualquer sinal de interesses contrários, os trabalhadores entregam parte do seu dinheiro aos trustes colossais que negociam o seu trabalho. Não é tanto o montante das contribuições que faz dos líderes trabalhistas uma espécie de grupo da classe dominante, mas o controle social exercido por eles com base nessas contribuições. Certamente, uma grande parte dos seus interesses materiais se opõe aos interesses de outros grupos concorrentes, mas isso também vale para todos os grupos que alguma vez compuseram a classe dominante: todos eles lutaram uns contra os outros.²⁶ A sua afinidade advém da fonte de sua renda.

Todos [os grupos dominantes] vivem daquilo que podem arrebatam da mais-valia circulante. Isso também vale para o próprio industrial. As horas de trabalho consumidas na produção de mais-valia sob a sua supervisão imediata não correspondem à cota que ele próprio obtém de toda a mais-valia à disposição da classe dominante. Ele recebe o seu lucro não como um industrial, mas como um homem de negócios; como tal, ele tem que concorrer com outros para obter o maior montante possível do resultado total de cada período de produção. Ele está na mesma posição que aqueles capitalistas cujo ofício não é diretamente produtivo, como os banqueiros, empresários das indústrias de comunicação ou entretenimento e todas as profissões e atividades liberais. Todos eles têm de desenvolver a sua habilidade para o cálculo astuto, não darem nada sem obter o máximo possível em troca, se tornarem aceitáveis para os grupos mais fortes, usarem os seus semelhantes exclusivamente como uma ferramenta para fortalecer o seu domínio na sociedade. Esta habilidade não deriva de uma determinação consciente. Muitas pessoas estão determinadas a assumir tal atitude perante a vida; mas a consciência dessa sua disposição incita contratendências em suas próprias mentes e nas mentes das pessoas sobre as quais querem se impor. As qualidades necessárias para a ascensão brotam do inconsciente; elas se tornaram segunda natureza no homem. Seja como for, estas qualidades

26 Em uma das versões, Horkheimer acrescenta que isso vale para: “os poderes mundanos e espirituais na Idade Média, os senhores feudais, a igreja e a corte sob o absolutismo, os diferentes grupos na produção e no comércio modernos” [N.T.].

psicológicas são indispensáveis. A ideologia liberal de que o destino de um homem depende da importância econômica da sua atividade requer duas correções. Em primeiro lugar, importância econômica nesta sociedade significa utilidade não em relação às necessidades de todos, mas às condições essenciais da hierarquia de poder. Para que lhe seja permitido viver, o indivíduo deve provar o seu valor para algum dos grupos engajados na luta por uma maior participação no controle da economia nacional e internacional. Em segundo lugar, a quantidade e a qualidade de bens ou serviços com que um indivíduo contribui para a riqueza da sociedade é apenas um dos fatores que determinam o seu sucesso.

Quanto mais a economia é racionalizada, mais se torna óbvio que as diferenças na inteligência necessária para as diversas funções poderiam ser facilmente superadas através de um treinamento adequado. Sob tais condições, torna-se fundamental, antes de qualquer outro traço pessoal, a adaptabilidade às relações de poder vigentes. A subestimação da similaridade entre os traços de caráter que são promissores em diferentes ramos da produção e dos negócios e a confusão do uso racional dos meios de produção com as inclinações racionais de algumas categorias de seus agentes tem sido a falácia do pensamento tecnocrático, de Saint Simon a Veblen.²⁷ O engenheiro, de fato, encarna o progresso. Ele olha para as pessoas não exclusivamente como meios para a obtenção de lucro. A sua função no comando está mais diretamente ligada aos requisitos do trabalho em si; por isso, as suas ordens ostentam o signo de uma maior objetividade. Os seus subordinados reconhecem que ao menos parte dos seus comandos estão fundados na natureza das coisas e, portanto, são racionais em um sentido universal. Mas mesmo a essência desta racionalidade não é a razão, mas a dominação. O entendimento das coisas pelo engenheiro considera, entre os seus elementos, aqueles pelos quais elas podem ser manipuladas e transformadas, os seus pontos mais fracos, por assim dizer. Ele não está interessado nas coisas como elas são de fato, mas em como podem ser encaixadas em esquemas completamente alheios à sua natureza. De fato, seus métodos de raciocínio e as suas categorias levam necessariamente ao triunfo da tecnologia moderna: a desintegração do átomo. Ninguém é visto como uma finalidade; todos são meras ferramentas. A sua mente é a da sociedade de classes, em sua forma otimizada, sem quaisquer ornamentos. O seu domínio resolutivo [*purposeful rule*] faria da humanidade uma massa de ferramentas sem qualquer propósito [*without any purpose*].

Os líderes trabalhistas se tornaram um grupo ganancioso entre outros. As condições sob as quais eles trabalham são mais difíceis. Para eles, não é tão fácil como para os líderes dos grandes trustes capitalistas manter os seus atos fora da discussão por uma opinião pública que, em última análise, é controlada pelos empresários.

27 Cf. Adorno, T. W. (1941). Veblen's Attack on Culture. *Studies on Philosophy and Social Science*, 1, 397-399. [N.A.]

As grandes massas de membros com que os magnatas do trabalho têm de lidar, bem como certos padrões basicamente democráticos inerentes a todas as organizações trabalhistas não fascistas não permitem o recurso às mesmas técnicas conspiratórias que têm sido empregadas com tanto sucesso pelos grandes negócios em todas as suas empreitadas nacionais e internacionais. É por isso que a burocracia trabalhista tenta evitar reuniões de seus associados tanto quanto possível. Toda minoria dirigente necessita do sigilo como condição para a sua perpetuação. No entanto, apesar de todas estas diferenças essenciais, a similaridade entre as totalidades organizadas do Trabalho e outros monopólios não deve ser subestimada.

Cada um dos grupos capitalistas, profissionais e trabalhistas exerce uma função específica no processo social e cada qual usa tal função para obter o maior quinhão possível de poder sobre homens, bens e serviços. Ao longo da história, foram empregados diversos métodos nesta disputa: concorrência, trapagens, roubos e guerras. Esta disputa, que, como assinalamos de início, caracteriza a configuração de cada classe dominante tão definitivamente quanto o seu papel na produção, tornou-se um traço dos grupos trabalhistas da atualidade. [passagem ilegível] Os líderes trabalhistas não podem atingir quaisquer resultados sem obterem, ao menos temporariamente, algumas vantagens para os trabalhadores. Mas o seu poder social e econômico, posição e renda (todos eles esmagadoramente superiores ao poder, posição e renda do trabalhador individual) dependem da manutenção do capitalismo. Este fato econômico é verdadeiro, a despeito dos grandes serviços que eles possam prestar às suas respectivas associações. Também as atividades do empresário muito frequentemente tiveram um efeito positivo sobre a renda do trabalho [*labor*]; maiores rendas para os empresários não estão mais em oposição aos interesses do trabalho do que as altas rendas dos líderes trabalhistas. Mas há agora um novo tipo de solidariedade entre antigas e novas elites; a história social durante as últimas décadas estreitou a cooperação entre elas. A atitude dos grandes sindicatos trabalhistas em relação ao Estado nas últimas décadas foi similar àquela das grandes organizações capitalistas. Eles se preocupavam sobretudo em evitar que o Governo se intrometesse nos seus assuntos. “Nenhuma interferência em nossos negócios privados” era a sua doutrina.²⁸ [Este era a perspectiva *Herr im Hause*]. Nesse meio tempo, o crescente

28 Veja-se, por exemplo, o depoimento Gompers no Lockwood Committee. [N.A.]. Samuel Gompers foi presidente da *American Federation of Labor*, uma espécie de central sindical, de 1886 a 1924, sendo acusado de conivência com a infiltração da máfia nas organizações trabalhistas. O Lockwood Committee, encarregado de investigar tal vínculo nos sindicatos de construção em 1922, foi constituído com a autorização da legislatura estadual. Em seu depoimento, Gompers insistiu que estava em ação um esforço dos empregadores para desacreditar os sindicatos e colocá-los sob o controle estatal. Cf. Jacobs, J. (2006). *Mobsters, Unions, and Feds. The Mafia and the American Labor Movement*. New York: New York University Press, pp.77-79. Como observa James Schmidt, a atitude de Gompers é interpretada por Horkheimer como uma intenção de evitar escrutínio público e interferência sobre as suas atividades, o que ao mesmo tempo explicita a sua diferença em relação aos líderes dos grandes monopólios, que conseguem controlar melhor a opinião

poder econômico dos monopólios [incluindo o trabalho]²⁹ fez com que um acordo entre os seus líderes, assim como um acordo com o governo central, fosse imperativo para os líderes trabalhistas e importante para o governo. A integração de elementos corporativos na administração progrediu durante a guerra. A sociedade se torna um processo planejado e regulado, não em relação a grandes eventos (que ainda dependem das forças cegas decorrentes da disputa entre as classes e entre os diversos grupos dirigentes), mas no que diz respeito à vida do indivíduo; não no sentido de autoadministração (as decisões são tomadas por meio de arranjos e concessões entre os notáveis, cujos interesses não correspondem àqueles do restante da sociedade), mas tendo em vista um desempenho otimizado do aparato material e humano de produção.

É possível que, tendo os grupos capitalistas mais fortes obtido o controle direto do Estado, a burocracia trabalhista seja abolida, assim como a burocracia governamental, e que sejam substituídas por mandatários mais confiáveis dos grandes negócios. Embora isto pudesse ser alcançado sem uma mudança formal dos princípios constitucionais, representaria um desenvolvimento similar ao que ocorreu na Alemanha. Também é possível que o trabalho, em sua estrutura atual, obtenha uma porção ainda mais robusta da configuração futura. Em ambos os casos, as condições materiais do trabalho podem melhorar temporariamente nos Estados dominantes no futuro, às custas das nações derrotadas e subordinadas. Mas, ao mesmo tempo, irá se aprofundar o fosso entre a importância de um membro em particular e dos funcionários proeminentes, se tornará mais pronunciada a impotência do indivíduo humano e aumentará a diferença de salários de acordo com sexo, idade e grupos industriais e de raça.³⁰ Isso promoverá o triunfo da racionalidade particularista na interioridade dos trabalhadores e os levará à completa desilusão. Eles se ajustarão ainda mais completamente ao sistema e, ao mesmo tempo, se tornarão mais obstinados contra as suas exigências rigorosas. Concomitante a todos os mecanismos de economia de trabalho dos quais os trabalhadores desfrutaram habilmente, há um descontentamento pessoal crescente e uma atitude econômica em relação a qualquer dispêndio de força de trabalho. Ninguém quer ser um otário. É verdade que o processo tecnológico não tornou os trabalhadores revolucionários, mas refratários,

pública. Esta análise de Horkheimer ressoa estudos publicados na revista do Instituto de Pesquisa Social (cf. Schmidt, J. (2016). “Racket”, “Monopoly” and the Dialectic of Enlightenment. *nonsite.org*. Recuperado de: <http://nonsite.org/the-tank/max-horkheimer-and-the-sociology-of-class-relations> [acesso: 22.07.2020]). [N.T.]

29 As passagens em colchetes nos dois últimos períodos foram marcadas para exclusão. [N.T.]

30 Em outra versão do texto, o parágrafo termina desta forma: “este duplo processo vai promover uma integração mais completa da classe trabalhadora na sociedade moderna, bem como uma unificação da psicologia no sentido do triunfo de uma racionalidade particularista por trás do tênue véu dos *slogans* coletivistas. Isso significa a desilusão das massas e uma ameaça crescente ao sistema de classes. Por outro lado, a concentração de poder dos grupos dominantes, com as suas técnicas de defesa centralizadas, tornará qualquer mudança mais difícil”. [N.T.]

insubordinados, difíceis de manejar. Ao passo que anteriormente a classe dominante podia empregar ideologias abrangentes, que eram suficientemente boas para toda a população, o monopolismo precisou desenvolver uma ciência de Gestão de Pessoas. Hoje, as grandes plantas [industriais] mantêm especialistas que atendem aos problemas pessoais do trabalhador individual. Eles adaptam as técnicas mais engenhosas, como estações de férias [*resort places*], alguma psicanálise simplificada e sinfonias de Tchaikovsky no autofalante [durante as horas de trabalho].³¹ Tudo isso acompanha um terror incessante contra qualquer um que se oponha seriamente ao sistema vigente. Os trabalhadores se tornam um fator cada vez mais inquietante dentro da configuração do monopolismo como um todo, devido justamente à sua assimilação aos seus padrões materiais e culturais. [Eles ameaçam adquirir o que esta época destrói, isto é, a individualidade. Por isso, o próprio capitalismo tende a promover padrões sociais pseudocoletivistas e formas fascistas de governo].³²

A abolição gradual do mercado como um regulador da produção é um sintoma da influência declinante de qualquer coisa externa aos grupos decisivos.³³ É verdade que as necessidades que se faziam sentir de modo altamente distorcido, anônimo e irracional no sistema de mercado podem agora ser determinadas por estatísticas e

31 A última passagem entre colchetes reproduz um trecho marcado para exclusão. [N.T.]

32 A passagem entre colchetes acima foi escrita à mão, em substituição à seguinte passagem: “Ao mesmo tempo, a concentração de poder dos grupos dominantes, com as suas técnicas de defesa centralizadas, tornará qualquer mudança mais difícil”. [N.T.]

33 Um símbolo do fim do liberalismo e de que o indivíduo está em extinção é a proibição quase universal da propriedade privada do ouro. As diversas leis que resultaram na abolição deste direito ratificaram o veredito contra a existência do sujeito econômico independente. Elas colocam os pingos nos “is” de todas as tendências e medidas que abolem o mundo liberal. A propriedade privada do ouro significava para o [seu] proprietário uma certa proteção contra as oscilações da economia. Mesmo a propriedade modesta [de ouro] garantia, dentro de certos limites, uma vida não inteiramente absorvida pela participação no processo econômico. A relativa estabilidade do valor daquela mercadoria em particular dotava o seu proprietário de uma força de resistência contra a sua completa integração ao mecanismo social. Esta resistência se expressava em um certo grau de autonomia, pela qual a cultura burguesa se caracterizava. A posição mais ou menos independente do pequeno proprietário, centrada neste direito de trocar os seus bens e o seu dinheiro por ouro, se manifestou em sua própria mentalidade, assim como na literatura e na arte. Em certa medida, a cultura obedecia às suas próprias leis, e continha uma crítica não apenas de pontos específicos e concretos da realidade, mas também de sua estrutura básica. O ouro, quando ao alcance de qualquer sujeito econômico, tornava o indivíduo burguês de certa forma o sucessor do aristocrata. O burguês podia proporcionar segurança para si e garantir razoavelmente que, mesmo após a sua morte, os seus dependentes não teriam de se submeter totalmente à sociedade. Esta liberdade, por um lado, excluiu as massas, mas, por outro, criou formas culturais que se opunham a esta mesma exclusividade. Hoje, ninguém espera encontrar um abrigo para levar uma vida independente. É preciso se render completamente, não à solidariedade humana, mas ao processo social do monopólio. Não há áreas de parada nas vias de circulação da sociedade. Todos devem se manter em movimento. O monopolismo não tolera o pedinte. Mas o pedinte, que o Rentista sempre quis ver removido das ruas, o leva consigo para o reino dos derrotados. A isenção do trabalho, a “privacidade”, voluntária ou não, davam testemunho da existência de uma ordem não totalitária. A propriedade privada do ouro era o signo do domínio burguês. A sua transferência para o Estado é o signo do monopólio. Não é de admirar que o fascismo inaugurou as suas proposições econômicas com a sugestão de criar “*Schwundgeld*”, ou seja, dinheiro feito de um material que se deteriora após um certo tempo. [N.A.]

satisfeitas ou rejeitadas de acordo com a política [*policy*] dos governantes. Mas se esta nova racionalidade está em certo sentido mais próxima da ideia de razão do que estava o sistema de mercado, ela está, de outra maneira, mais distante dela. As negociações entre os dominantes e dominados eram na verdade determinadas não pelo mercado, mas pela distribuição desigual de poder expressa na propriedade dos meios de produção; ainda assim, a transformação das relações humanas em mecanismos econômicos objetivos conferia ao indivíduo, ao menos em princípio, certa independência. A dominação era humanizada pelas esferas desumanizadas, ou seja, intermediárias. Atualmente, a expressão das necessidades humanas já não é distorcida pelos indicadores econômicos duvidosos do mercado, mas por sua moldagem consciente em um sistema gigantesco de cirurgia sociopsicológica. A miséria dos concorrentes malsucedidos e dos grupos atrasados já não pode ser atribuída a processos anônimos que permitiam uma distinção deles como sujeitos econômicos e seres humanos. A queda de oponentes vencidos, competidores ou inteiros estratos sociais, minorias ou nações, é decidida pelas elites. Aqueles que deverão sofrer são selecionados e chamados pelo nome. No entanto, as políticas insidiosas dos líderes econômicos hoje são tão privadas e particularistas [quanto antes] e, por isso, talvez ainda mais cegas em relação às reais necessidades da sociedade do que as tendências automáticas que outrora determinavam o mercado. Ainda é a irracionalidade que molda o destino dos seres humanos. Isso não significa que a razão não seja conservada por nenhum indivíduo ou grupo. Há mais pessoas que têm uma percepção real da situação econômica e de suas potencialidades atualmente do que em qualquer outro período. As suas chances parecem ter melhorado com o progresso dos métodos de produção, comunicação e planejamento e com a decomposição de toda sorte de superstição. Na verdade, as possibilidades do pensamento se deterioraram devido ao aperfeiçoamento dos métodos de dominação, à extinção do pensamento teórico e aos novos e mais fortes tabus resultantes da filosofia pseudoesclarecida do pragmatismo, que expressa o abandono do pensamento não integrado.

Sob o monopolismo e o totalitarismo, torna-se flagrante a natureza perene da dominação, o seu caráter parasitário. Cada classe dominante sempre foi monopolista na medida em que se isolou da esmagadora maioria dos indivíduos. A sua estrutura tem sido aquela de *rackets* concorrentes.³⁴ Até mesmo as funções socialmente úteis desempenhadas pela classe dominante foram convertidas em armas contra a população subalterna e contra os grupos concorrentes de sua própria classe. O padrão-*racket*, que tem sido típico do comportamento dos [grupos] dominantes em

34 Esta é a primeira aparição neste texto da expressão *rackets*. Como detalhado na Apresentação que precede esta tradução, o termo não foi traduzido por advir de uma expressão coloquial estadunidense e para evidenciar o seu desenvolvimento, de uma referência a organizações criminosas para acusações dos representantes do empresariado contra as organizações sindicais e, por fim, a sua ressignificação e amplificação por Horkheimer. [N.T.]

relação aos dominados, é agora representativo de todas as relações humanas, até mesmo aquelas no interior do Trabalho.³⁵ É óbvia a similaridade entre as entidades históricas mais respeitáveis, a exemplo das hierarquias da Idade Média, e os *rackets* modernos. O conceito de *racket* faz referência tanto a grandes como a pequenas unidades; todas lutam pelo maior quinhão possível da mais-valia. A esse respeito, os corpos capitalistas mais desenvolvidos se assemelham aos pequenos grupos de pressão, que trabalham dentro ou fora dos limites da lei, entre os estratos mais miseráveis da população. Deve-se enfatizar o fato de que o papel de um grupo na produção, embora determine em grande medida a sua fatia de consumo, tem sido uma boa posição estratégica na sociedade de classes para obter o máximo possível de bens e serviços na esfera da distribuição. Esse é o caso especialmente nos períodos em que se tornou obsoleto o modo de produção ao qual os seus líderes se agarram tão tenazmente. Eles empregam o seu aparato produtivo como assaltantes usam as suas armas. Aquilo que o pequeno *racket* ilegal tem sido para o ramo particular de negócios que “protegia” e espoliava, a classe, que constitui o total dos seus sub-*rackets*, tem sido para a sociedade como um todo. Pode ser que não haja um raciocínio consciente sobre tais implicações no atual emprego coloquial da expressão *racket* como algo equivalente a qualquer emprego lucrativo. Mas, objetivamente, tal uso do termo expressa a ideia de que na sociedade atual toda atividade, seja ela qual for, não tem como conteúdo e meta qualquer interesse a não ser a aquisição da maior parcela possível da mais-valia circulante. A tentativa de monopolizar uma função econômica não está voltada à produção nem à satisfação das necessidades. O rótulo de “improdutividade”, empregado contra diversos tipos de atividades e até mesmo contra grupos inteiros, acrescido ao medo constante de que qualquer coisa que se faça possa ser inútil, parece se originar³⁶ de um medo inconsciente de que toda a atividade frenética desta sociedade pragmática seja trabalho de Sísifo. A indústria suplanta a sua própria consciência e a percepção da sociedade de que a produção é

35 Em uma das versões, do começo deste parágrafo até este ponto, temos a seguinte passagem datilografada: “Todas as tendências mencionadas nas páginas anteriores precisam ser levadas em consideração quando for esboçada uma teoria das relações de classe ao nível da nossa experiência presente. O conceito de *racket* serve apenas para diferenciar e concretizar a ideia da classe dominante; não se destina de modo algum a substituí-la. No entanto, pode ajudar a superar a noção abstrata de classe, por ter desempenhado um papel em teorizações mais antigas. Também pode conduzir ao reconhecimento de que o padrão da relação de classe é típico não somente das relações dos grandes grupos da sociedade, mas que a partir dali penetra todas as relações humanas, até mesmo aquelas no interior do proletariado. Na atual fase do capitalismo, tornaram-se transparentes muitas estruturas precedentes da sociedade de classes que até agora foram descritas e explicadas de modo incompleto”. [N.T.]

36 Daqui até o fim deste período, em outra versão, o autor escreveu (à mão) que estes fenômenos parecem se originar: “de que se percebe, em seu pensamento íntimo que, apesar de todas as tremendas realizações da sociedade, o seu padrão material e mental não é a solidariedade como ao exemplo do grupo formado por uma mãe e uma criança na natureza, mas o *racket*, e que a cada dia que passa se alarga mais o fosso entre a realidade e todas as ideologias que a civilização pretende serem seus fundamentos” [N.T.]

uma mera fortaleza na luta pela pilhagem ao adotar a produção como uma espécie de credo religioso, ao promover ideias tecnocráticas e rotular como “improdutivos” outros grupos que sequer têm acesso aos grandes bastiões industriais. Este é um mecanismo similar àquele produzido pelos *rackets* terroristas na Europa dos séculos XVI e XVII, que assassinaram centenas de milhares de desafortunados e dizimaram a população feminina de países inteiros devido ao seu suposto coito com Satanás. Estes *rackets* torturadores, assassinos e predatórios exaltaram de modo ainda mais fervoroso o Deus crucificado, torturado, assassinado e roubado e adoraram ainda mais devotamente a Virgem pela concepção através do Espírito Santo. Hoje os “*rackets*” propagam a produtividade e o espírito comum, perseguem como *racket* toda pessoa ou grupo que se recuse a se unir a eles e denunciam como destrutiva toda empreitada que tenta pôr fim à destruição. Aqueles que conseguem promover a repressão através de um oceano de palavras faladas e escritas vigiam zelosamente para que nenhuma sentença “desconexa” seja ouvida.

Uma verdadeira sociologia do *racket* como o elemento vivo da classe dominante na história poderia servir tanto a um propósito político como científico. Poderia ajudar a elucidar a meta da prática política: uma sociedade cujo padrão é diferente daquele dos *rackets*, uma sociedade sem *rackets*. Poderia servir para definir a ideia de Democracia que ainda tem uma existência subterrânea nas mentes dos indivíduos. Hoje, os *rackets* adaptaram esta ideia às suas práticas econômicas e políticas. Elas sorratamente formalizaram conceitos políticos e assim transformaram em paladinas da Democracia cliques políticas especializadas que dominam grupos e Estados inteiros. Por outro lado, estigmatizam teóricos humanistas como defensores da ditadura, por haverem tentado promover e praticar, não importa quão inadequadamente, conteúdos democráticos. Apesar de tudo isso, o sentido da Democracia, profundamente ligado ao da verdade, não é esquecido. Ele precisa ser expresso contra um mundo que é mais repressivo e hostil do que nunca e contra as táticas mais astuciosas da estupidez. Cientificamente, a sociologia do *racket* poderia produzir uma filosofia da história mais adequada. Além disso, poderia esclarecer melhor diversas questões do campo das humanidades e até mesmo problemas tão remotos e controversos como os ritos de iniciação e os *rackets* patriarcais dos feiticeiros em tribos primitivas. É como se o “rompimento [*breaking*]”³⁷ de jovens de sexo masculino na ocasião de sua entrada em tais tribos representasse a aceitação não tanto na comunidade como tal, mas em uma totalidade social particularista. Observações muito semelhantes podem

37 Em “Die Rackets und der Geist” (1939-1942), Horkheimer desenvolve melhor esta análise sobre a iniciação nos *rackets* e fala em um rompimento da própria personalidade do indivíduo como garantia de confiabilidade futura, sobre a necessidade de renúncia a todo o seu poder e ao seu passado. Em suma, afirma que o *racket* demanda um pacto social sem reservas [*rückhaltlosen Gesellschaftsvertrag*] e o compara a um Leviatã. Cf. Horkheimer, M. (1985-). “Die Rackets und der Geist”. In: Noerr, G. S. und Schmidt, A. (Hrsg.). *Gesammelte Schriften*, Band 12. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, pp.287-291. [N.T.]

ser feitas sobre a relação de adultos e crianças durante a Idade de Média e até o começo do século XIX. Os adultos se comportavam como uma totalidade em relação às crianças. O *racket* foi também o padrão da organização de homens em relação às mulheres. O conceito moderno serve para descrever as relações sociais passadas. “A anatomia do homem é a chave para a anatomia do macaco” [*The anatomy of man is the key to the anatomy of the monkey*].³⁸

38 Citação de Marx retirada dos “Esboços da crítica da economia política”, escritos em 1857 e recém publicados (1941) quando este texto foi redigido. A citação contém um pequeno erro: o autor trocou “uma chave” por “a chave”. A seguir, é reproduzida a passagem do texto marxiano em que consta essa referência: “A sociedade burguesa é a mais desenvolvida e diversificada organização histórica da produção. Por essa razão, as categorias que expressam suas relações e a compreensão de sua estrutura permitem simultaneamente compreender a organização e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, com cujos escombros e elementos edificou-se, parte dos quais ainda carrega consigo como resíduos não superados, parte [que] nela se desenvolvem de meros indícios em significações plenas etc. A anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco [*Die Anatomie des Menschen ist ein Schlüssel zur Anatomie des Affen*]. Por outro lado, os indícios de formas superiores nas espécies animais inferiores só podem ser compreendidos quando a própria forma superior já é conhecida. Do mesmo modo, a economia burguesa fornece a chave da economia antiga etc. Mas de modo algum à moda dos economistas, que apagam todas as diferenças históricas e veem a sociedade burguesa em todas as formas de sociedade. Pode-se compreender o tributo, a dízima etc. quando se conhece a renda da terra. Porém, não se deve identificá-los. Como, ademais, a própria sociedade burguesa é só uma forma antagonista do desenvolvimento, nela são encontradas com frequência relações de formas precedentes inteiramente atrofiadas ou mesmo dissimuladas. Por exemplo, a propriedade comunal. Por conseguinte, se é verdade que as categorias da economia burguesa têm uma verdade para todas as outras formas de sociedade, isso deve ser tomado *cum grano salis*. Elas podem conter tais categorias de modo desenvolvido, atrofiado, caricato etc., mas sempre com diferença essencial. O assim chamado desenvolvimento histórico se baseia sobretudo no fato de que a última forma considera as formas precedentes como etapas até si mesma, e as concebe sempre unilateralmente, uma vez que raramente critica a si mesma, do que é capaz apenas em condições muito determinadas - e aqui naturalmente não se trata daqueles períodos históricos que parecem a si mesmos como épocas de decadência” (Marx, K. (2011). *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario Duayer, Nélio Schneider, com colaboração de Alice Helga Werner e Rudiger Hoffman. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, p.84).

ENTREVISTA

Interregno estadunidense¹

Entrevista de Nancy Fraser a Alessandra Spano

Introdução

Professora de Ciências Sociais e Política da *New School University*, de Nova Iorque, Nancy Fraser é autora de, entre outros, *O velho está morrendo e o novo não pode nascer* (2020) e coautora de *Capitalismo em debate: uma conversa na teoria crítica* (2020). Nesta entrevista, Fraser analisa a crise geral da ordem social à luz da pandemia do Covid-19, discutindo a crise do cuidado e os protestos antirracistas contra a violência policial, mobilizados sob o slogan *Black Lives Matter*. Também é abordada a eleição de Joe Biden e a permanência do interregno devido à perda de hegemonia do neoliberalismo progressista.

Alessandra Spano: *Quais tendências você vê surgindo das crises social, sanitária e econômica produzidas pelo Covid-19? O que as reconstruções pós-pandemia podem nos dizer sobre a “crise do cuidado”²?*

Nancy Fraser: Tanto a pandemia quanto a resposta a ela representam a irracionalidade e a destrutividade do capitalismo. A crise do cuidado já estava evidente antes da epidemia do Covid, mas foi bastante exacerbada por ela. A condição pré-existente, por assim dizer, era o capitalismo financeirizado - a forma especialmente

1 Este texto é a tradução de uma versão inglesa da entrevista concedida por Nancy Fraser a Alessandra Spano, para *New Left Review*. O texto original “American Interregnum” foi publicado na *New Left Review - Sidecar* no dia 09 Abr. 2021, no sítio oficial da revista: <<https://newleftreview.org/sidecar/posts/american-interregnum>>. A entrevista foi traduzida ao português por Nicole Herscovici, mestranda em Ciência Política na Universidade de São Paulo e bolsista CAPES. E-mail: nicole.herscovici@usp.br.

2 A crise do cuidado conceitualizada por Fraser é consequência, simultaneamente, da redução da responsabilidade do Estado no âmbito da reprodução social, assim como da menor capacidade das trabalhadoras de realizar essas atividades. Para mais, ver Fraser (2016). (N. T.)

predatória que tem dominado os últimos quarenta anos, progressivamente erodindo nossa infraestrutura de assistência pública pelo desinvestimento, em nome da “austeridade”. Na verdade, toda forma de sociedade capitalista funciona permitindo que as empresas peguem carona no trabalho de cuidado não pago. Ao subordinar a geração de pessoas à geração de lucros, ela abriga uma tendência embutida para a crise da reprodução social.

Mas o mesmo é válido para a atual crise ecológica, que reflete a profunda dinâmica estrutural que estimula o capital a parasitar a natureza, sem se preocupar com sua recuperação ou reconstituição, desestabilizando periodicamente ecossistemas e as comunidades por eles sustentadas. O mesmo pode ser dito sobre nossa atual crise política, que reflete o severo enfraquecimento dos poderes públicos causado pelas megacorporações, instituições financeiras, revoltas fiscais por parte dos ricos, resultando na paralisia e no subinvestimento em infraestrutura essencial. Apesar de agravado pela neoliberalização, isso expressa a tendência à crise política que é imbricada a qualquer forma de sociedade capitalista. A crise do cuidado está inextricavelmente entrelaçada com outras disfunções - ecológica, política, étnico-racial - que se somam a uma crise geral da ordem social.

Os efeitos da Covid nos humanos seriam horríveis sob quaisquer condições. Mas foram exacerbados pelo fato de o capital ter canibalizado o poder público neste período - as capacidades coletivas que poderiam ter sido usadas para mitigar os efeitos da pandemia. Como resultado, a reação necessária foi atravancada em muitos países, incluindo os EUA, em decorrência de décadas de desinvestimento em infraestrutura essencial da saúde pública. Há uma tendência nos EUA de culpar o Trump. Mas isso é um erro. O desinvestimento já ocorre há décadas.

AS: O governo Clinton nos anos 1990 deu os primeiros passos nessa direção.

NF: Sim, uma série de governos - do Partido Democrata, mas também do Partido Republicano - promoveram o desinvestimento da infraestrutura essencial de saúde pública. Eles reduziram os estoques de equipamentos essenciais como os EPIs, ventiladores, máscaras de proteção, esgotaram capacidades vitais - rastreamento de contatos, armazenamento e distribuição de vacinas - e subfinanciaram instituições fundamentais, como centros de pesquisa, hospitais públicos, unidades de UTI, agências governamentais de saúde. Os cientistas estavam alertando sobre a probabilidade de outra epidemia viral, mas ninguém escutou. Então, quando o Covid chegou, os Estados Unidos estavam completamente despreparados. Não tínhamos praticamente nenhum rastreamento de contato - e ainda não temos, depois de mais de um ano [de pandemia]. As autoridades de saúde pública simplesmente não tinham capacidade de se organizar e ainda não conseguiram desenvolvê-la.

O colapso da rede de seguridade social já enfraquecida jogou todos os fardos de volta às famílias e comunidades - e especialmente às mulheres, que ainda fazem a maior parte do trabalho de cuidado³ (*carework*) não remunerado. Sob o *lockdown*, as creches e escolas de repente foram transferidas para dentro das casas das pessoas, fazendo com que as mulheres assumissem esse fardo, além de outras responsabilidades - e o fizessem em pequenos espaços domésticos, incapazes de suportar tamanha carga. Muitas mulheres acabaram se demitindo de seus empregos para poderem cuidar de seus filhos e outros parentes; muitas outras foram demitidas. Um terceiro grupo de mulheres, sortudas o suficiente para manterem seus empregos e trabalharem remotamente de casa enquanto também realizavam o trabalho de cuidado, inclusive para crianças que não ficavam confinadas em casa, tiveram que levar o *multi-tasking* para novos patamares de loucura. Um quarto grupo, “trabalhadoras essenciais”, enfrenta o risco de infecção diariamente na linha de frente, temerosas de trazer o vírus para casa, para suas famílias, enquanto fazem o que precisava ser feito, muitas vezes por um salário muito baixo, para que outros, mais privilegiados, possam acessar os bens e serviços que precisam para se isolar em casa. Quais mulheres se enquadraram em qual grupo tem tudo a ver com classe e raça. É como se alguém tivesse injetado contraste no sistema circulatório do capitalismo, iluminando todas suas falhas constitutivas.

AS: Nos Estados Unidos, a deflagração do Covid foi seguida por uma impressionante onda de protestos, em sua maioria liderados por jovens negros, contra a violência policial racista. O slogan Black Lives Matter⁴ (Vidas Negras Importam) assumiu um significado diferente durante a pandemia?

NF: Essa é uma pergunta importante. Por que o ressurgimento da atividade militante antirracista nos Estados Unidos coincidiu com a pandemia do Covid? O assassinato de pessoas negras⁵ pela polícia vem acontecendo há muito tempo, assim como as lutas contra ele. Então por que os protestos se tornaram tão grandes e contínuos naquele exato momento, em meio a uma terrível crise sanitária? Alguns têm sugerido que os meses de *lockdown* criaram uma intensa pressão psicológica, que encontrou uma mais necessária válvula de escape nas ruas. Mas eu acho que há razões mais profundas,

3 O conceito de *carework* diz respeito mais amplamente ao trabalho de reprodução social, abrangendo não apenas o cuidado de crianças, parentes debilitados e idosos, como também da manutenção de laços sociais em geral. Para mais, ver Fraser (2020c). (N. T.)

4 Optou-se por manter ao longo do texto o nome original do movimento, já que o slogan traduzido, a saber, Vidas Negras Importam, foi apropriado por campanhas em redes sociais no Brasil que não são equivalentes ao movimento estadunidense. (N. T.)

5 Fraser usa o termo *people of color*, que traduzimos em outros trechos da entrevista para pessoas não-brancas. Contudo, nesse caso optamos por traduzir para “pessoas negras” tendo em vista o contexto dos protestos mobilizados sob o slogan *Black Lives Matter*. (N. T.)

que provocaram grandes oportunidades de *insights* políticos. A compreensão de que essas duas aparentemente distintas expressões do racismo estrutural - a desigual vulnerabilidade à morte pelo vírus e à morte pela violência policial - estavam, na verdade, associadas, de que ambas estavam enraizadas no mesmo sistema social.

Quando os protestos eclodiram em maio de 2020, já estava nítido que os estadunidenses não-brancos, e negros em particular, estavam desproporcionalmente contraindo e morrendo de Covid. Eles receberam pior assistência médica e apresentavam uma taxa mais alta de comorbidades, ligadas à pobreza e discriminação e associadas a casos mais graves de Covid - asma, obesidade, estresse, pressão alta. Eles enfrentaram maiores riscos de exposição, graças aos empregos de linha de frente que não podiam ser realizados remotamente e às condições de moradia sobrelotada. Tudo isso tem sido amplamente divulgado na mídia. E ressoado na sociedade, conferindo um novo significado a *Black Lives Matter*.

O slogan circula desde 2014, quando o assassinato de Michael Brown pela polícia de Ferguson, Missouri, desencadeou o movimento em defesa das vidas negras (*Movement for Black Lives*). Desde então, houve muita organização, incluindo grupos de conscientização e de leitura, formando uma nova geração de combativos ativistas antirracistas, em especial de jovens não-brancos. Esse era o contexto, a atmosfera na qual as notícias do impacto racializado do Covid foram recebidas e processadas. Para além disso, veio o assassinato de George Floyd pela polícia de Minneapolis, em Minnesota, registrado para o mundo todo ver naquele vídeo enfurecedor e desolador. E assim a faísca foi acesa. Em outras palavras, o momento (*timing*) não foi coincidência.

A convergência da pandemia e dos protestos contra a violência policial expressou uma expansão, um aprofundamento do *Black Lives Matter*. Um primeiro nível de significado era o de que, se vidas negras realmente importassem para o sistema criminal de “justiça”, então as múltiplas formas de violência racializada em seu interior não existiriam. Quando a pandemia chegou, também passou a significar: vidas negras não deveriam ser desproporcionalmente perdidas e encurtadas por essa mistura letal de exposição à infecção e problemas de saúde pré-existentes - apontando também para condições estruturais subjacentes.

O impacto eleitoral do *Black Lives Matter* foi extremamente positivo, mais obviamente no estado da Geórgia, que virou de profundo vermelho para azul,⁶ dando seus votos eleitorais ao Biden e trocando duas cadeiras do Senado, dando uma a um

6 Desde as eleições à presidência dos EUA de 2000, a cor vermelha é utilizada para referir-se ao eleitores ou estados que predominantemente votam no Partido Republicano e a azul para os eleitores ou estados que majoritariamente votam no Partido Democrata. Esse padrão foi estabelecido pelas mídias estadunidenses, mas as razões dessas cores em específico não são conhecidas. Para mais, ver Bump (2016) e Enda (2012). (N. T.)

afro-americano e outra a um judeu (o que é uma grande novidade no Sul profundo⁷) - e, portanto, entregando aos democratas o controle do Senado. As dinâmicas em ação aqui incluíram a repulsa suburbana branca contra Trump, assim como a participação maciça das pessoas negras. Participação esta sem dúvidas galvanizada pelo *Black Lives Matter*, mas também preparada por anos de militância voltada à promoção do comparecimento às urnas⁸ naquele estado - o resultado do trabalho duro e contínuo de ativistas de base, como Stacey Abrams.

AS: *A derrota de Trump na eleição foi considerada uma vitória, mas não parece que o mesmo entusiasmo foi suscitado pela vitória de Biden. Como você lê o resultado das eleições americanas? O “neoliberalismo progressista” ganhou definitivamente contra o populismo reacionário do bloco de Trump e contra o populismo progressista de Sanders?*

NF: Nós continuamos, para usar os termos de Gramsci, em um interregno em que o velho está morrendo, mas o novo não tem como nascer. Em uma situação como essa, você tende a ter uma série de oscilações políticas, oscilações de vaivém entre alternativas esgotadas e que não são capazes de ter êxito. No momento, contudo, ainda não voltamos do Trumpismo para o “neoliberalismo progressista” em sua plenitude, personificado pelos governos Clinton e Obama. Isso ainda pode ocorrer, é claro, mas, por enquanto, o movimento do pêndulo de volta ao centro está sendo controlado pela fortalecida ala à esquerda do Partido Democrata. A derrota de Trump foi garantida por uma aliança entre o grupo de centro neoliberal do *establishment*,⁹ a saber, a ala Clinton-Obama, e sua oposição populista de esquerda, representada pela ala Sanders-Warren-Alexandria Ocasio-Cortez (AOC).

É verdade que os centristas haviam arquitetado a expulsão brutal de Sanders do processo das primárias, apesar - ou por causa - de sua boa performance, a fim de abrir caminho para que o então cambaleante Biden se tornasse o candidato do Partido. Mas, diferentemente de 2016, as duas alas se coalesceram¹⁰ para as eleições

7 No original, *deep South* refere-se não apenas à localização geográfica dos estados, mas ao compartilhamento de uma herança cultural, especialmente enraizada no seu histórico escravista e de segregação racial. (N. T.)

8 As campanhas do tipo *Get out the vote*, de comparecimento às urnas, são relevantes devido ao fato de nos EUA o voto ser facultativo. (N. T.)

9 *Establishment* aqui tem o sentido não apenas de ala dominante do Partido Democrata, mas de ser o grupo representante da ordem neoliberal estabelecida, isto é, aquele relacionado às grandes corporações, a *Wall Street*, etc. (N. T.)

10 Optou-se por traduzir literalmente o termo *coalescer*, apesar de pouco utilizado no português, para reforçar o sentido das concessões que caracterizam essa aliança entre as diferentes alas. Como Fraser argumenta, a ala Sanders cedeu ao apoiar Biden no período eleitoral e, em troca, a ala Biden cedeu em pontos centrais de sua agenda política. Neste sentido, não se trata apenas de um apoio ou uma aliança eleitoral. (N. T.)

gerais. A facção de Sanders deu apoio irrestrito a Biden contra Trump e, em troca, ganhou voz na formulação da agenda política.

O resultado é que os populistas progressistas e os neoliberais progressistas estão agora em uma coalizão. Os populistas são o elo mais fraco nessa aliança e não estão representados no gabinete de Biden. Não obstante, sua influência aumentou. Sanders agora lidera o poderoso Comitê de Orçamento do Senado e é frequentemente entrevistado nos canais nacionais de TV, o que é uma novidade - ele nunca foi tratado como um porta-voz ou comentarista central. Também “O Esquadrão”, o grupo da AOC no Congresso, dobrou seus números, vencendo algumas disputas parlamentares importantes nas eleições de 2020.

E na política interna, os centristas moveram-se para a esquerda. Os democratas em ambas as casas votaram unanimemente a favor do projeto de lei apresentado por Biden para alívio econômico devido aos impactos do Covid-19, no valor de US\$ 1,9 trilhão, que contém vários itens na lista de desejos do populismo progressista. Esse pacote reflete claramente a força e a influência da ala Sanders. Ainda assim, teve o apoio dos consultores econômicos de Biden, que, embora certamente não sejam “de esquerda”, representaram pelo menos uma ruptura parcial com os ex-alunos¹¹ do Goldman-Sachs que dirigiram o Departamento do Tesouro por décadas e nos trouxeram a financeirização. Liderada por Janet Yellen, a orientação da nova equipe é neo ou quase keynesiana; embora ainda comprometidos com o “livre comércio”, eles renunciaram, pelo menos temporariamente, à lógica de austeridade e priorizaram o pleno emprego em vez da inflação baixa.

O atual estado do governo Biden representa a formação de uma conciliação.¹² Sua política de (re)distribuição mescla alguns elementos reativados do pensamento do *New Deal* com o lado do livre comércio da economia política neoliberal, ao passo que sua política de reconhecimento inclui elementos meritocráticos e igualitários. Existem muitas tensões embutidas aqui, e elas estão fadadas a explodir mais cedo ou mais tarde. Resta saber quando e de que forma - e também se elas podem ser resolvidas e em que termos. Em geral, a aliança esquerda/liberal é instável e não durará para sempre. Mas o que exatamente a substituirá permanece incerto.

Uma variável-chave é até que ponto as políticas de Biden vão satisfazer a população que está cambaleando não apenas pelas consequências econômicas e sanitárias da pandemia, mas também pelas “condições pré-existentes”. Quarenta anos

11 No original, *alums* é utilizado com um duplo sentido: que, há décadas, os nomeados secretários do Departamento eram ex-executivos ou ex-CEOs do grupo financeiro Goldman Sachs; mas também que são seguidores da ideologia do capitalismo financeirizado representada pelo Goldman Sachs. Essa interpretação é bastante difundida. Adam Tooze (2018), por exemplo, usa o termo *Government Sachs* para se referir a essa ligação entre o Departamento do Tesouro e o grupo financeiro. (N. T.)

12 No original, *compromise*, tal como o termo *coalescer* utilizado anteriormente, tem o sentido não apenas de um acordo ou coalizão entre as duas alas do Partido Democrata, mas de que há concessões envolvidas de ambas as partes. (N. T.)

de desindustrialização e deslocalização [de empresas e empregos], financeirização, quebra de sindicatos, McEmpregalização, decadência da infraestrutura - assim como violência policial, devastação ambiental, destruição da rede de segurança social: tudo o que tem trabalhado para piorar as condições de vida dos pobres, da classe trabalhadora, e das classes baixas e médias.

Esses são os processos que provocaram a deserção em massa do “neoliberalismo progressista”, na revolta populista de duas faces em 2016 - Trump, de um lado, Sanders de outro. E ambos os movimentos continuarão, de uma forma ou de outra, enquanto esses processos continuarem. Por isso, o futuro da conciliação de Biden depende de sua habilidade de fazer concessões suficientes a favor da classe trabalhadora para manter os populistas de esquerda a bordo e enfraquecer os populistas de direita. Além disso, deve também manter feliz a classe de investidores. Não é um trabalho fácil.

AS: A eleição de Kamala Harris provocou reações mistas na esquerda, entre os que enfatizam ter uma mulher negra como Vice-Presidente e aqueles que criticam seus posicionamentos passados sobre a pena de morte e o encobrimento de abusos de autoridade enquanto procuradora-geral da Califórnia. Qual é a sua análise?

NF: Eu nunca fui uma grande fã do que Anne Phillips chamou de “política de presença”, isto é, a ideia de que eleger alguém que se parece com você - por exemplo uma mulher ou uma pessoa não-branca - é em si e por si uma grande conquista. Ninguém com um osso feminista em seu corpo apoiou Thatcher. Nós temos maior nitidez quanto a isso agora nos Estados Unidos, eu acho, após termos eleito um afro-americano para a Presidência em 2008. Muitas pessoas votaram com tremendas esperanças de uma grande mudança, que o candidato deliberadamente cultivou através de excepcional retórica de campanha. E o resultado foi uma profunda decepção. Uma vez no poder, Obama rapidamente abandonou o discurso inspirador e governou como um neoliberal progressista. Depois dessa experiência, ninguém que pensa de forma mais aprofundada sobre a política sentirá muito entusiasmo com a ascensão de Harris à Vice-Presidentência. Nós temos um velho ditado: “se me enganar uma vez, a culpa é sua; se me enganar pela segunda vez, a culpa é minha”.

De qualquer forma, Harris - diferentemente de Obama - não é nem uma incógnita política, nem uma excelente oradora. Ela tem um longo histórico político como promotora e administradora “dura com o crime” - e como uma ambiciosa operadora política. Você teria que ser deliberadamente cego para ver ela como um farol de “esperança e mudança”. Por outro lado, ela é bastante inteligente e flexível, boa em ler as folhas de chá e ajustar seu percurso de acordo com isso. Ela poderia possivelmente se mover um pouco à esquerda se esse percurso servir à sua

ambição, o que inclui a Presidência, cargo para o qual ela está sendo agora preparada enquanto braço direito de Biden e sua suposta sucessora. Contudo, considerando que ela é alguém que dança conforme a música, é mais importante analisar a música.

Quando a conciliação de Biden colapsar, como há de acontecer, os liberais provavelmente vão atacar a esquerda e tentar ressuscitar o neoliberalismo progressista sob uma nova roupagem, bem como as forças do *Make America Great Again (MAGA)*¹³ buscarão ressuscitar a alternativa populista-reacionária. Quando chegar a esse ponto, a esquerda enfrentará uma encruzilhada. Em um cenário, a esquerda dobraria a aposta nas formas de políticas identitárias superficiais que impulsionam a cultura do cancelamento e o fetichismo da diversidade. Em outro cenário, faria um esforço expressivo para construir uma terceira via, articulando uma política inclusiva de reconhecimento com uma política igualitária de redistribuição. A ideia seria separar os elementos pró-classe trabalhadora de cada um desses dois blocos e uni-los em uma nova coalizão anticapitalista, comprometida com a luta de toda a classe trabalhadora - não apenas para pessoas não-brancas, imigrantes e mulheres que apoiaram Sanders, mas também cortejando - com base em seus interesses econômicos - os que desertaram para Trump. Tal coalizão poderia ser entendida como uma versão de esquerda do populismo. Mas eu vejo menos como um ponto final e mais como um estágio de transição, a caminho de algo mais radical - uma transformação profunda e estrutural de todo nosso sistema social. Isso exigiria não apenas a política do populismo de esquerda, mas algo mais como um ecossocialismo democrático.

Referências

- Bumb, P. (2016). *Red vs. Blue: A History of How We Use Political Colors*. The Washington Post. Recuperado de: <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2016/11/08/red-vs-blue-a-brief-history-of-how-we-use-political-colors/>. Acesso em: 16 jun. 2021.
- Enda, Jodi. (2012). *When Republicans Were Blue and Democrats Were Red*. Smithsonian Magazine. Recuperado de: <https://www.smithsonianmag.com/history/when-republicans-were-blue-and-democrats-were-red-104176297/>. Acesso em: 16 jun. 2021.
- Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. *New Left Review*, 100. Recuperado de: <https://newleftreview.org/issues/ii100/articles/nancy-fraser-contradictions-of-capital-and-care>. Acesso em: 10 mai. 2021.
- Fraser, N., & Jaeggi, R. (2020a). *Capitalismo em debate: Uma conversa na teoria crítica*. Tradução de Nathalie Bressiani. São Paulo, SP: Boitempo.

¹³ *Make America Great Again* foi o slogan de campanha adotado por Donald Trump nas eleições presidenciais de 2016, e que passou a ser utilizado para referir-se ao então presidente, seus apoiadores e/ou sua agenda política. (N. T.)

- Fraser, N. (2020b). *O velho está morrendo e o novo não pode nascer*. Tradução de Gabriel Landi Fazzio. São Paulo, SP: Autonomia Literária.
- Fraser, N. (2020c). Taking care of each other is essential work [Entrevista concedida a Clio Chang]. *Vice*, 07 abr. 2020. Recuperado de: <https://www.vice.com/en/article/jge39g/taking-care-of-each-other-is-essential-work>. Acesso em: 10 mai. 2021.
- Fraser, N. (2021). American Interregnum. *New Left Review - Sidecar*, 09 abr. 2021. Recuperado de: <https://newleftreview.org/sidecar/posts/american-interregnum>. Acesso em: 10 abr. 2021.
- Tooze, A. (2018). *Crashed: How a decade of financial crises changed the world*. Nova Iorque, NY: Viking.

Summary

Editorial 9

Articles

The foundationalism of Thomas Reid 13
VINÍCIUS FRANÇA FREITAS

Kripke's metaphysical necessity: a Kantian perspective 33
EDIOVANI ANTÔNIO GABOARDI

Engels and the Hegelian dialectics: System, Method, Science, and Effectiveness 49
VITOR BARTOLETTI SARTORI

Reviews

Review: *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra. Una lectura de la filosofía política de Kant*, from Macarena Marey 65
MARCOS TRAVAGLIA

Review: *All things are nothing to me. The unique philosophy of Max Stirner*, from Jacob Blumenfeld 73
OLAVO XIMENES

Summary

Translations

- Notas sobre o conflito social hoje. A partir de dois seminários 79
THEODOR ADORNO AND URSULA JAERISCH
Translated by Yasmin Afshar
Preceded by the Presentation: "Agressão e riso num mundo em decomposição", by Yasmin Afshar
- Em defesa do universalismo – mais uma vez! Uma resposta aos críticos de *Situando o Self* 109
SEYLA BENHABIB
Translated by Renata Romolo Brito
Preceded by the a Presentation by Renata Romolo Brito
- Sobre a sociologia das relações de classe 127
MAX HORKHEIMER
Translated by Simone Fernandes
Preceded by the Presentation: "Os fragmentos de uma teoria de *rackets*

Interviews

- American Interregnum. 165
Interview with Nancy Fraser by Alessandra Spano, first published on April 2021
Translated by Nicole Herscovici

- Summary 175

