



Eleuthería

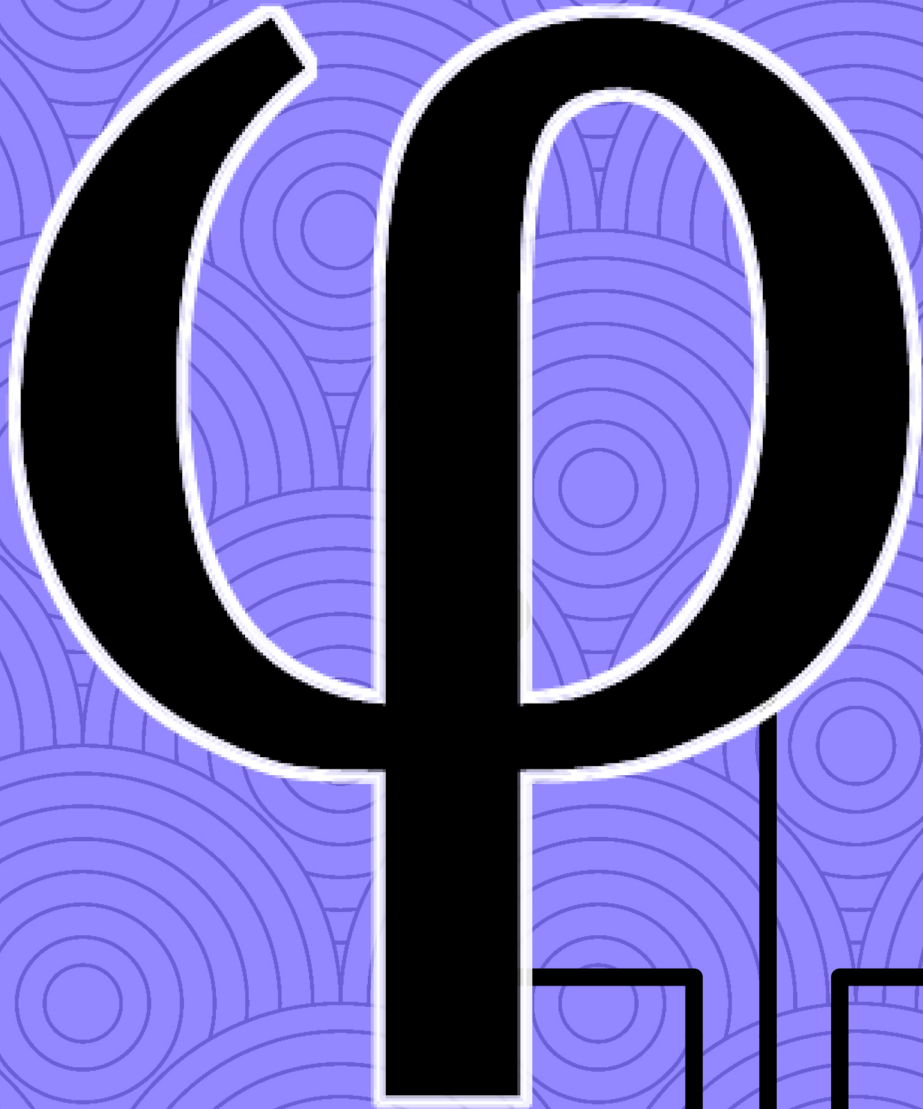
REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

REVISTA

ELETRÔNICA
ISSN: 2527-1393

ελευθερία

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS (FACH)
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF - FILO)
CURSO DE FILOSOFIA



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MATO GROSSO DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS – FACH
MESTRADO PROFISSIONAL EM FILOSOFIA (PROF-FILO)
CURSO DE FILOSOFIA

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL

Eleuthería Φ



REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA - UFMS

ANO III – VOL. 3 – N. 5
JULHO/2018 – DEZEMBRO/2018

ISSN: 2527-1393

Ελευθερία



REITOR

Marcelo Augusto Santos Turine

VICE-REITORA

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

PRÓ-REITOR DE GRADUAÇÃO

Ruy Alberto Caetano Correa Filho

**PRO-REITOR DE PESQUISA E
PÓS GRADUAÇÃO**

Nalvo Franco de Almeida Júnior

**DIRETORA DA FACULDADE DE
CIÊNCIAS HUMANAS**

Vivina Dias Sol Queiroz

**COORDENADOR DO CURSO DE
FILOSOFIA**

Ronaldo José Moraca

**COORDENADOR DO MESTRADO
PROFISSIONAL EM FILOSOFIA
(PROF-FILO)**

Osmar Ramão Galeano de Souza

Eleutheria Φ

REVISTA DO CURSO DE
FILOSOFIA - UFMS

EDITORES-CHEFE

Dr. Ricardo Pereira de Melo
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Stefan Vasilev Krastanov
Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

EDITORES-ASSISTENTES

Margareth Hokama Shinzato
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Leandro Ramires Duarte
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Brasil

Thaís Fleck Olegário
Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

CONSELHO EXECUTIVO

**Dra. Marta Rios Alves Nunes da
Costa**
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Portugal

Dra. Maíra de Souza Borba
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Ricardo Pereira de Melo
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Osmar Ramão Galeano de Souza
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

Dr. Stefan Vasilev Krastanov
Universidade Federal do Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Erickson Cristiano Santos
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. Weiny César Freitas Pinto
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**Dra. Dulce Regina dos Santos
Pedrossian**
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dr. José Carlos da Silva
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

Dra. Thelma Lessa da Fonseca
Universidade Federal de Mato Grosso
do Sul, Brasil

**CONSELHO CIENTÍFICO
(INTERNACIONAL)**

Dr. Lawrence Hamilton
University of the Witwatersrand, Africa
do Sul

Dra. Cyndie Sautereau
Fonds Ricoeur, Canadá

Dra. Nina Dimitrova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Universidad Nacional Mayor de San
Marcos, Peru

Dr. Kiril Nokolov Shopov
Universidade de Veliko Tarnovo,
Bulgária

Dr. Valetin Kanawrov
University Neofit Rilski, Bulgária

Dr. Jean Luc Amarilic
Université Montpellier III, França

Dr. Vinicio Busacchi
Università degli studi di Cagliari, Itália

Dra. Tatyana Batuleva
Academia de Ciencia da Bulgária,
Bulgária

Dra. Marjolaine Deschênes
École des Hautes Études en Sciences
Sociales/Fonds Ricoeur, França

Dr. Alberto Romele
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Begoña Rua
Univeristat de Barcelona/EHESS,
França/Espanha, Espanha

Dr. Paulo Tunhas
Universidade do Porto, Portugal

Dra. Roberta Picardi
Conseil Scientifique Fonds
Ricoeur/Università de Pavie, Itália

Dr. Luís António Umbelino
Universidade de Coimbra, Portugal

Dr. Gonçalo Marcelo
Universidade Católica Portuguesa,
Portugal

Dr. Patricio Mena Malet
Universidad de La Frontera, Chile

Dr. Johann Michel
École des Hautes Études en Sciences
Sociales, França

Dr. Amós Nascimento
University of Washington, Estados
Unidos da América do Norte

Dra. Kamelia Zhabilova
Academia da Ciencia da Bulgária,
Bulgária



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

CONSELHO CIENTÍFICO
(NACIONAL)

Dr. Alcino Eduardo Bonella
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Léa Carneiro Silveira
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dra. Claudia Murta
Universidade Federal do Espírito Santo,
Brasil

Dra. Georgia Cristina Amitrano
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Leonardo Almada
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. Rafael Cordeiro Silva
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dr. João José R. L. de Almeida
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Gustavo Silvano Batista
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Dr. Elsio José Corá
Universidade Federal Fronteira Sul,
Brasil

Dr. Noeli Dutra Rossato
Universidade Federal de Santa Maria,
Brasil

Dr. Cláudio Reichert do Nascimento
Universidade Federal do Oeste da
Bahia, Brasil

Dr. João Geraldo Martins da Cunha
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Renato dos Santos Belo
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Tristan Guillermo Torriani
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dr. Emanuele Tredanaro
Universidade Federal de Lavras, Brasil

Dr. Marcus José Alves de Souza
Universidade Federal de Alagoas, Brasil

Dr. Adriano Machado Ribeiro
Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit
Universidade Estadual de Campinas,
Brasil

Dra. Ana Carolina Soliva Soria
Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dra. Ana Maria Said
Universidade Federal de Uberlândia,
Brasil

Dra. Cilaine Alves Cunha
Universidade de São Paulo, Brasil

Dr. Jadir Antunes
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná, Brasil

Dr. Ricardo Musse
Universidade de São Paulo, Brasil

Dra. Rosa Maria Dias
Universidade do Estado do Rio de
Janeiro, Brasil

Dr. Luiz Roberto Monzani
Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Brandão
Universidade de São Paulo, Brasil



FUNDAÇÃO
UNIVERSIDADE
FEDERAL DE
MATO GROSSO DO SUL

Dr. Luís Fernandes dos Santos

Nascimento

Universidade Federal de São Carlos,
Brasil

Dr. Eduardo Ferreira Chagas

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Dr. Elieser Donizete Spereta

Instituto Federal de Educação, Ciência e
Tecnologia de SC, Brasil

Dr. Paulo Roberto Konzen

Universidade Federal de Rondônia,
Brasil

Dr. Fernando Frota Dillenburg

Universidade Federal do Rio Grande do
Sul, Brasil

Dr. Fabio Maia Sobral

Universidade Federal do Ceará, Brasil

Dr. Érico Andrade Marques de

Oliveira

Universidade Federal de Pernambuco,
Brasil

Dr. Horácio Lújan Martinez

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná, Brasil

Dr. Roberto Charles Feitosa

Universidade Federal do Estado do Rio
de Janeiro, Brasil

Dr. Rodnei Antonio do Nascimento

Universidade Federal de São Paulo,
Brasil

Dr. Manuel Moreira da Silva

Universidade Estadual do Centro-Oeste,
Brasil

Dr. Mauro Castelo Branco de Moura

Universidade Federal da Bahia, Brasil

**EDIÇÃO DE TEXTO, CAPA E
LAYOUT**

Leandro Ramires Duarte

Thaís Fleck Olegário

Endereço para correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

Faculdade de Ciências Humanas (FACH)

Curso de Filosofia

Avenida Costa e Silva s/n – Cidade Universitária – Unidade XIII

Cep: 79070-900

Campo Grande – Mato Grosso do Sul

Telefone: (67) 3345-7701 – (67) 3345-7702

Endereço Eletrônico

<http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>

Email: revista.eleutheria@gmail.com

ISSN: [2527-1393](https://issn.org/2527-1393)

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Marta Nunes da Costa11

ARTIGOS

A CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA E A CRISE DA DEMOCRACIA

Delamar José Volpato Dutra.....13

POVO IMPOPULAR

Jordan Michel-Muniz21

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

Rui Pereira Gomes47

SÃO MANUEL BUENO, MÁRTIR: O HOMEM SACRO EM UMA VIDA DESPROVIDA DE FÉ E FUTURO.

Luiz Raposo

Fransmar Costa Lima.....65

A DIALÉTICA D'O CAPITAL ENQUANTO CRÍTICA AO IDEALISMO.

Viviane Fernandes.....77

TRADUÇÕES

RECENSÃO DO VOLUME 1 DE *O CAPITAL* PARA A REVISTA “DIE ZUKUNFT”.

Friedrich Engels

Tradutor: *Ricardo Pereira de Melo*103

COMO NÃO TRADUZIR MARX.

Friedrich Engels

Tradutor: *Hyury Pinheiro*107

RESENHA

MARX E O FETICHE DA MERCADORIA: CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA METAFÍSICA.

De: *Jadir Antunes*

Carlos Prado115

Marta Nunes da Costa
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

A presente edição começa com o artigo de Delamar José Volpato Dutra, intitulado “A constituição brasileira e a crise da democracia”. Neste texto o autor defende que o constitucionalismo brasileiro tomou um viés mais jurídico-liberal do que propriamente democrático. Para defender a sua tese o autor mostra como o seu diagnóstico, embasado num diálogo com Neumann, Habermas e outros autores, está de acordo com o papel desempenhado pelo Supremo Tribunal Federal no cenário político brasileiro contemporâneo.

Jordan Michel-Muniz assina o artigo “Povo Impopular”. Neste trabalho o autor traz a superfície as tensões não resolvidas (ou irresolúveis) explícitas no conceito de ‘povo’ e associadas às suas instanciações práticas. A partir de uma provocação lançada pelo próprio título, Michel-Muniz avança a tese de que o Brasil tem um sistema de ‘apartheid social’ que mantém e sustenta a segregação (visível na falta de igualdade política) ao mesmo tempo que constrói uma narrativa de ‘apoio popular’ às teses neoliberais contrárias ao ideal igualitário implícito nos paradigmas democráticos contemporâneos. A exposição do paradoxo, captado pela expressão “povo impopular” orienta as camadas de argumentação do artigo, obrigando o leitor a rever suas próprias concepções de democracia, inclusão, povo, cidadania, igualdade e opinião pública.

Rui Pereira Gomes contribui para a exploração desse outro olhar sobre a condição da democracia brasileira, a partir de uma reflexão sobre o real papel dos mecanismos participativos, nomeadamente o orçamento participativo, na estrutura geral do Estado burguês. Gomes defende que ao contrário do que a narrativa dominante propaga, a saber, que o orçamento participativo é um mecanismo de inclusão e participação significativa das massas populares e classes trabalhadoras, na verdade ele se reduz a um instrumento que perpetua a lógica de dominação, garantindo a materialização dos objetivos da classe dominante em detrimento dos dominados.

Luiz Raposo e Fransmar Costa Lima escrevem “São Manuel Bueno, mártir: o homem sacro em uma vida desprovida de fé e futuro”. Neste artigo, os autores analisam

a novela de Miguel de Unamuno “São Manuel Bueno, mártir”. Através de uma leitura crítica deste trabalho de ficção, Raposo e Costa Lima identificam os fios condutores da narrativa de crucial importância filosófica, como por exemplo a questão do suicídio, o porquê de existir e a existência de Deus.

No artigo intitulado “A dialética d’*O Capital* enquanto crítica ao Idealismo” Viviane Fernandes oferece uma reflexão acerca da relação de Marx com o idealismo hegeliano. Para isso, a autora concentra-se na questão do começo científico em Marx, contrapondo-se à *Ciência da Lógica* de Hegel. Logo de seguida Ricardo Pereira de Melo contribui com a tradução da resenha do volume 1 de *O Capital* para a Revista “Die Zukunft” de Friedrich Engels. Como Ricardo Pereira de Melo bem nota, esta é a primeira de nove resenhas publicadas por Engels sobre a primeira edição de 1867 do livro I de *O Capital* de Marx. A resenha é publicada numa revista ‘democrático-burguesa’ sem assinatura, e visava despertar a curiosidade da academia alemã sobre a obra de Marx.

Hyury Pinheiro, por sua vez, traduz um outro texto de Engels, intitulado “Como não traduzir Marx”. Ambas as contribuições são de enorme valia para a ampliação de bibliografia de Engels na língua portuguesa.

Este número da *Eleutheria* termina com uma resenha de Carlos Prado do mais recente livro de Jadir Antunes, dedicado ao tema “Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica”.

Votos de uma excelente leitura!

A CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA E A CRISE DA DEMOCRACIA

Delamar José Volpato Dutra¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

RESUMO: o texto defende a tese de que o constitucionalismo brasileiro tomou viés mais jurídico-liberal do que democrático. É nesse sentido que o discurso dos direitos parece ter uma importância maior do que aquele da deliberação política. O estudo defende que esse diagnóstico está de acordo com o papel de destaque que o STF tem tomado no cenário político brasileiro.

Palavras-chave: direitos, democracia, controle de constitucionalidade.

ABSTRACT: the text defends the thesis that Brazilian constitutionalism took a more liberal-legal rather than democratic bias. It is in this sense that the discourse of rights seems to be of greater importance than that of political deliberation. The study argues that this diagnosis is in accordance with the prominent role that the STF has taken in the Brazilian political scenario.

Keywords: rights, democracy, judicial review

NEUMANN: MODELO ALEMÃO E MODELO INGLÊS DE ESTADO DE DIREITO

Se, por um lado, na modernidade, o constitucionalismo serviu para limitar os poderes das monarquias absolutas, também mostrou desconfiança em relação à democracia (ELY, 1980). Esse é o diagnóstico de Habermas a respeito de Hobbes: “Se assumirmos a perspectiva de Kant e olharmos para trás em direção a Hobbes, descobriremos um modo de ler que vê em Hobbes um teorizador de um Estado constitucional burguês [bürgerlichen Rechtsstaates] sem democracia, muito mais do que o apologeta do absolutismo desenfreado” (NEUMANN, 2013, p. 122-3). Ou seja, o soberano de Hobbes não praticaria a justiça de Kadi: “O Kadi baseia sua decisão exclusivamente na avaliação do caso individual que lhe é apresentado, e não é compelido

¹ Graduado em Filosofia e em Direito, doutor em Filosofia pela UFRGS, com estágio de doutorado na Université Catholique de Louvain, Bélgica. Fez pós-doutorado na Columbia University (New York), tendo como tema "Dworkin's Rationality of Adjudication and Habermas Critical Appraisal". Fez também pós-doutorado na Aberystwyth University (País de Gales, Reino Unido), tendo como tema "Habermas's Critique of Kant and Hobbes". É professor titular da Universidade Federal de Santa Catarina. É pesquisador do CNPq desde 1999 e atualmente compõe o CA-Filosofia. O projeto de pesquisa ora em curso versa sobre "A fundamentação da ética discursiva e a tese da complementaridade entre a moral e o direito". Pesquisa sobre a fundamentação e a aplicação do direito, bem como sobre a relação entre moral, direito e política. Publicou os livros "Razão e consenso em Habermas", "A reformulação discursiva da moral kantiana" e "Manual de Filosofia do Direito". djvdutra@yahoo.com.br

a fundamentar sua decisão em normas gerais, nem de fato ele assim o faz" (NEUMANN, 2013, p. 76).

Em seu estudo sobre o Estado de direito, Neumann contrasta o que ele nomina de modelo inglês e alemão:

"Na doutrina inglesa, o centro de gravidade reside na determinação do conteúdo das leis pelo Parlamento. A teoria alemã não está interessada na gênese do direito, e diz respeito imediatamente à interpretação de um direito positivo, que surgiu de um certo modo e em um certo lugar. A teoria alemã é liberal-constitucional; a inglesa, democrático-institucional. [...] A burguesia inglesa traduziu sua vontade em direito por intermédio do Parlamento; a burguesia alemã encontrou leis que eram sistematizadas e interpretadas de uma maneira muito refinada com a finalidade de assegurar o máximo de liberdade contra um Estado mais ou menos absoluto" (NEUMANN, 2013, p. 315-6).

Essa formulação de Neumann ainda conserva um valor para compreender o constitucionalismo brasileiro, a despeito do comentário sarcástico de Rousseau, Livro III, cap. XV, concernente à democracia representativa:

"Os deputados do povo não são, nem podem ser seus representantes: não passam de comissários seus, nada podendo concluir definitivamente. É nula toda lei que o povo diretamente não ratificar; em absoluto, não é lei. O povo inglês pensa ser livre e muito se engana, pois só o é durante a eleição dos membros do parlamento; uma vez estes eleitos, ele é escravo, não é nada. Durante os breves momentos de sua liberdade, o uso, que dela faz, mostra que merece perdê-la".

O MODELO BRASILEIRO DE ESTADO DE DIREITO

O modelo de constitucionalismo brasileiro parece se aproximar mais do modelo alemão, tal qual definido por Neumann. Ou seja, todos os grupos tentaram pôr seus direitos na Constituição, não só por desconfiarem do Estado brasileiro, mas também devido a desconfianças em relação à democracia. Não por nada, depois de trinta anos, o poder judiciário acabou assumindo papel preponderante, na medida em que a Constituição foi, assim, operada ao modo liberal do individualismo, cada um indo ao judiciário demandar contra os demais o que julga ser seu de direito. Nesse ponto, portanto, não seguiu o modelo inglês que por muito tempo nem teve propriamente uma Constituição escrita.

Esse viés mais liberal-constitucional do que democrático-institucional, para usar da terminologia de Neumann, mostra-se, por exemplo, no amplo espectro de cláusulas pétreas substantivas na nossa Constituição, bem como no instituto do controle de constitucionalidade judicial. Ambos os fatores, além de desconfiadas da democracia, tornam mais difícil o equilíbrio dos poderes, especialmente quando o controle de constitucionalidade é judicial e tem ambas as possibilidades, o difuso e o concentrado, pois, no limite, pode haver declaração de emenda constitucional inconstitucional, o que dá a palavra final ao STF, em vez de ao Congresso. Nesse viés, o Brasil tem um constitucionalismo com cláusulas pétreas, controle de constitucionalidade difuso e concentrado. Os Estados Unidos têm o difuso, sem cláusulas pétreas. O alemão tem o concentrado com cláusulas pétreas. Ainda que se possa justificar o controle de constitucionalidade como podendo ser contramajoritário, na história, não foi unívoco que ele tenha desempenhado esse papel. Veja-se o precedente da Suprema corte americana, "separados, mas iguais", que afirmou a constitucionalidade da segregação por mais de cinquenta anos, bem como os julgamentos das leis contra a sodomia, sem contar estudos como o de HIRSCHL (2004) que mostram uma atuação das cortes constitucionais atuais não favorável às demandas populares no âmbito da economia.

Que o controle de constitucionalidade judicial seja essencial à democracia é desafiado, por exemplo, por Habermas. De acordo com ele,

“o controle abstrato de normas é função indiscutível do legislador. Por isso, não é inteiramente despido de sentido reservar essa função, mesmo em segunda instância, a um autocontrole do legislador, o qual pode assumir as proporções de um processo judicial. A transmissão dessa competência para o tribunal constitucional implica uma fundamentação complexa” (HABERMAS, 1997, p. 301).

Nesse particular, ele aceita os argumentos de Schmitt contra Kelsen, muito embora não a consequência de que tal controle deveria ser feito pelo executivo (HABERMAS, 1997, p. 302-3). Sabidamente, Schmitt argumentou contra Kelsen que não haveria argumento propriamente jurídico a desafiar a atribuição de tal controle ao judiciário. Para tal, teria que haver aplicação de normas, ou seja, no caso, a subsunção de uma norma a outra, já que, por certo, não se trata da subsunção de um fato a uma norma. O que há na verdade, no controle de constitucionalidade, é a comparação de duas normas gerais. Como resposta, Kelsen alegou que o objeto do controle de constitucionalidade não seriam normas, mas a produção de normas de acordo com o procedimento adequado,

portanto, haveria como que um fato a ser subsumido, a produção das normas. Isso implicaria que todo o controle de constitucionalidade deveria ser processual, o que dificilmente é o caso, ao menos para Habermas. Por isso, as maiores razões para um controle de constitucionalidade seriam não propriamente jurídicas, mas políticas. Ora, justamente nessa seara, Habermas vê boas razões para atribuir ao parlamento tal controle, já que este caráter autorreflexivo de ter que controlar a constitucionalidade de seus próprios atos levaria o legislador a ter mais presente o conteúdo normativo dos princípios constitucionais, além de realizar melhor a submissão do poder administrativo do Estado ao poder produzido comunicativamente (HABERMAS, 1997, p. 300). Dito claramente, um judiciário sem o controle de constitucionalidade seria uma melhor realização da divisão de poderes, tendo em vista uma sociedade democraticamente organizada, ao menos segundo o modelo discursivo. Ou judiciário, sem a competência do controle de constitucionalidade, ou seja, especificamente no caso brasileiro, um judiciário sem o STF, não seria faltoso em relação a uma sociedade democraticamente organizada nos termos da teoria discursiva de Habermas. Exemplifica isso o caso inglês que por muito tempo não teve tal controle, não se podendo dizer, em absoluto, que não fosse uma democracia. A bem da verdade, no caso brasileiro, tal controle se põe na razão política do que Habermas analisa justamente como um paradigma liberal de compreensão do direito, justamente o que Neumann chamou de modelo alemão. Tal paradigma seria caracterizado por uma separação entre a esfera privada e pública, bem como pela compreensão de que os direitos fundamentais seriam direitos de defesa contra o Estado (HABERMAS, 1997, p. 304-5). Habermas, assim como Rawls, estão entre os autores desconfiados do judiciário, em contraste com Dworkin que parece mais confiante na atuação desse poder.

Deveras, a versão de democracia defendida por Rawls sustenta que "The final court of appeal is not the court, nor the executive, nor the legislature, but the electorate as a whole" (RAWLS, 1999, p. 342). Melhor dito, "The constitution is not what the Court says it is. Rather, it is what the people acting constitutionally through the other branches eventually allow the Court to say it is" (RAWLS, 1996, p. 237). Sem contar que Rawls desenha a desobediência civil como componente da corte de apelo suprema com relação à interpretação da Constituição.

Seja como for, o mais estranho é que um leitor kelseniano da Constituição, quando lesse seu artigo 1º., teria uma outra impressão, já que o mencionado dispositivo parece ter

posto o acento na democracia, não no Estado de direito, senão veja-se: "A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito [...]" Aliás, a nossa Constituição, salvo melhor juízo, nem usou diretamente a expressão *Estado de direito*. Usou, sim, Estado democrático de direito, o que não parece ser casual, já que, quiçá, trinta anos atrás, tratava-se de pôr o peso maior na democracia, não no Estado de direito. Veja-se que um autor como Habermas, no seu estudo sobre o direito, usa a expressão Estado de direito democrático [demokratischen Rechtsstaats]. Essa formulação parece apontar justamente na direção inversa do diagnóstico aqui feito. Ou seja, parece indicar no sentido do que Neumann denominou de modelo inglês, um modelo democrático com base no parlamento.

A TESE DA CONSTITUCIONALIZAÇÃO SIMBÓLICA DE NEVES

Como explicar essa aparente oposição entre o art. 1º. que institui um Estado democrático de direito e o §4º. do art. 60 que torna cláusula pétrea a própria democracia, bem como um grande conjunto direitos e garantias individuais²? Tal artigo insere-se em uma tradição de pensamento constitucional desconfiada das forças políticas que parecem estar sempre a conspirar um golpe de Estado, bem como um pensamento constitucional desconfiado da democracia (ELY, 1980), pois esta parece estar sempre disposta a ameaçar direitos básicos. Vale registrar que nos trinta anos de vigência da Constituição já houve dois impeachments, o que perfaz quase 25% dos presidentes eleitos no período. Impeachments foram apoiados pela esquerda³ e pela direita, pois se o caso de Dilma foi um golpe, devido a não ter havido crime, então, o mesmo se passou em relação a Color, já que o STF decidiu que ele não cometera crime. No mesmo sentido, muitos partidos

² "§ 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir:

I - a forma federativa de Estado;

II - o voto direto, secreto, universal e periódico;

III - a separação dos Poderes;

IV - os direitos e garantias individuais".

³ "Não esqueça também que o PT achava todo mundo que não fosse petista um canalha, golpista. A violência na política não está apenas no lado fascista, mas está do lado do populismo" [GIANNOTTI, José Arthur. Forças ocultas na política terão que se civilizar. *Folha de São Paulo*. 16/10/2018 https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/forcas-ocultas-na-politica-terao-que-se-civilizar-diz-giannotti.shtml?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwa [acesso 17/10/2018].

recorrem ao STF em relação a leis que não conseguiram aprovar no congresso. Assim, parece haver o ideário de que não importa a lei, de que a despeito de qual seja a lei, sempre será possível alguma interpretação no âmbito judiciário de uma maneira a carrear os direitos pretendidos, mas que não foram legislados. É Andriex que no poema *Le meunier de Sans-Souci* melhor registra esse viés: em Postdam, Frederico teria dito ao moleiro que não queria vender o seu moinho para ele construir, no lugar, um dos seus palácios: "Sais-tu que sans payer je pourrais bien le prendre? Je suis le maître", ao que o moleiro respondeu: "Vous !... de prendre mon moulin? Oui, si nous n'avions pas des juges à Berlin"⁴.

Só que essa desconfiança generalizada em relação ao Estado brasileiro e em relação à democracia brasileira, esse cuidado em evitar os possíveis malefícios da democracia pelo apelo a instituições mais aristocráticas que democráticas, como o STF, parece deixar a todos em pior situação, o que faz lembrar o dito de Locke, em relação ao soberano de Hobbes: "[...] os homens são tão levianos que tomam cuidado para evitar os malefícios que lhes possam causar furões ou raposas, mas ficam contentes, ainda mais, acham até seguro serem devorados por leões" (LOCKE, 1983 [1690], Livro VII, §93; BICKEL, 1962). Ou seja, uma perspectiva como a do moleiro que não pensa em ter um parlamento que divida o poder com o Rei, mas em um judiciário musculado para enfrentá-lo, pode conduzir ao veredicto de Locke: é temerário apelar a leões como defesa, em vez de apelar a si mesmo.

Vale anotar que, por exemplo, a Constituição americana não tem esse instituto das cláusulas pétreas, ainda que tenha um conjunto de direitos básicos declarados por meio de emendas⁵. Vale anotar, ainda, que o controle de constitucionalidade, lá, foi interpretação pretoriana. Não está no texto da Constituição. Desse modo, no limite, posto não haver texto explícito, seria até mais fácil uma possível desconstrução democrática do mesmo ou a sua formulação em outros termos que não jurisdicionais.

Como, então, para retomar o ponto, explicar esse aparente acento na democracia do art. 1º. com o instituto das cláusulas pétreas desconfiado da democracia. A tese de

⁴ANDRIEX, François. *Le meunier de Sans-Souci*. https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Meunier_Sans-Souci. Acesso 29/09/2018.

⁵ Ao analisar esse ponto preciso Rawls (1996) assim se pronuncia: os direitos básicos "[...] are entrenched in the sense of being validated by long historical practice" (p. 239).

Marcelo Neves da constitucionalização simbólica publicada na Alemanha em 1988 (NEVES, 1988), parece servir a esse propósito, tendo sido, inclusive, usada por Habermas para caracterizar um fenômeno mais amplo nos dias atuais.

No caminho da emancipação, da liberdade, ou do que Habermas chama de "progressiva institucionalização de direitos civis iguais" (HABERMAS, 1999, p. 153), em uma época pós-metafísica, a opção revolucionária de alterar as bases éticas de uma cultura via transformação revolucionária do Estado e da sociedade, no seu julgar, não está mais disponível (HABERMAS, 1999, p. 152). Não está mais disponível devido ao um problema que Hegel já detectara, qual seja, aquele de uma demanda excessiva (HABERMAS, 1999, p. 153), ou seja, uma sobrecarga demasiada sobre os indivíduos. Uma tal transformação teria que ser feita pelos canais da democracia constitucional no sentido de um reformismo radical (HABERMAS, 1999, p. 153). No entanto, em muitos lugares, essa possibilidade do reformismo radical encontra no seu caminho a brasialinização, conceito que ele remete ao trabalho de Neves no sentido de que o aspecto simbólico-político das leis ou não contribui para o aspecto normativo-jurídico ou predomina sobre ele, despindo as normas de eficácia. Desse modo, o constitucionalismo brasileiro fornece a categoria da brasialinização, intermediária entre a revolução e o reformismo radical, no sentido de que a norma não é implementada e se esgota no seu sentido simbólico. São normas pretensivas, mas sem concretização. Por certo, a corrupção faz parte desse problema. Como se ouve dizer "a lei não pegou", vide Lei de execução penal, o dispositivo constitucional da celeridade processual, a eficácia da administração pública.

Portanto, a Constituição abre com o art. 1º. que institui um Estado democrático do direito. Logo a seguir, ela mesma cuida de configurar, pelo instituto das cláusulas pétreas, algo mais modesto, um Estado de direito democrático. Mas ela é envergonhada de dizer isso. Não diz porque é desconfiada do seu art. 1º. Então, por que o art. 1º. está lá? Por uma razão mais simbólica do que de eficácia normativa. É a brasilianização no próprio texto da Constituição. Portanto, ela parece adotar o modelo inglês democrático-institucional, com base no Congresso nacional, mas adota, na verdade, o modelo alemão, liberal-constitucional com base na interpretação da lei.

REFERÊNCIAS

- ANDRIEX, François. *Le meunier de Sans-Souci*. https://fr.wikisource.org/wiki/Le_Meunier_Sans-Souci. Acesso 29/09/2018.
- BICKEL, Alexander. *The Least Dangerous Branch: The Supreme Court at the Bar of Politics*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.
- BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil.
- ELY, John Hart. *Democracy and Distrust: A Theory of Judicial Review*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- GIANNOTTI, José Arthur. Forças ocultas na política terão que se civilizar. *Folha de São Paulo*. 16/10/2018 https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/10/forcas-ocultas-na-politica-terao-que-se-civilizar-diz-giannotti.shtml?utm_source=whatsapp&utm_medium=social&utm_campaign=compwa, acesso 17/10/2018].
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992].
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre faticidade e validade*. [v. I]. [Trad. F. B. Siebeneichler: Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997 [1992].
- HABERMAS, Jürgen. From Kant to Hegel and Back again – The Move Towards Detranscendentalization. *European Journal of Philosophy*. V. 7, n. 2, p. 129–157, 1999, p. 153.
- HIRSCHL, Ran. *Towards Juristocracy: The Origins and Consequences of the New Constitutionalism*. Harvard: Harvard University Press, 2004.
- LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. [Trad. A. Aiex e E. Jacy Monteiro: Concerning Civil Government, Second Essay]. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 [1690].
- NEUMANN, Franz. O império do direito: teoria política e sistema jurídico na sociedade moderna. [R. S. Melo: The Rule of Law: Political Theory and the Legal System in Modern Society]. São Paulo: Quartier Latin, 2013 [1936].
- NEVES, Marcelo. *Symbolische Konstitutionalisierung*. Berlin: Dunker & Humblot, 1998.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999 [1971], p. 342
- RAWLS, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996 [1993].

POVO IMPOPULAR

Jordan Michel-Muniz¹

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

RESUMO: Se excluir a maioria das pessoas dos frutos sociais do trabalho tem apoio *popular*, como asseguram as mídias do capital, lutar pela inclusão é ser *povo* contra o *povo*, *povo impopular*: *povo que não se quer*, ideia ambígua. O povo não se gosta, ou há grupos que desprezam tal povo? Que povo? Quem não quer? A segregação multissecular de milhões de mulheres e homens – o *apartheid social brasileiro* – forja desculpas para a ordem social injusta, com o apoio *popular* que a *opinião publicada* falsifica. Esse o meu tema: *como moldar a opinião para a maioria concordar em ser excluída?* O argumento tem três partes. Primeiro, aponto o uso dúbio de *povo* e *popular*, ao chamar de *popular* o *antipopular*. Há confusão quanto ao referente de *povo*. Depois, foco na materialidade do conceito: a elite econômica ignora necessidades populares, mas com a *opinião publicada* controla as eleições, fazendo da democracia uma oligarquia disfarçada. Por último, proponho critérios ligando *povo* e *popular* ao social. Permanece a subjetividade, mas se escapa à dubiedade mal-intencionada. *Povo* e *popular* devem incluir a *gente excluída*, não quem a rejeita. Concluo notando contradições aparentes do texto: o *povo* não é grupo fixo ou a totalidade, mas ninguém deve ser marginalizado.

Palavras-chave: Povo. Popular. *Apartheid* social. Opinião publicada. Apoio popular.

ABSTRACT: If it is possible to say that there is popular support to exclude the majority of people from the social fruits of labour, as the capitalist big media assures, then to fight for inclusion is to be the people against the people, the unpopular people: the people who do not want themselves, an ambiguous idea. The people do not like itself, or are there groups that despise such people? What people? Who does not want? The multi-secular segregation of millions of women and men – Brazilian social apartheid – concoct excuses for the unjust social order, with the popular support falsified by published opinion. That is my theme: how to exclude the majority and shape opinion to make it agree? The argument has three parts. First, I point out the dubious use of the people and of popular, calling popular what is antipopular. There is confusion about the people's referent. After, I focus on the materiality of the concept: economic elite ignores popular needs, but with the published opinion it controls elections, making democracy an oligarchy in disguise. Finally, I propose criteria connecting the people and popular to the social. Subjectivity remains, but escapes the malicious dubiety. The people and popular should include excluded people, not those who reject them. I conclude by noting apparent contradictions in my text: the people are not a fixed group or a totality, but no one should be marginalized.

Keywords: the people, popular, social apartheid, published opinion, popular support.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) / jordanj@terra.com.br

“Na prisão dessas pedras fui atado nos olhos garços numa cega fera.
O sangue da pobreza uma pantera que estraçalha meu povo injustiçado.
Onde reina a justiça do sonhado, senhores do baração e do cutelo”.²

Ariano Suassuna e Antônio Nóbrega, *Martelo Agalopado*.

INTRODUÇÃO

Em geral, qualificar algo como *popular*³ é fazer referência a ideias vagas de *povo*, nas quais se inclui o que delas se quer tirar, segundo a intenção, momento e lugar onde o uso ocorre. A indefinição serve a variados matizes ideológicos. Quantas mulheres negras e pobres há nas cúpulas partidárias e no Congresso Nacional⁴? Representantes do *povo*? A imprecisão no significado de *popular* facilita excluir o *povo* do *poder*, ninguém sabe quem é o *povo*. Daí a demagogia politqueira, a opressão onde o capital veste-se de *povo*, que fica de fora. Ao votar todo mundo é *povo* e legitima a representação política. Ao dividir os frutos sociais não há totalidade nem democracia – *poder* do *povo*: a elite econômica toma quase tudo para si, com *apoio popular*, garante a grande mídia. Se a rapina da classe rica merece aplauso *popular*, então quem a ela se opõe é *povo* contra o *povo*: *povo impopular* – *povo que não se quer*.

² Senhor que tinha direito de mandar aplicar a pena última, de mandar matar, enforcando ou decapitando.

³ *Popular* como adjetivo: “relativo ou pertencente ao povo”. *Popular* também pode ser substantivo: “homem do povo, anônimo” (HOUAISS, 2004). Cito a acepção inicial dos verbetes, que é a mais comum.

⁴ Gente negra é maioria no Brasil (Censo de 2010). De 513 deputados federais, 43 se dizem negros. De 81 senadores, só 2. Percentuais variam conforme a fonte e legislatura. Nos EUA é pior: em *toda a existência* da democracia lá, houve só 144 pessoas negras na Câmara e 10 no Senado (cada casa tem, respectivamente, 435 e 100 cadeiras). Mulheres negras aí são minoria. A presença de mulheres na política brasileira não deixa dúvidas: Nas eleições municipais em 2016 “brasileiros escolheram 50 mil vereadores homens e somente 7.811 vereadoras mulheres. Não é muito diferente nas assembleias estaduais ou no Congresso. Nas eleições de 2014, dos 1.035 legisladores estaduais eleitos, somente 114 eram mulheres, ou apenas 11% do total”. Na Câmara Federal foram eleitas 51 mulheres para 513 cadeiras, 10% do total.” Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/columnistas/2018/Por-que-temos-t%C3%A3o-poucas-mulheres-na-pol%C3%ADtica-e-por-que-isso-importa?utm_campaign=anexo&utm_source=Newsletter>. Em 2018, o número de mulheres eleitas para o senado permaneceu igual; na Câmara Federal cresceu em cerca de 50%: “77 são mulheres, o que representa 15% do total da Câmara dos Deputados”. Houve 5% a mais de pessoas negras eleitas. <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/camara-dos-deputados-tera-15%25-de-mulheres>>. <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2018-10/numero-de-negros-na-camara-cresce-mas-nao-chega-um-quarto-do-total>>. Acessos em 09/11/18.

Que significa *povo impopular*⁵? ‘*Povo que não se quer*’ gera compreensão dúbia: o povo é o sujeito que se autorrejeita, ou se atribui a sentença a quem despreza tal povo? Que povo? Quem não quer? *Não se quer* a gente miserável de sertões, favelas e ruas, seres invisíveis para quase toda a sociedade. Há também contingente que desagrada a si mesmo no modo de agir e, especialmente, de votar, quanto aos seus interesses de classe e estrato social, como se de fato não se gostasse nem se desse valor. Existe quem ache ofensivo ser povo, pensa estar acima disso e não ser afetado pelo que prejudica o povo: julga-se capitalista por ter alguns bens que, por ironia, são posses tipicamente *populares*. Ou, ainda, gente beneficiada pelo capital, a turma da soberba, exibindo aversão pela parte desfavorecida, pessoas que gozam de conforto e algum luxo, mas sem riqueza, são apenas cúmplices servis dela. Enfim, há gente de fato rica, convicta de que *o povo deve saber seu lugar e com quem está falando*, elite para a qual se preocupar com o povo é algo *impopular*, denota mau gosto, vulgaridade. Não esboço caricaturas, tais casos ilustram o sistema de castas do Brasil, o *apartheid social*, regime semiescravo a que se opõe o *povo impopular*. Quem comanda ou é conivente com a segregação louva a democracia, finge não ver a falta de *igualdade política* ao recriminar políticas públicas voltadas aos direitos sociais como indecência totalitária. O abuso reiterado contra milhões de seres humanos aumenta a necessidade de legitimação, leva a forjar justificativas para a ordem social injusta, com o dito *apoio popular*. Esse o aspecto de exame filosófico: *como tramar discursos para dizer que a maioria apoia a própria exclusão*, convertendo o sofrimento em *apoio popular* à estrutura da opressão? No Brasil, desde 2013 a elite rica e seu monopólio midiático batalham contra os direitos sociais e as forças políticas defensoras dessa ideia. Sua arma é a *opinião publicada*, com a qual moldam notícias para angariar *apoio popular* às teses neoliberais. Difamam oponentes, torcem fatos em ataques reiterados aos governos recentes. Repetem dia a dia coisas negativas e omitem as favoráveis, aviltando adversários: é lavagem mental para o povo ver como erro os ganhos em cidadania. Visando maior eficácia atizam ódio social contra a parte do povo que não se deixou iludir, sabem que a emoção cega a razão. Dizem que defensores do governo anterior prejudicam a nação, são gente do mal, um ‘*povo que não se quer*’ por perto: “Vai pra Cuba”! Daí eu falar em *povo impopular*.

⁵ *Impopular*: “que desagrada ao povo, que vai contra o desejo e as expectativas do povo”. Outros sentidos da palavra são: “que não é aceito pelo povo”, “que não goza de popularidade; antipático”, “que não é bem-visto em certos meios” (HOUAISS, 2004).

Divido o argumento em três partes. Começo apontando o uso dúbio de *povo* e *popular*, gerando artimanhas que chamam de *popular* o que é *antipopular*. Ao comentar mudanças no referente de *povo*, defendo que ele não é a totalidade da nação, mas a parte que articula diversos interesses reunindo maioria. Depois, foco na objetividade material do conceito: é incorreto ver a elite econômica como povo, suas metas socioeconômicas e políticas são *antipopulares*. Mostro que a *opinião publicada* guia o processo eleitoral, converte a democracia em método de dominação elitista. Na etapa final sugiro critérios ligando *povo* e *popular* ao social. Há subjetividade no conceito, o que não equivale a retornar às inconsistências desnudadas no início. Reivindico que *povo* e *popular* devem remeter à inclusão da *gente excluída*, que mal sobrevive no *apartheid social brasileiro*. Ao fim, noto contradições aparentes da argumentação. O *povo* não é um grupo fixo nem a totalidade, mas ninguém deve ser confinado sem direitos às margens da sociedade.

1. ARTIMANHAS DA DUBIEDADE

Não cabe aqui a história do conceito de povo. Indico só interpretações comuns, para balizar o uso que faço. Sigo Laclau e Mouffe (2001, p. 149-50) quanto ao *povo* da Revolução Francesa não ser o *populus*, mas a *plebs*, as *massas* fracamente organizadas. *Populus* era a maioria sem direitos políticos que não pertencia à aristocracia romana⁶, conquistados após sucessivas revoltas. Apenas a partir do *Defensor pacis*, de Marsílio de Pádua, *populus* será a *universitas civium*. Para Lefort (1986, p. 586-8), nos *Discursos* Maquiavel indica o “que se encontra dissimulado”, a “história operante”, apontando “todos os traços da dominação de classe naqueles do patriciado”, desigualdades ainda ativas hoje. Laclau e Mouffe (ibidem) notam a dificuldade de “constituição de um polo popular unificado”, pelo “crescimento da complexidade social”.

A frequência de *popular* nos discursos políticos torna importante saber como se constitui o *povo*: cidadãos e cidadãos que sendo maioria devem comandar o governo ou dele participar na proporção da sua existência como parte da sociedade civil. A camada *popular* é majoritária só potencialmente, há divisões internas, muitas delas por ação

⁶ *Populus* não era totalidade. A elite e o restante das pessoas dividiam-se em “[...] *Senatus populusque romanus* que exprimia, nessa aproximação não disjuntiva, os dois componentes fundamentais e permanentes da civitas romana: o Senado, ou núcleo das famílias gentílicas originárias representadas pelos *paires*, e o Povo [...]” (BOBBIO, 1998, p. 986-7).

externa. Não imagino o povo com interesses iguais, sem conflitos. Apesar da discórdia, soa improvável gente desfavorecida recusar direitos sociais, como educação, saúde e moradia, carências oriundas da privação política, ou talvez o correto fosse dizer da *privatização da política*. Por muito tempo impediu-se a *massa popular* de votar, mantendo a *desigualdade política* do período feudal. A elite econômica criou o governo representativo para escapar da sujeição à nobreza e ao clero, lentamente abrindo a *participação política ao povo* – inclusão tardia, formal, e sem substância. Portanto, na deformação da democracia reinventada o povo com direitos políticos restringia-se, inicialmente, aos ricos. Duas constatações interligadas sobressaem disso.

(a) Primeiro, que a elite abastada nunca deixou de pertencer ao povo da democracia, no que tange a se identificar como *grupo portador de direitos políticos plenos* para direta ou indiretamente quase sempre exercer o *poder*. Naquilo que *não* é relativo à dominação, as elites abominam ser confundidas com o *povo*, e observam incontáveis distinções, descritas por Bourdieu (2015, p. 237), por exemplo:

A luta que estabelece a oposição entre frações dominantes e frações dominadas [...] tende [...] a se organizar segundo oposições que podem ser, praticamente, sobrepostas àquelas que a visão dominante estabelece entre classe dominante e classes dominadas: por um lado, a liberdade, o desinteresse, a “pureza” dos gostos sublimados, a salvação no além, etc.; e, por outro, a necessidade, o interesse, a baixeza das satisfações materiais, a salvação neste mundo.

Penso o *povo* como construção ativa, que rejeita a vazia *igualdade política formal*, e luta por *iguais direitos políticos reais*, articulando-se para confrontar o poder com uma *igualdade política delimitada*. Não se vê o *povo* governar. Talvez pareça inconsistente definir *povo* desse modo, pois se um dia ele tiver acesso ao poder, ou participação sociopolítica efetiva, deixará de existir tal *povo*⁷. Atenho-me aos fatos, há séculos o *povo* fica de fora. Caso isso mude, a descrição terá que ser alterada, não antes. A eficácia da objeção – o aspecto autodestrutivo do conceito – é suposição a-histórica, num mundo possível, mas imaginário, no qual também a *crítica da desigualdade política* seria desnecessária. O *apartheid social* brasileiro é longo. Inspirou a alcunha *Belíndia*⁸, o

⁷ Inspiro-me na *agonismo* de Mouffé (2005a; 2005b; 2009). Ela vê o *povo* como cisão conflituosa entre ‘*nós*’ e ‘*eles*’: o *dêmos* é a “*articulação hegemônica contingente e temporária*”, uma democracia consistente com a etimologia. Ela recusa a ideia de totalidade social ou concepções abrangentes de povo.

⁸ Termo cunhado por Bacha (2018) em 1974. Na Copa de 2014, *The Economist* falou em Italdânia (*Italordan*, mistura da Itália e Jordânia). Ver <<https://www.economist.com/news/americas/21604202-brazils-income-disparities-are-great-so-its-progress-welcome-italordan>>. Acesso em 09/11/18.

abismo entre pessoas ricas e pobres. Quem se apossa da riqueza tem aqui nível de vida belga: para essa gente o crescimento do PIB é o “felicítômetro dos ricos” (BACHA, 2018, p. 61). Porém, para grande parcela da população brasileira resta miséria similar à indiana. Minha definição é inadequada para a Bélgica, mas congruente com a situação da Índia e de outras nações com extrema desigualdade socioeconômica. Ficarei satisfeito se uma mudança social exigir que eu redefina *povo* de forma menos descritiva e mais normativa, readaptando o conceito a um mundo mais justo.

Com a *igualdade política delimitada* constituem-se como *povo* pessoas ou grupos articulados em torno de interesses comuns contrários à espoliação e à segregação do *apartheid social*, isto é, com *afinidade de pauta política* na luta por justiça social:

O povo é uma maioria que cria a *igualdade política delimitada*. Delimitar os iguais é o modo de formar o *dêmos* e o *krátos* e gerar igualdade efetiva, na qual se enraíza a *democracia como forma de luta popular*. [...] Um ou mais grupos minoritários também irão delimitar sua *igualdade política* ao disputar a hegemonia. A *identidade* provisória de cada formação sociopolítica, majoritária ou minoritária, depende desse *exterior constitutivo* para estabelecer *equivalências* que redundam na *articulação de forças contingente*, ao delimitar campos de luta (MICHEL-MUNIZ, 2018, p. 66-7).

Há um corte social que limita o *povo* em dado *momento*, e mostra quem forma o ‘nós’. Ao mesmo tempo, mantém-se um espaço de discordância, no qual ‘eles’ se *articulam* como *elementos* estranhos com interesses conflitantes. “Isso não significa em nenhum sentido excluir ‘eles’ da *igualdade de direitos políticos*” (MICHEL-MUNIZ, 2018, p. 135-6). A esperteza da gente rica é, quando convém, englobar no povo a elite e as pessoas segregadas do *apartheid social* e, mais grave, agregar votos dessas parcelas opostas e proclamar o *apoio popular* à democracia discriminatória, equivalente à gente desdenhada batendo palmas para seus algozes. Há frações do povo aviltado induzidas a fazer isso. Uma filosofia crítica deve frisar a opressão, manipulação e estratificação social – o abismo social do Brasil – antes de falar em *apoio popular*, para evitar a significação vaga em demasia, na qual se toma a parte pelo todo. Recorre-se em geral à parcela menor como valendo pela maior, engodo para legitimar a representação política, como no recente pleito de 2018: o eleito teve menos de 40% dos votos⁹. Descontada a preponderante opção fascista da elite financeira, coadjuvada pela alta classe média arrivista, percebe-se que menos de um terço do povo votou na barbárie. Tal resultado foi

⁹ Eleição de 2018. Disponível em: < <http://divulga.tse.jus.br/oficial/index.html>>. Acesso em 15/11/18.

obtido com a prisão arbitrária do candidato que liderava com folga as intenções de voto, segundo pesquisas, e provavelmente venceria a eleição no primeiro turno. Então, onde está o *apoio popular*? Quem cria o *povo impopular*?

(b) Em segundo lugar, a histórica proeminência das elites no controle do *poder* conecta-se ao cerceamento dos direitos de cidadania¹⁰, apelando para a desqualificação das classes trabalhadoras oprimidas. O desprezo pelas *massas populares e multidões* evidencia isso. Porém agora enfatizo a desproporcionalidade na participação: quantas pessoas das classes baixas ingressam na representação política? Evidentemente, existem casos para demonstrar a ocorrência ocasional de pessoas pobres que conseguem vaga no parlamento¹¹, ou uma posição de mando no executivo ou judiciário. São similares aos *self-made men* que o mercado exalta: meras exceções, úteis não para confirmar o valor do esforço individual, mas a regra de reprodução hereditária do nível de riqueza, devido ao caráter excludente do capitalismo, com baixíssima mobilidade social¹². Na *democracia capitalista* dá-se o mesmo com a representação política dos desvalidos. A riqueza é o passaporte do poder, a presença política da pobreza é irrisória.

O fim das restrições de renda, gênero e raça universalizou a capacidade de votar e ser votado, mas mal propicia a prática consciente do direito eletivo, mantendo assim a distância entre a habilitação da elite e a deficiência do povo. Gera perplexidade afirmar que os três estamentos não mais existem – nobreza, clero e povo –, ao ver no Congresso Nacional as bancadas do boi, bala e Bíblia: serão elas o *povo*, o *apoio popular*? Mas então por que necessitam investir tanto nos lobbies? Empresários e elite financeira controlam o Congresso, “podem manejar fundos enormes para os seus *lobbies*, não só porque para começar eles são ricos, mas porque o sucesso do *lobby* trará maiores lucros para os negócios: o custo do *lobby* constitui um investimento” (CROUCH, 2017, p. 18), cujos dividendos o *povo* paga, aprofundando o abismo da desigualdade socioeconômica. Na

¹⁰ A prisão de candidato presidencial sem trânsito em julgado da sentença é ataque à cidadania igualitária e à Constituição Federal, patrocinada pelo judiciário – um poder republicano partidarizado e faccioso.

¹¹ Média de deputados federais de 1995 a 2006 no Brasil: 10 representantes de trabalhadores rurais sem terra ou agricultores familiares, cerca de 6,1 milhões de famílias, que receberam fundos do governo federal de \$ 10,2 bilhões; 93 representantes de grandes proprietários ou do agronegócio, para 22 mil famílias, que tiveram fundos de \$ 58,2 bilhões (CARTER, 2010, p. 62-3). Isso não significa que as dez pessoas que representam pobres sejam pobres ou negras.

¹² O “[...] caso isolado de um indivíduo saído da pobreza para alcançar o sucesso econômico”, v.g., quando alguém “de uma favela se torna milionário”. Para “um Robinho ou um Maradona [...] há milhões de pessoas que fracassam em suas tentativas” (PINZANI, 2017, p. 358).

farsa da representação política o *povo* fica de fora, há *democracia ausente* na desfaçatez de alegar *apoio popular*. Considero que isso ocorre por múltiplas razões:

(I) O Estado não garante educação de qualidade, nem igualdade de condições para as pessoas dedicarem-se ao estudo. A falta de conhecimento tolhe a democracia, a teoria democrática mostra-se deficitária nesse aspecto basilar. Não se consertou o modelo, e muitas nações agora convertem a educação pública em privada, e cortam temas do currículo (filosofia, sociologia, arte...), o que reforça as barreiras à participação política.

(II) Grandes mídias formam trustes de gente riquíssima, visando não o controle dos preços, mas o das mentes. Como diz Chomsky (2013, p. 29): “A mídia é um monopólio coletivo. Todos têm o mesmo ponto de vista”. Por isso, agem em consonância com o interesse da elite capitalista neoliberal, direcionando o noticiário ao que lhes convêm, e omitindo o que contraria suas ambições: desse modo, o que deveria ser informação para formar a opinião pública virou *desinformação, opinião publicada*¹³. Evidencia-se um estrato que se coloca acima do povo, para cooptar pessoas com pouca instrução e, nesse sentido, aproveitar o defeito fulcral da democracia. Caso se limite a camada rica aos 10% que têm renda elevada, com 41% dos votos do povo haveria maioria. Estritamente falando, a conta hipotética indica que a posição majoritária não contaria com o *apoio popular*, pois não teriam o assentimento de metade do povo.

(III) Abrevio a lista, e lembro a quase universal obrigação de pertencer a partido político para se eleger ou pleitear um cargo, sem esquecer a estrutura oligárquica dessas associações e a promiscuidade com corporações econômicas. O estrato superior no que tange à renda e educação comanda os partidos, não as *massas desfavorecidas*, com as exceções de praxe. “A direção dos partidos tende naturalmente a tomar uma forma oligárquica. Uma verdadeira ‘classe de chefes’ constitui uma casta mais ou menos fechada, um ‘círculo interior’ de difícil acesso” (DUVERGER, 2012, p. 181).

O parcial rol acima é suficiente para mostrar que ao ampliar o povo incluído na *cidadania ativa* a elite preservou pragmaticamente os postos de comando da sociedade. Baseia-se aí o traço duplo e interligado por meio do qual a camada rica fantasia-se de povo só para ir às urnas, não sem antes rechaçar das cédulas eleitorais o *povo* desprezado.

¹³ Expressão atribuída a Churchill: “Opinião pública é coisa que não existe; existe somente opinião publicada”. A ideia é que a *opinião pública* é moldada conforme a vontade dos donos das mídias.

É um jogo de cartas marcadas, no qual a elite tem todos os coringas e ainda esconde cartas nas mangas. Certo está Cazuzu: “Não me convidaram pra essa festa pobre, que os homens armaram pra me convencer a pagar sem ver toda essa droga que já vem malhada antes de eu nascer”. Ou sem meias palavras: “Meus inimigos estão no poder”¹⁴. O *povo* real – o *povão* – segue excluído, enganado, usado como massa de manobra para legitimar o sistema de dominação criado pela gente rica, que fomenta a cizânia entre as pessoas pobres para converter parte delas no desejado *apoio popular*.

2. OPINIÃO PUBLICADA E APOIO POPULAR

Povo impopular escancara um paradoxo. A generalidade do substantivo *povo* estende-se ao adjetivo *popular*. Também se nota simetria entre o engano da declaração formal da *igualdade política* do povo e a ilusão de todas as pessoas serem agentes de *lutas populares*. O objetivo aqui é assinalar que além das usuais segmentações por renda, educação, etnia, moradia *etc.*, faz-se necessário desvelar *diferenciação política* ligada ao modo de agir em relação à prometida *igualdade política*. Evidente que numa visão simplista todo mundo é povo: pessoas negras, indígenas, ou brancas; marginalizadas ou privilegiadas; analfabetas ou doutoras; faveladas ou bem protegidas em condomínios fechados... Tal senso raso é nefasto. O referente genérico permite que pessoas brancas, privilegiadas, com títulos universitários e morando em mansões, que se opõem à taxa progressiva de rendas e imóveis, barrando políticas redistributivas de justiça social, manipulem a opinião pública e afirmem que travam *luta popular* contra o excesso de impostos, na apologia do Estado Mínimo. Nesse afã, comandam as grandes mídias, obtêm apoio de setores do povo providencialmente enganados pelo monopólio midiático, e não raro a posição majoritária no eleitorado. Isso caracteriza a causa como *popular*? Caso não, por quê? Na democracia a maioria é o povo? “Como diz o jornalista argentino Ezequiel Fernández-Moore, a propósito da informação: ‘Estamos informados de tudo, mas não sabemos de nada’” (GALEANO, 2002, p. 286).

Guia-se a opinião pública na construção de *apoio popular*, assim impondo políticas cujo teor é *antipopular*. Se a falsa consciência gera enganos, o que pesa mesmo

¹⁴ Os primeiros versos são de *Brasil* (1988), composição de Cazuzu, George Israel e Nilo Romero; os seguintes, de *Ideologia* (1988), de Cazuzu e Roberto Frejat.

é a desinformação da *opinião publicada*, as trapaças para dividir a classe trabalhadora, por exemplo, ao “colocar a população contra os grevistas, apresentando-os como desordeiros, nocivos à população e contrários ao interesse geral” (CHOMSKY, 2013, p. 25). Não é estranho que as mídias nunca mostrem o *apoio popular ao próprio povo*, como se os pobres só aprovassem as maquinações dos ricos? Não se percebe nisso um *povo impopular*? Há um logro evidente. “Afim de contas, estamos falando do mundo dos negócios, que, portanto, controla a mídia e dispõe de amplos recursos” (ibidem).

Existe algo que justifique nomear uma luta ou movimento como sendo *popular*, sem ao mesmo tempo tal característica sinalizar um fracionamento do povo genérico, revelando um subconjunto que age pelos interesses das *massas excluídas*, enquanto há partes que não o fazem? Em caso afirmativo, como penso, uma conceituação restrita de *povo* precisa ser adotada para que se fale em *movimento popular*? Bastaria limitar a aplicação do adjetivo? Resumir o critério delimitador às carências materiais das classes sociais subalternas é sujeitar o político ao econômico, o que parece impróprio, embora a *desigualdade econômica* vincule-se à *desigualdade política*. Porém, a mera constatação desse fato não elucida ou demonstra que haja uma relação direta *necessária* de causa econômica com efeito político, isto é, que ser pobre impede a *igualdade política*. Pretender que sim corresponde a confessar o formalismo vazio das declarações constitucionais acerca da *igualdade política*, visto que nunca se estabelece a correlata exigência de *igualdade econômica*. Quer dizer, postulo que é insuficiente e estéril associar a exclusão social apenas à pobreza e, portanto, definir as *massas populares* somente com base nisso. O *apartheid social brasileiro* – e talvez todos os regimes de exclusão – deriva da *desigualdade política*, visível na *ausência de poder do povo*. O combate à penúria da gente excluída inicia na luta por *igualdade política efetiva*, para *delimitar quem são os iguais politicamente* quanto às necessidades e planos de governo.

Não se deve apor o qualificativo *popular* indiscriminadamente, desconsiderando desigualdades, de modo que a referência feita seja neutralizada – isto é, que se iguale no discurso o que na sociedade é desigual. Tome-se o exemplo de quem dá preferência ao mercado frente ao Estado. Diz-se que a ideia (não provada) da eficiência superior do mercado para quaisquer propósitos, incluindo os fins sociais, tem *apoio popular*, pois muita gente do *povo* foi convencida disso pelas mídias. Aqui *povo* e *popular* exprimem quantidade relevante da população, de forma neutra quanto à composição sociopolítica do grupo. Porém, visto o mercado desconsiderar a desigualdade econômica e política, e

visar lucros que ampliam ambas, é inadequado falar que tais desigualdades, quando associadas à mercantilização dos direitos sociais, recebem *apoio popular* no mesmo sentido do uso feito em relação à confiança na pretensa superioridade da empresa privada ante o Estado. O emprego do termo mudou, já não há neutralidade, pois o *povo*, agora restrito à gente pobre, iria contra suas próprias carências.

Pode-se objetar que o raciocínio exige suposição adicional: a de pessoas excluídas não aceitarem espontânea e conscientemente a condição opressiva, onde a maioria tem menos direitos que a minoria dominante. Se não for esse o caso, o argumento torna-se insustentável. É verdade. Mas, junto com ele, vai-se embora ideia central da democracia – a *igualdade política* – que também é destruída. Os efeitos de repassar ao mercado o cuidado com direitos sociais são secundários no raciocínio. Importa no caso descrito, que está longe de ser fictício ou único, haver uma situação em que se brande o *apoio popular* de maneira frouxa e inconsequente, e outra em que idêntica compreensão do que seja *apoio popular* é incoerente. Não pretendo estabelecer nada além disso. Mas, conceitualmente, defendo que em termos filosóficos e políticos falar em *apoio popular* onde só há grande quantidade de pessoas é incorreto, por originar discursos dúbios.

Como conceber essas distinções para indicar usos deturpados de *povo* e *popular* no que se refere à *igualdade política* é o que me interessa. Não visio reforma linguística, nem mudar o linguajar corriqueiro, mas revelar artimanhas discursivas que obstruem transformações políticas ou validam retrocessos sociais. As mídias dos ricos escolhem quais pessoas entrevistar como representantes dos pobres, além de selecionar e editar o material gravado segundo suas conveniências. Ainda mais grave, realizam pesquisas de opinião pública que retratam a *opinião publicada*. Através dos dois métodos aplicam a qualificação oportunista de *apoio popular* ao que as mídias disseminaram e as pessoas excluídas reproduzem, se isso for vantajoso para os donos da riqueza. Ao difundir visão tendenciosa sobre o que o povo pensa e deseja, realimenta-se a opinião pública com a *opinião publicada*, círculo vicioso reforçado continuamente, moldando o *apoio popular*.

As cenas paradoxais – onde uma fração defende certa causa popular que se opõe ao anseio de outra parte que também se define como popular – desaparecem. Ninguém as vê nem percebe contradições, pois é fácil negar audiência e espaço às manifestações inconvenientes. Se a diversidade fosse apresentada ficaria difícil falar em *apoio popular*, pois a divisão das opiniões significaria a *cisão do próprio povo*, muito além da lavagem

cerebral que contrapõe o ‘cidadão do bem’ ao ‘bandido bom é bandido morto’. Não me refiro ao desacordo quanto às prioridades ou temas gerais, dificuldade inescapável, mas às oposições abertas sobre assuntos específicos, o que não faz sentido. Volto ao exemplo prévio: é incoerente afirmar que o povo quer um serviço gratuito de saúde pública, mantido pelo Estado com impostos progressivos, e que o povo deseja o Estado Mínimo e atendimento médico pago gerido pelo mercado. A segunda opção pressupõe reduzir despesas de *todas as pessoas* nos impostos que *cada uma* paga ao Estado na primeira alternativa. Atenuando a pretensão, seria preciso provar que pelo menos a maioria economiza ao bancar um convênio particular, ainda que minoria expressiva gastasse mais, e talvez nem conseguisse arcar com os custos de doenças e emergências médicas, sofrendo e morrendo sem cuidados por não poder pagar pela sua saúde. Mesmo sem incluir a totalidade, tal hipótese carece de demonstração, mas há uma certeza: pouca gente ficaria muito mais rica à custa da necessidade coletiva. Azar dos miseráveis, o neoliberalismo é antissocial, cada um por si e o Estado para proteger a riqueza e transferir fundos públicos à espoliação praticada pelos bancos. A economia feita pelos cofres públicos no orçamento da saúde seria toda repassada a quem extorque juros de uma dívida pública jamais auditada, isto é, novamente para o bolso dos ricos.

Por que privatizar o *comum* – que deve ser partilhado e não ter dono? Televisões e jornais noticiam *apoio popular* à venda do que é de todas as pessoas, não do governo, como o petróleo do pré-sal, ocultando que o *comum* serve para financiar direitos sociais. Vende-se o patrimônio do povo, sem discutir o imposto progressivo ou taxar as grandes fortunas. Recursos perdidos nessa ‘privataria’¹⁵ permitiriam erradicar a miséria e ter saúde e educação públicas de qualidade. A mídia aborda tais ideias condenando o aumento de impostos, sem dizer que apenas os muito ricos serão sobretaxados, ou para condenar a estatização do petróleo e trabalhar pela sua venda, com o refrão do Estado ineficiente e corrupto. Omitem que uma estatal norueguesa é a receptadora que compra o que se rouba daqui, um *comum* do povo do Brasil. *O monopólio midiático converte a*

¹⁵ Neologismo criado por Elio Gaspari, referente a privatizações efetuadas por valores irrisórios, como no caso da entrega da Vale do Rio Doce, no governo de Fernando Henrique Cardoso, por menos de um centésimo do que valia. ‘Privataria’ indica o uso de propinas, desvio de dinheiro público e transferências ilícitas para paraísos fiscais. Joseph E. Stiglitz concebeu termo semelhante, *briberization*, mistura de privatização e propina. Ver ainda *A privataria Tucana*, de Amaury Ribeiro Júnior (São Paulo: Geração Editorial, 2012). Recentemente, o governo de Temer entregou o petróleo do pré-sal por preços ínfimos em relação à cotação de mercado. Seu preposto na Petrobras, Pedro Parente, vendeu plataformas de exploração novas por menos de 10% do que custaram à estatal. *Cui bono?*

liberdade de imprensa em libertinagem com a informação, sem respeitar o direito de resposta ao transmitir noções inverídicas, como aponta Crouch (2017, p. 94):

A reivindicação amplamente feita de que a privatização irá despolitizar uma indústria ou serviço e fornecer garantia contra a corrupção é altamente desonesta. Longe de reduzir as oportunidades de corrupção entre governo e empresas, a estratégia as aumenta consideravelmente e produz uma classe especial de firmas com acesso político muito privilegiado. Quanto mais relevante politicamente o serviço envolvido, mais problemático isso se torna.

Aliás, o tema da corrupção desnuda a reiterada manipulação política feita pelos ricos graças ao monopólio midiático. Atacam adversários políticos enquanto buscam o dito *apoio popular*. Chomsky (2013, p. 26) observa que o “objetivo principal de uma propaganda benfeita [é] criar um *slogan* do qual ninguém vai discordar e todos vão apoiar. Ninguém sabe o que ele significa porque não significa nada”. É fórmula perfeita para o *apoio popular* instantâneo, como o obtido na cruzada contra a corrupção. Nem poderia ser diferente: nenhuma pessoa quer ser roubada, de modo que ninguém aceita o desvio de bens públicos, não há nenhum significado especial aí. Com a tendenciosidade costumeira, a rede de televisão que enceta a campanha omite de telespectadores a apropriação ilícita de verbas públicas que ela pratica, a sonegação fiscal, o dinheiro que é desviado *antes* de chegar aos cofres do governo. Mas a jogada funciona tão bem que a inevitável concordância do povo converte-se em combate persecutório, para o qual o truste midiático transfere o apoio granjeado ao erguer a bandeira da honestidade, e consegue fazer isso fraudando o fisco. Pergunta obrigatória: se a emissora informasse seu próprio crime teria angariado igual nível de *apoio popular*? Ou, se ao falar na corrupção, mostrasse uma redução quanto a governos prévios, quem ganharia apoio? “A verdade dos fatos encontra-se enterrada debaixo de montanhas e montanhas de mentiras” (CHOMSKY, 2013, p. 38). A maioria não dispõe de tempo ou meios para checar o que recebe da televisão. Raras pessoas realizam tal trabalho, gente que em geral aposentou a tevê e abandonou a grande mídia por ela falsificar a realidade.

O poder midiático é braço político do capital para domar as massas, mas obtém a servidão sem recorrer ao chicote. “Não é como um Estado totalitário, em que é feito por meio da força. Esses feitos acontecem num contexto de liberdade. Se quisermos compreender nossa própria sociedade, precisaremos refletir sobre esses fatos” (CHOMSKY, 2013, p. 38). Criou-se o termo *fake news* para informações que circulam nas redes sociais sem nenhuma correspondência factual. Espanta-me a mídia capitalista

falar em coibir a prática, pois ela é contumaz na fraude informativa. O problema pouco tem a ver com a verdade do que é transmitido, isso nunca preocupou os barões da mídia. O que incomoda é o faturamento ascendente das mídias alternativas, frente à queda na venda de jornais e revistas, ligados ou não aos conglomerados televisivos, que igualmente sofrem com a redução nos ganhos da tevê por assinatura. Também aqui não se deve cair em ilusões: onde existe um anunciante por trás da notícia, há dinheiro e interesse, que cedo ou tarde farão exigências. Mídia independente mesmo é a mantida por financiamento coletivo e cooperativo, com envolvimento social.

Deve-se distinguir conhecimento e propaganda, pois informar a *opinião pública* é algo bem diferente de impor a *opinião publicada*, ou o pretense *apoio popular* será fruto de ludibriar o povo. A questão essencial é identificar o que constitui realmente o *público* em um debate formador de *opinião pública*, como por exemplo: “praticamente o mesmo número de pessoas expressa e recebe opiniões”; há pronta interação das partes; buscam-se soluções; existe autonomia. São ideias ligadas a “várias suposições da teoria democrática clássica”. Sem isso é enganador falar em *apoio popular*. A *opinião publicada* visa às massas de *cidadãs e cidadãos* também *passivos* na comunicação, além de: “o número de pessoas que expressam opiniões é muito menor que o número de pessoas para recebê-las”; organizam-se de antemão os temas e conteúdos, para que as pessoas tenham dificuldade em reagir; as autoridades fiscalizam os efeitos da comunicação; não existe autonomia, e sim controle sobre a opinião (MILLS, 1988, p. 354-7), que atualmente se estende às redes sociais, telefones e correio eletrônico. Substituindo a *opinião pública* pela *publicada*, e o *público ativo* que *delibera* pela *massa passiva* que é *representada*, cria-se o consenso *desinformado* que possibilita à *cidadania ativa* da elite comandar sem muitas adversidades o Estado.

Não existem “muitas pessoas que queiram renunciar às antigas liberdades, principalmente às liberdades de expressão e de imprensa”, disse Schmitt (1996, p. 48) após a Primeira Guerra Mundial, acerca da falência da *discussão pública* até nos Parlamentos, e concluiu: “Mas no continente europeu não há muitos mais que acreditem que essas liberdades ainda existam onde poderiam de fato ameaçar os detentores reais do poder”. Schmitt denunciava que “aquilo que os representantes dos grandes interesses capitalistas decidem em comitês fechados é talvez mais importante do que quaisquer decisões políticas, para o dia a dia e o destino de milhões de pessoas”. A *opinião publicada* dissimula o poder oligárquico. Os resultados surgem como se fossem frutos

que a vontade popular apoia, ainda que se tornem nocivos à maioria. A *massa passiva* satisfaz-se com a impressão de a sua mansa anuência sobre o sofá em frente à televisão corresponder à *cidadania ativa*, e assim valida nas urnas o engano em que vive.

Se ampla informação simples e acessível estivesse disponível sobre custos e despesas nos modelos de atendimento à saúde referidos acima, estatal e privado, faria sentido dizer que as duas possibilidades representam *vontades populares*? Haveria um povo bipolar, que não sabe o que quer? Parece-me não existir povo inconstante no que tange às necessidades e aos serviços que as satisfaçam, mas sim uma divisão constante das *massas excluídas*, em geral fracionadas pela representação política e pelas mídias.

Ao reclamar da libertinagem da grande mídia não pretendo afrontar à liberdade de imprensa. A censura nutre o despotismo. O capitalismo também¹⁶. Exatamente por isso protesto: o monopólio midiático outorgou-se o cargo de censor do que não lhe convém divulgar. Qualquer remédio para conter esse comportamento abusivo precisa ser cuidadosamente dosado, ou envenenará a liberdade. Uma possibilidade é aplicar sempre o critério isonômico vigente durante as campanhas eleitorais: obrigar a grande mídia a difundir diariamente em tempos iguais todas as posições políticas, de forma diretamente proporcional ao que ela mesma gasta nas catilinárias direcionadas aos seus oponentes. Afinal, rádio e televisão são concessões públicas, e cabe exigir contrapartidas permanentes, para a contestação não depender de pedidos por direito de resposta de um judiciário partidarizado. São temas para outras pesquisas, fogem ao estudo atual.

3. APOIO POPULAR AO POVO IMPOPULAR

As *massas excluídas* formam o povo, mas nem toda luta desse povo abrangente tem caráter *popular*, assim como só parte dele submete-se aos planos da gente rica que o monopólio midiático defende. Não existe segmento especial do povo que recomende a concessão de privilégios para uma parcela das pessoas excluídas. Importam as causas: umas ligam-se aos interesses das massas; noutras, vê-se a mão da minoria que subjuga a gente oprimida. O controle da *opinião publicada* possibilita o sucesso de reivindicações

¹⁶ A liberdade total do capital quanto ao que é noticiado – ou não – pode gerar efeito similar ao da censura imposta por regimes totalitários, mas defensores do capitalismo não percebem a semelhança: “O governo sozinho determina quem deverá ter o tempo e a oportunidade de escrever e o que deve ser impresso e publicado”, diz Mises (2015, p. 97). A recíproca é que a total autonomia da riqueza concentrada em poucas mãos faz o mesmo, sozinha, minando o ideal democrático de uma opinião pública esclarecida.

contrárias ao *povo*. Indiquei isso ao tratar da *afinidade de pauta política* e da *igualdade política delimitada*, no início do texto. Não suponho *massas desfavorecidas* submissas sem pretensões de caráter político. Meu argumento é que de modo geral tais setores são tutelados pela *opinião publicada*, acreditando serem seus os objetivos da elite. Se tais diferenças não forem explicitadas, artificios político-eleitorais que produzem maiorias pseudodemocráticas seguirão mimetizando a inexistente *igualdade política*. É preciso separar *movimentos populares* de outros que, mesmo se apoiados por multidões, têm caráter antipopular, embora apenas diferenciá-los não traga resultado prático imediato às lutas sociais. Então, por que eu prefiro uma definição de povo fortemente descritiva, em vez de uma delimitação de caráter normativo?

Há um problema a enfrentar, cujo paroxismo é a expansão de um ideário fascista nas mentes dominadas pela *opinião publicada*. Suspeito que muitas delas sequer têm noção dos efeitos das teses a que aderiram. Não importa. Que adianta estabelecer uma visão filosófica estritamente normativa e idealizada do que é o *povo*, se a mídia alardeia *apoio popular* ao que é antipopular? Há uso indevido da descrição do *povo*. Penso na urgência em contestar tal definição, apontar a impropriedade e onde ela fere limites que, aí sim, residem na normatividade democrática. Conceitos vagos permitem chamar de *popular* qualquer conjunto amplo de pessoas, como se quantidade originasse qualidade. O referente de *popular* não é abstração quantitativa indistinta: a qualificação dependente só do número resulta tão inútil para o *povo* quanto proveitosa para quem o explora.

Considero o *povo* uma parte da sociedade, não o todo. O que delimita tal parte, e qual a mobilidade dos contornos? Concordo com Mouffe (2005a, p. 71) em conceber “o agente social não como um sujeito unitário, mas como a articulação de um conjunto de posições de sujeito”, e que tal condição é mutável, dada a diversidade de fatores atuantes na vida humana. Não faz sentido fixar em definitivo *quem* pertence ou não ao *povo*. A questão interessante é outra, não se refere à eventual volubilidade das pessoas que formam o *povo*, mas à rigidez ou não dos marcos conceituais usados para decidir *o que é o povo*. Podem-se impor limites permanentes para a ordem socioeconômica de cada época? Na Europa a separação era evidente: nobreza, clero e povo. E hoje? Na organização política da *democracia capitalista* a divisão persiste, faz da *gente excluída* um *estamento*. Apóstolos neoliberais contestam a fronteira, ou admitem sua existência como fluida, e dizem que superá-la depende do esforço pessoal, do mérito individual. O triplo caráter do significado de *popular* facilita negar a perpetuação de barreiras sociais.

(a) O primeiro aspecto é a igualdade jurídica, pouco útil para reconhecer a camada *popular*, mas essencial à compreensão e ocultação do processo que *conservou* a diferenciação social. *Idealmente*, pessoas são iguais perante a lei, há *igualdade política formal*; *materialmente*, a ordem sociopolítica nega muitos direitos às *massas oprimidas*. “[O] capitalismo torna possível uma forma de democracia na qual a igualdade formal de direitos políticos tem efeito mínimo nas desigualdades ou relações de dominação e exploração em outras esferas” (WOOD, 2016, p. 224). Encobre-se a estratificação social graças à cisão entre economia e política. Na origem, a democracia não restringe decisões do *povo* nem exclui a economia da alçada política.

“No contexto grego a definição política do próprio *dêmos* tinha um significado social porque foi deliberadamente contra a exclusão das classes baixas [...] da política” (WOOD, 2016, p. 223-4). O povo da Grécia era restrito, mas lá a democracia deu poder a um setor antes excluído, objetivo que os modernos fingem satisfazer com a *igualdade política formal* e o voto. O sistema representativo ignora a exigência de que haja um *equilíbrio de poder entre as classes* (ibidem). O que os *Pais Fundadores* fizeram e seria impensável para os gregos foi “deslocar a democracia para uma esfera puramente política, distinta e separada da ‘sociedade civil’ ou da ‘economia’” (ibidem).

O resultado são pessoas iguais perante a lei, mas algumas *mais iguais* que outras: podem pagar ótima advocacia, financiar eleições em troca de representantes políticos amestrados, e negociar *habeas corpus*. Às *pessoas pobres* a igualdade política dá justiça bruta: violência policial, invasão de domicílio, perseguição judicial e encarceramento em massa. “O *apartheid* social do Brasil prejudica a instauração de direitos civis básicos [...]. A enorme distância social favorece um *ethos* de descaso com os direitos humanos, sobretudo em relação à camada social mais pobre” (CARTER, 2010, p. 44). Se for filho de juíza o traficante de drogas detido pela polícia é levado para luxuosa clínica de recuperação; porém, se for pobre em situação de rua basta uma garrafa de desinfetante para mofar na prisão¹⁷. Além de controlar a política, a elite decide a quem vigiar,

¹⁷ “Rafael Braga e Breno Borges: quando 9g de racismo pesam mais que 129kg de maconha”. <<http://justificando.cartacapital.com.br/2017/07/27/rafael-braga-e-breno-borges-quando-9g-de-racismo-pesam-mais-que-129kg-de-maconha/>>. O título fala por si. Ver também: <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2017/07/filho-de-desembargadora-presos-por-traffic-de-drogas-e-solto-no-ms.html>>. No caso Braga, ver: “Rafael Braga preso em protesto de 2013 é condenado a 11 anos de prisão por tráfico”. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/rafael-braga-presos-em-protesto-de-2013-e-condenado-11-anos-de-prisao-por-traffic/>>. Acessos em 04/11/18. Há muitos exemplos de desigualdade similar.

perseguir e punir: “uma das principais funções da coerção ‘pública’ pelo Estado é sustentar o poder ‘privado’ na sociedade civil” (WOOD, 2016, p. 255). Por isso digo que a *igualdade política formal* não ajuda na decisão teórica sobre *o que é o povo*. Tal critério vale *a posteriori*: caso a pessoa sofra abuso institucional ou seja ignorada pelo Estado, deve pertencer ao grupo das excluídas. Se a polícia apela à violência, ou a justiça pune com mão pesada, reconhece-se na vítima a *massa excluída*. Para o conceito que busco mais dois parâmetros são necessários, um *objetivo*, outro *subjetivo*.

(b) *Objetivamente*, vê-se a *massa oprimida* pela distância do *poder*. O *povo* no Estado é eleitor submisso, reconhecido pelos obstáculos à sua interação com instâncias de decisão política ou de formação da *opinião publicada*. Quando muito será objeto passivo das deliberações, sem voz nas instituições para influenciar – menos ainda determinar – o próprio destino, que dirá o da sociedade. As barreiras enfrentadas pelo *povo* para ser ouvido têm diversas causas: *físicas*, como a distância dos centros de poder, no meio rural ou nas periferias urbanas; *culturais*, por analfabetismo completo ou funcional, pela educação formal ausente ou incompleta, por falta de domínio da linguagem culta; *sociais*, não no sentido redundante de não ser classe com poder, mas por não dispor do que Bourdieu denomina *capital social*, isto é, faltam elos com gente influente; *psicológicas*, devido a sentimentos de inferioridade; *corporais*, por desnutrição e fraqueza; *etc.* Certo seria reconhecer no rol de supostas deficiências a causa comum: o abismo da *desigualdade econômica*, a privação de recursos financeiros mínimos para transporte, educação, participação, autoestima, saúde *etc.* Essa a liberdade política da *gente excluída*, situação antes restrita ao Sul Global, agora visível em nações ricas. O quadro define *apartheid social* duradouro, *massas oprimidas* irrelevantes para a democracia capitalista. O caráter *objetivo* da exclusão sociopolítica e econômica talvez defina o pertencimento às *massas populares*, mas não refuta a pretensão da grande mídia quanto ao *apoio popular*. Isso requer componente vinculado aos *interesses individuais* frente às *coletividades*, um aspecto *subjetivo* que secciona o povo, conforme endosse os interesses da elite ou os da gente excluída.

(c) *Subjetivamente*, tal divisão qualifica a anterior, assinalando no conjunto das *massas oprimidas* uma parte que forma o *povo impopular*, que segundo a grande mídia não conta com *apoio popular*, pois se opõe às elites. É conclusão lógica: se os planos políticos da elite tem *apoio popular*, discordar deles é ser *impopular*. As pessoas em antagonismo aberto afastam-se da elite no poder, e só lhes resta ser *povo impopular*, caso

se creia no monopólio midiático. Isso obriga a remover do *povo impopular* quem não se vê politicamente como *massa oprimida*, por se julgar aliado da elite – gente que bate palmas para quem a prejudica. Seguindo o discurso midiático, essas pessoas são erradamente rotuladas de oprimidas, pois desejam os males sofridos: *volenti non fit injuria*. Aqui o proclamado *apoio popular* revela, senão insensatez, pelo menos seu perfil parcial: se parte do povo consente, e outra não, como falar em *apoio popular*? E se o povo contrário à elite superar em contingente o povo que lhe é favorável? Relatei tal probabilidade com números da recente eleição presidencial, na primeira seção.

Quem defende a inclusão das pessoas nos frutos da sociedade atua pelo *poder popular*. Ao inverso, quem para colher proveito segue políticas que agravam a exclusão não se posiciona como *povo*. Diz Oliveira (2018) sobre o assassinato político de Marielle Franco¹⁸: “a maioria dos negros se declara ‘parda’, uma nuance que permite a muitos acreditarem que estão *excluídos da exclusão*” (grifo meu). O *apoio popular* vem de quem se adapta à sujeição em vez de lutar contra ela. Registro duas observações aqui. Primeiro, que é a pessoa que define de que lado está: junto ao *povo* ou aliada a quem vai contra o *povo*. Não há como ficar dos dois lados, a não ser que se esvazie o conceito de *povo* de qualquer significado útil à *luta popular*. Segundo, participar de alianças para obter ganhos em cima de quem pouco ou nada tem é diferente de se unir para subtrair privilégios das classes abastadas. Para não se imaginar que aqui defendo crimes, como roubo ou saqueio, exemplifico. A pessoa *excluída* que para conseguir casa própria apoia partido político contrário à renda mínima fere as necessidades das demais, igualmente oprimidas. Já quem defende a construção de moradias populares custeadas por um imposto sobre grandes fortunas atua em prol da justiça social, não da opressão.

Ignorar onde se situa cada pessoa é negar o conflito de classes, o encarceramento massivo de putas, pretos e pobres, a violência policial e a vigilância onipresentes. A neutralidade é inaceitável em confrontos sociais, diz Desmond Tutu: “Se você é neutro em situações de injustiça, você escolhe o lado do opressor”. Saber *com quem contar* – quem é o *povo impopular* que enfrenta a elite – é essencial para fortalecer o *poder popular*: são as escolhas individuais que geram confiança, não há nisso preconceito

¹⁸ Marielle Franco era moradora de favela, defensora dos direitos humanos, vereadora eleita pelo PSOL, no RJ, e havia sido indicada à relatoria da CPI encarregada de investigar a intervenção militar no Rio de Janeiro. O crime tem sinais de uma execução política. Disponível em: < https://brasil.elpais.com/brasil/2018/03/19/opinion/1521416853_790129.html >. Acesso em 09/11/18.

ideológico. De certo modo, a pessoa oprimida que se une a quem a oprime vive no limbo social. “Na medida em que a divisão das *massas oprimidas* é necessária à manutenção do *status quo*, portanto, a preservação do poder dos dominadores, urge que os oprimidos não percebam claramente este jogo” (FREIRE, 2007, p. 166).

Há duas ideias polêmicas no meu raciocínio: (I) pôr o *povo* em estrato equivalente ao dos *estamentos* feudais, com mobilidade social quase nula, sob dominação similar à da *servidão*; (II) e a *característica subjetiva* usada na definição de *povo*, com a qual complementei o traço *objetivo* da exclusão sociopolítica e econômica.

Quanto à primeira, Rego e Pinzani (2013, p. 176) lembram que “nossa pobreza não é um fato contingente, mas deita raízes profundas na nossa história e na forma de conduzir politicamente as decisões estatais”. *Aboliram-se as obrigações dos senhores com a escravidão, não os ganhos por escravizar*. Preservou-se a *massa oprimida* escrava, nenhum auxílio lhe foi dado, para explorá-la à vontade. Não existe *apartheid social* espontâneo. Há ações instituintes e omissões perpetuando a exclusão, por parte de quem dela se beneficia, como na miséria encontrada por Rego e Pinzani (idem, p. 158): “a situação das pessoas entrevistadas não é consequência de circunstâncias externas gerais [...], mas sim produção de determinadas situações sociais que foram e são o resultado de escolhas políticas efetuadas pelas nossas classes dominantes”. São práticas persistentes, mantidas pelo controle das instâncias políticas. Inclui-se nos métodos de opressão dividir as *massas oprimidas*. Evito o discurso abstrato com três exemplos. Primeiro, as manipulações midiáticas para que a fração remediada pense que é a parte miserável que a prejudica, ou vice-versa, e não a riqueza abusiva ou privilégios pagos com dinheiro público¹⁹. Também comum no Brasil é direcionar auxílios políticos, comprando votos com os cofres estatais. Por último, legislações que golpeiam parcelas da população

¹⁹ Não falo só nos abusivos auxílios dados a parlamentares, procuradores e juízes. Penso no que chamei de *tautologia da miséria*: “os mais pobres são menos favorecidos porque o Estado [...] não os favorece, preferindo atuar em prol dos que prescindem de ajuda. ‘Aqui entra em cena a questão da segregação urbana. A segregação é um artifício usado pelas classes sociais mais poderosas para minimizar os próprios tempos de deslocamento [...], ‘[...] manipulam, assim, a formidável infraestrutura voltada para o automóvel, seja física (rodovias, rodovias, rodovias, estacionamentos privativos etc.), seja humana (fiscais, multas, radares, ‘marronzinhos’ [...])’ (VILLAÇA, 2015, p. 33-4)”. É “a repetição do privilégio, o *desequilíbrio na influência política que reforça a desigualdade socioeconômica*” (MICHEL-MUNIZ, 2016, p. 209-10).

carente desagregam as pessoas excluídas²⁰. Ao cair no jogo da fragmentação elas dão *apoio popular* a quem as oprime.

Quanto ao traço *subjetivo do povo impopular*, baseio-me na conduta solidária ou não de indivíduos com as *massas oprimidas*, isto é, perante *pessoas excluídas* do poder. A elite governa como inimiga do *povo*²¹. Contendas são inerentes à democracia. Mas se deve “buscar um equilíbrio neste processo de criação de um ‘inimigo’, de forma a não objetivá-lo, já que a objetivação de um ‘inimigo’ conduz à criação de um espaço não democrático dentro de si, que visa subverter as regras do jogo” (COSTA, 2018, p. 29). Porém, em vez de adversários disputando preferências sociopolíticas, que se veem mutuamente como opositores legítimos (MOUFFE, 2009), a elite no Brasil quer eliminar a dissidência. Não se sacia com o que lhe rendeu o *apartheid social brasileiro*, por séculos, recusa afrouxar a segregação. Mudar tal quadro, reduzindo enormemente a fome e a miséria, despertou a fúria de quem aí se abastecia de serviços com remuneração vil. A crescente automação do trabalho torna excessivo o tamanho do repositório do populacho, por isso pensam em destruir a saúde e previdência públicas: matar pobres por abandono consiste em modo barato de diminuir a miséria, isto é, reduzi-la ao tamanho das necessidades de quem a explora. Encontrar a “ralé brasileira” (SOUSA, 2016; 2017) em universidades e aeroportos deu fim à disposição para a conciliação de classes administrada por governos petistas. Desde então era uma questão de ter a oportunidade para promover o *impeachment*, com prisões e julgamentos farsescos típicos da Inquisição, reinstituindo a condenação política. A riqueza trata o poder e seus símbolos como feudo hereditário, quem ameaça tal posse deve sumir. Daí fraudarem a opinião pública, forjando na *opinião publicada* um *apoio popular* carregado de ódio de uma parcela do povo contra a outra. Um lado tolera o *apartheid*, por não se sentir atingido, ou nem enxergar que está inserido nele; o outro lado quer o fim do abismo social. Para falar em *apoio popular* nesse contexto a parte servil cooptada deve sentir-se grandiosa em força, quantidade, pureza de intenção: são ‘cidadãos do bem’. O outro lado é pintado como mal a ser erradicado, traidor

²⁰ “[Ataques] aos direitos humanos e políticos são precedidos por uma fragmentação *ad hoc* das populações, transformando a maioria em minorias nas quais se implantam divergências. Deste modo, não se atacam numa mesma lei restritiva de direitos mais de uma minoria, dificultando a união dos grupos discriminados e sua resistência coletiva às medidas arbitrárias” (MICHEL-MUNIZ, 2016, p. 224).

²¹ O inimigo deve ser eliminado (SCHMITT, 1992). Adversários partilham símbolos, mas “querem organizar esse espaço simbólico comum de forma diferente” (MOUFFE, 2009, p. 13). O que une elite e povo? Menos que os anseios dos vários povos, daí a exortação no final do *Manifesto Comunista* (MARX; ENGELS, 1973, p. 55): “Proletários de todos os países, uni-vos”. A elite mata as *massas oprimidas*, seja de fome, falta de assistência médica, ou por meio de todas as demais carências, afóra as guerras.

da pátria, corrupto, defensor de bandidos, inimigos que se não deixarem o país terão que se calar, ou serão mortos para grandeza da nação e do povo homogêneo. Isso é fascismo. Dar apoio à elite é deslealdade consigo mesmo e com a gente pobre. O *povo impopular* não exclui ninguém na luta contra a opressão. Caso contrário, colaboraria com a elite, por negligência passiva, ou ativamente, como instrumento da tática elitista de dividir para imperar. Portanto, a delimitação que proponho preserva o campo das *lutas populares* sem pregar destruir a elite ou qualquer oponente, ela só indica quem é contrário à segregação e defende *igualdade política efetiva* para todas as pessoas.

CONCLUSÕES

Parece-me correto repelir afirmações da mídia capitalista e retificar tanto a noção de *apoio popular* aos desmandos golpistas da elite quanto a ideia de *povo impopular*. A impopularidade de parte do povo resulta do quanto ela incomoda a elite, impedindo que a dominação se faça sem contestação. Quem defende a inclusão brada nas ruas: “não tem arrego, você tira meu direito e eu tiro seu sossego”. Sobre o *apoio popular*, as urnas mostram um povo dividido, e impedem qualquer força social de falar em nome do povo. Costa (2018, p. 15) nota que a “impossibilidade de materialização do povo é o que é particularmente constitutivo da política democrática”, dando incerteza à ocupação do lugar do poder. Após a deposição da realeza tal espaço deixa de ser preenchido por direito de sangue, normatividade que a elite brasileira recusa. Incapaz de obter o poder por vias legítimas, ela não se vexa em corromper as regras da democracia e as leis. Nisso reside a tática de modelar a opinião pública com a *opinião publicada*, e converter a mentira em verdade, a convicção em prova, o abuso inconstitucional em justiça. Daí o esforço filosófico de descrever *o que é apoio popular*, pois a descrição falsa embasa o desrespeito às normas legais. *Senhores do barão e do cutelo* viram representantes da moral e do caminho único, mas quem diverge da *opinião publicada* é que é totalitário.

Perguntei no início: qual o sujeito de *‘povo que não se quer’*? Ali apontei estratos sociais equivalentes a castas. Volto a isso porque os miseráveis invisíveis de sertões, favelas e ruas do Brasil, excluídos até da “parte dos sem-parte” (RANCIÈRE, 1996, p. 51), são a *antipauta* jornalística do viciado *apoio popular* engendrado pelo monopólio midiático. “Quando não queremos reconhecer alguém como um ser político começamos por não o ver como um portador dos signos da politicidade, por não compreender o que ele diz, por não reconhecer que o que sai da sua boca é um discurso” (RANCIÈRE, 2014,

p. 148). A exclusão socioeconômica silencia pessoas, as vozes da obra de Rego e Pinzani (2013), e tantas ainda mudas, são dezenas de milhões *sem apoio popular*, por isso formam a *antipauta*: quem vota com a elite não quer a massa desfavorecida – é um ‘*povo que não se quer*’ –, e assim não a conta como povo. Ao inverso, o *povo impopular* é atacado ao lutar para que toda gente tenha *direitos sociais e igualdade política efetiva*. Isso que divide o Brasil hoje: não é comunismo, é humanismo, e está na Constituição Federal. Aqui os desprezados têm que ‘aprender a pescar’, mas ‘excelências’ extorquem quatro mil e quatrocentos reais de auxílio moradia, e privilégios imorais autoconcedidos, além de salários nababescos.

Por fim, assinalo de início a possível contradição entre as etapas desse texto. Não é certo definir o povo pensando em excluir pessoas dos direitos políticos, e eu não faço isso. Minha exposição indica que a elite financeira se autodenomina povo quando lhe é conveniente, no restante do tempo ela guarda distância e até recrimina quem não nota seu *status* diferenciado, com aristocrática expressão: ‘Sabe com quem está falando?’ Digo que *povo* é a “parte que articula diversos interesses reunindo maioria”. Daí a elite financeira, com as pessoas que a apoiam, poderia afirmar que ela agora é o povo, pois conseguiu maior número de votos, após a lavagem cerebral que converteu a *opinião publicada* em opinião pública. Mas isso contraria argumento explícito sobre ser “incorreto ver a elite econômica como povo”, que fundamentei em várias passagens, e reitero: entre elite e povo há interesses que se contrapõem, e não que se unem. Se ainda houver dúvida, fiz outra postulação decisiva, para a qual também ofereci justificativas: “Reivindico que *povo* e *popular* devem remeter à inclusão das pessoas excluídas – gente que mal sobrevive no *apartheid social brasileiro*”. Aqui a elite se afasta de qualquer possibilidade de ser incluída no *povo*. Ao contrário, para isso existe elevador social e de serviço, cada pessoa no seu lugar. Espero ver o *povo* voltar a gostar de si mesmo, que acabe o ódio social, e que haja *apoio popular* a quem hoje é *povo impopular*. No momento, a multicultural aquarela do Brasil é um raivoso borrão fascista.

REFERÊNCIAS

BACHA, Edmar L. O rei da Belíndia: uma fábula para tecnocratas. Disponível em:

<https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3368144/mod_folder/content/0/O%20Rei%20da%20Bel%C3%ADndia.pdf?forcedownload=1>. (Originalmente publicado no jornal *Opinião*). Acesso em 06/11/18, p. 57-61. [1974]

BOBBIO, Norberto *et alii*. *Dicionário de política*. Tradução de Carmen C. Varriale *et alii*. Brasília: Editora UNB, 1998 [1983].

BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. Tradução de Daniela Kern e Guilherme J. F. Teixeira. 2ª ed. rev. Porto Alegre: Zouk, 2015 [1979].

CARTER, Miguel. Desigualdade social, democracia e reforma agrária no Brasil. In: CARTER, M. (org.) *Combatendo a desigualdade social: o MST e a reforma agrária no Brasil*. Tradução de Cristina Yamagami. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.

CHOMSKY, Noam. *Mídia: propaganda política e manipulação*. Tradução de Fernando Santos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013 [2002].

COSTA, Marta Nunes da. Criando o povo como ‘um’?: sobre a democracia e o seu outro. In: COSTA, Marta Nunes da (Org.). *Razões, paixões, utopias: democracia em questão*. São Paulo: LiberArs, 2018. (13-40)

CROUCH, Colin. *Post-democracy*. Cambridge; Malden [MA]: Polity Press, 2017 [2004].

DUVERGER, Maurice. *Los partidos políticos*. Traducción de Julieta Campos y Enrique González Pedrero. 22ª. reimp. México [D.F.]: Fondo de Cultura Económica, 2012 [1951]. (Política y Derecho)

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. 46ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2007.

GALEANO, Eduardo. *De pernas pro ar: a escola do mundo ao avesso*. Tradução de Sergio Faraco. 6ª ed. Porto Alegre: L&PM, 2002 [1998].

HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles; FRANCO, Francisco M. de Mello. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. 1ª reimpressão com alterações. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2ª ed. London, New York: Verso, 2001 [1985].

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1986 [1972].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifeste du parti communiste*. Paris: Le Libre de Poche, 1973 [1848].

MICHEL-MUNIZ, Jordan. Ética da cidade: junho de 2013 em perspectiva global. In: RODRÍGUEZ, F. (Org.) *O junho brasileiro e seus desdobramentos*. Florianópolis: Insular, 2016.

_____. *Democracia apresentativa e o apartheid social brasileiro: crítica da igualdade política*. Florianópolis: Tese de doutorado, UFSC, 2018.

MILLS, Charles Wright. *A elite do poder*. Tradução de Waltensir Dutra. 4ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 [1956].

MISES, Ludwig von. *A mentalidade anticapitalista*. Tradução de Adeline Godoy. 2ª ed. Campinas: Vide Editorial, 2015 [1956].

MOUFFE, Chantal. *The return of the political*. London, New York: Verso, 2005a [1993]. (Radical Thinkers)

_____. *On the political*. London, New York: Routledge, 2005b. (Thinking in Action)

_____. *The democratic paradox*. London, New York: Verso, 2009 [2000]. (Radical Thinkers)

OLIVEIRA, Daniel. Que a morte de Marielle vos atormente tanto como a sua vida. *Expresso Diário*, 19/março/2018. Acesso em 15/11/18. Disponível em: <<https://estatuadesal.com/2018/03/19/que-a-morte-de-marielle-vos-atormente-tanto-como-a-sua-vida/>>.

PINZANI, Alessandro. ‘Vai trabalhar, vagabundo’: retórica antipobre e aspectos normativos de uma teoria da pobreza. In: SILVA, Hélio Alexandre da (Org.). *Sob os olhos da crítica: reflexões sobre democracia, capitalismo e movimentos sociais*. Macapá: UNIFAP, 2017, p. 348-388.

RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996 [1995]. (Coleção TRANS)

_____. *Nas margens do político*. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014 [1998].

REGO, Walquiria L.; PINZANI, Alessandro. *Vozes do Bolsa Família: autonomia, direito e cidadania*. São Paulo: Editora UNESP, 2013.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político*. Tradução de Alvaro Valls. Petrópolis: Vozes, 1992 [1932].

_____. *A crise da democracia parlamentar*. Tradução de Inês Lobbauer. São Paulo: Scritta, 1996 [1923]. (Coleção Clássica)

SOUZA, Jessé et alii. *A ralé brasileira: quem é e como vive*. 2ª. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2016 [2009].

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

VILLAÇA, Flávio. O território e a dominação social. *Margem esquerda: ensaios marxistas*, n. 24, jun/2015. São Paulo: Boitempo, 2015, p. 31-36.

WOOD, Ellen Meiksins. *Democracy against capitalism: renewing historical materialism*. London, New York: Verso, 2016 [1995].

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

Rui Pereira Gomes¹

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

RESUMO: O Brasil, atualmente tido por muitos como sendo um país democrático, com a promulgação da Constituição Federal de 1988 passou a experimentar outras formas de democracias, especificamente os modelos participativos, contudo, mesmo com a previsão constitucional da existência da democracia participativa manteve o modelo de divisão de Estado em três poderes proposto por Montesquieu. Essa estrutura de Estado, de forte viés burguês, garante a preservação da ordem de exploração dessa classe sobre as classes populares e trabalhadoras na formação social, não permitindo que políticas públicas com lógica participativa, como o Orçamento Participativo, possam efetivamente cumprir seu papel, que é o de garantir voz e vez, tanto às classes populares como às classes trabalhadoras. Nesse sentido, o Estado brasileiro é utilizado pelas classes e frações de classe dominantes para garantir a materialização dos seus objetivos em detrimento dos interesses dos dominados

Palavras-chave: Democracia. Participação popular. Orçamento participativo. Estado burguês. Classes sociais.

ABSTRACT: In this article we argue that despite the participatory mechanisms within Brazilian democracy, Brazil's structure of state, with a Strong bourgeois trend, assures the preservation of an order of exploitation of the working classes by the elites. This means that participatory mechanisms (like participatory budgeting) are incapable of fulfilling their role of assuring voice to popular and working classes. Brazilian state, we argue, is used by the elites and dominant class in order to assure the materialization of their goals.

Keywords: Democracy. Popular participation. Participatory budgeting. Bourgeois state. Social classes.

INTRODUÇÃO

O assunto abordado no presente ensaio diz respeito à fragilidade do que é considerado como sendo *democracia* na formação social brasileira, em suas vertentes representativa e participativa. A fragilidade na *democracia* brasileira se dá em razão de diferentes determinações que caracterizam o país, dentre elas, fatores históricos de relação de exploração entre dominantes/dominados, desde o período colonial, e as

¹ rui.gomes3@hotmail.com

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

implicações futuras do modo de produção escravista que existiu durante quase quatrocentos anos e que ainda influencia as relações sociais no presente. Essa qualidade da formação social deságua num sistema de aparelhos ideológicos, sobretudo o do ensino de massas, cuja base principal, que via de regra sempre esteve condicionado à obediência cega aos preceitos estabelecidos pelas classes dominantes, seja talvez a principal determinação que induz em grande medida a uma *acefalia* coletiva que gera uma massa acrítica, desconhecadora daquele conjunto de elementos característicos das formações sociais com índice de desenvolvimento humano evoluído nos aspectos civis, políticos e sociais, que tanto as correntes adeptas ao liberalismo político como aquelas afetas ao socialismo costumam denominar de *cidadania*.

Contudo, o assunto aqui abordado tem foco específico na forma de democracia participativa, notadamente apresentando aspectos do Orçamento Participativo-OP, sendo essa política, das décadas de 1990 a 2010, uma das principais expoentes dessa qualidade de democracia no Brasil, com ramificações em vários países do mundo.

O ORÇAMENTO PARTICIPATIVO EM QUESTÃO

O orçamento participativo teve seu surgimento possibilitado a partir da publicação da Constituição Federal de 1988 (CF/88), que definiu a participação popular no Estado por meio de conselhos, que passaram a funcionar como instrumentos certificadores da existência da democracia burguesa na formação social brasileira, por serem auxiliares da burocracia de Estado e da democracia representativa nos processos de deliberação sobre os temas específicos para os quais tais conselhos passaram a ser formados.

Essa condição se deu em decorrência de o Partido dos Trabalhadores-PT ter aproveitado o embalo da previsão constitucional para a existência de conselhos diversos no ambiente estatal, que a partir da promulgação da CF/88 permitiu a participação de pessoas não pertencentes aos quadros da burocracia de Estado e nem eleitos pela democracia representativa.

Nesse sentido, o Partido dos Trabalhadores-PT passou a adotar o OP como política participativa e como plataforma de governo, com a primeira experiência implantada na cidade de Porto Alegre, no Estado do Rio Grande do Sul, no ano de 1989.

O que se verifica é que o OP não possuía e nem possui, na atualidade, previsão constitucional expressa para existir, e a possibilidade de sua existência se deu e se dá em razão do seu funcionamento ter sido estruturado em conselhos populares, condição essa garantida pela CF/88 para outros temas como: educação, saúde, menor, meio ambiente, etc.

Portanto, o surgimento do OP, por um lado, foi condicionado ao interesse de um partido político (o PT), por meio de seus representantes eleitos, mas por outro lado, transcendeu os *muros* impostos pelo direito burguês e subverteu a ordem estabelecida na estrutura do Estado burguês brasileiro em garantir que o processo decisório, mesmo que de forma precária e extremamente limitada, se desse no interior da estrutura estatal por membros das classes dominadas e alheios à democracia representativa.

Mas o que se percebe é que no contexto brasileiro, pós regime militar (nova República), a implantação de políticas públicas continuou como historicamente sempre se deu, quer dizer, “pelo alto”, partindo sempre, ou das classes e frações de classes dominantes quando em períodos *democráticos*, que sempre definiram as regras do jogo, ou em períodos de ditaduras pela burocracia de Estado, a serviço dessa classe dominante.

CONFIGURAÇÃO “DEMOCRÁTICA” DO ESTADO BURGUESES BRASILEIRO E O ORÇAMENTO PARTICIPATIVO

No Brasil, a característica dos períodos considerados como sendo *democráticos*, nos momentos em que comporta a existência de sufrágio universal amplo, os mecanismos estruturais da formação social, entre eles o aparelho de Estado² e os aparelhos ideológicos de Estado burguês, não permitem que classes trabalhadoras e populares nessa qualidade de classes sociais³ (apesar de o burocratismo⁴ burguês permitir que a burocracia de Estado

² Compreende: o Governo, a Administração, o Exército, a Polícia, os Tribunais, as Prisões etc. (ALTHUSSER, 1980, p. 43).

³ [...] posição ocupada por uma série de homens, no processo de produção, relativamente aos meios de produção (controle, não-controle). As classes sociais fundamentais, numa coletividade, são aquelas que ocupam essas posições antagônicas, mas esse sistema invariante de posições antagônicas abriga, historicamente, diferentes classes sociais proprietárias dos meios de produção e diferentes classes sociais produtoras diretas desapossadas, já que as forças de produção (tecnologia, nível de aprendizado, grau de divisão do trabalho) concretamente se transformam (SAES, 1987, p. 87)

⁴ Se refere ao “conjunto particular de normas de organização do aparelho de Estado (forças armadas, forças coletoras), e está presente nos diversos ramos desse aparelho: administração, o exército, o judiciário” (SAES, 1998b, p. 43).

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

seja aberta a membros individuais do conjunto da sociedade ou do ponto de vista socialista, de todas as classes sociais) ocupem postos no aparelho de Estado.

Nesse contexto, por ser composto internamente por membros oriundos de classes sociais tanto dominantes como dominadas, a ideologia existente no corpo de funcionários é que o Estado burguês tem sua natureza configurada em um padrão de organização que conduz as atividades administrativas e militares a defenderem, não uma ordem de dominação de classe, mas o interesse geral de uma nação desprovida da existência de classes sociais.

Essa condição permite que a principal função do Estado esteja oculta, interesse esse que é o de proteger os interesses gerais das classes exploradoras, que é a manutenção das condições de exploração do trabalho.

Essa não é uma qualidade exclusiva do Estado de tipo burguês, mas todos os tipos históricos de Estado (escravista, feudal, etc.), em qualquer período histórico, utilizaram mecanismos de ocultação das funções gerais dos Estados, que é a proteção da ordem de dominação de classe.

A configuração interna do Estado de tipo burguês impede que seus funcionários (tantos os eleitos pela política representativa ou participativa como os que ingressaram por meio de concurso público) tenham a capacidade de interferência (enquanto membros de classes sociais de classes trabalhadoras e populares) para diminuir o poder de decisão tanto da representatividade política como da burocracia de Estado, enquanto instituições burguesas.

Via de regra, qualquer tipo de Estado tende a manter a ordem de dominação existente, e essa ordem é construída pelas classes dominantes em qualquer período histórico, e se refere à exploração do trabalho. Nos tempos atuais, a ordem de dominação política é burguesa e a dominação econômica é capitalista, esta última regida pelos valores ideológicos das classes burguesas.

Um exemplo bem visível da dominação de classe que submete a obediência do Estado aos interesses burgueses, no Brasil, trata-se da Lei de Responsabilidade Fiscal-LRF (Lei 101/2000), que por exigência da fração rentista do capital, passou a forçar os gestores estatais a economizarem recursos com o social para pagamento da dívida estatal,

conhecida como “dívida pública” que, apesar envolver dívidas normalmente contraídas pelo Estado para garantir projetos que favorecem investimentos para as classes dominantes (em rodovias, financiamento de safra agrícola destinada à exportação, construção de portos etc.), se torna dívida pública na medida em que funciona como um instrumento de transferência de recursos das classes trabalhadoras que sustentam o “grosso” do seu pagamento por intermédio dos impostos, que no Brasil, incidem, além dos salários, nos produtos.

Mas, independentemente do Estado brasileiro, que passou por um período de ditadura burguesa, onde sua burocracia majoritariamente propunha as políticas, ou estar numa democracia burguesa e compartilhar com as assembleias legislativas (assembleias da classe dominante) tal proposição, esse Estado será sempre de tipo burguês. Saes (1987, p. 50) expõe que:

Diz-se que um Estado é burguês, quando, de um lado, ele define todos os homens, independentemente de sua posição no processo social de produção (classe exploradora, classe explorada) como seres capazes de praticar atos de vontade, e quando de outro, não existe qualquer barreira formal do ingresso de membros da classe explorada fundamental (para não falarmos das demais classes populares) no seu corpo de funcionários.

Como é um Estado de tipo burguês, o Estado brasileiro está configurado para manter a ordem de dominação burguesa na formação social, tanto em uma ditadura como em uma democracia burguesa. Essa condição pode ser verificada na estrutura do Estado brasileiro que se manteve intacta, na “Nova República”, mesmo com a promulgação da CF/88, denominada de “Constituição Cidadã”.

Para esclarecer, o Estado brasileiro é de tipo burguês, porque, de um lado, organiza os interesses gerais dessas classes, garantindo a exploração do trabalho, e de outro lado, desorganiza as classes trabalhadoras, no sentido dessas não se organizarem suficientemente de forma a destruir a ordem de dominação estabelecida. Nesse ponto de vista, mesmo mudando o regime político, com o país saindo de uma ditadura para uma democracia burguesa, a ordem de dominação permaneceu incólume.

Entende-se, nesse contexto, por regime democrático burguês, a condição de uma formação social capitalista gerida por um Estado de tipo e forma burguesa que divide

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

numa assembleia composta por membros das classes dominantes a proposição de políticas para o todo social.

No Brasil, a partir da CF/88, mesmo sendo mantida a estrutura burguesa de Estado, houve pequena alteração na sua forma e foi delineada uma reconfiguração na cena política e uma mudança de regime político. Na visão de Saes (1987, p. 62) “um regime político burguês só é efetivamente democrático, quando o Estado assegura de fato as liberdades políticas (expressão, reunião, organização partidária) codificadas pelos textos legais”. Essas condições de fato passaram a estar presentes no contexto político nacional no período pós regime militar.

Além disso, o regime democrático burguês brasileiro adota o sistema da representação política eleita por sufrágio, tomando-a como sinônimo de democracia, sendo tais representantes, tradicionalmente os responsáveis, juntamente com a burocracia de Estado, pela definição da política de Estado.

A proposição da política de Estado deve ser em obediência incondicional ao ordenamento jurídico, ou seja, necessita obedecer aos princípios do direito burguês, considerados pilares de sustentação da administração estatal.

Assim, o que está cristalizado no imaginário popular e também no ordenamento jurídico brasileiro é que para existir democracia basta existir o sufrágio universal e a representatividade política ser conduzida ao governo por esse meio, isto é, a ideologia ou o burocratismo que conduz a política burguesa no país produz os seus efeitos de forma difusa, tanto internamente, na burocracia de Estado, como externamente, nos elementos humanos que integram as diferentes classes sociais.

Apesar de existir outros mecanismos, além do sufrágio universal, entendidos como sendo democráticos, como o referendo, o plebiscito a iniciativa popular, conforme contido artigo 14 da CF/88, esses mecanismos são utilizados em situações excepcionabilíssimas, não se constituindo em questões de rotina da administração do Estado.

Da mesma forma que os mecanismos constitucionais citados no artigo 14, também consta do § Único do artigo 1º da CF/88 que o poder emana do povo e pode ser exercido por intermédio dos representantes ou de forma direta. No entanto, essas previsões da

CF/88 funcionam de forma acessória e não se configuram como mecanismos que permitem a menor possibilidade de igualdade na capacidade de decisão entre o poder de Estado representado pelo aparelho de Estado (Poder Executivo, Legislativo e Judiciário) e o poder do povo.

O exercício de poder de forma direta pelo povo, cuja menção está contida no § Único do § 1º da CF/88, está relacionado com a participação popular nos diversos conselhos que passaram a existir pós CF/88, sendo verificado que tais conselhos são elementos que funcionam mais como amplificadores do leque de atuação do Estado e uma maneira de consolidar a aprofundar a estrutura de dominação de classe favorecida pelo Estado burguês.

Na prática, a composição desses conselhos é mista, sendo parte indicada pela representação eleita por sufrágio, normalmente membros da burocracia de Estado, e parte indicada pela população local. As condições de funcionamento quase sempre são precárias e a maior capacidade de decisão, via de regra, por diversas questões (entre elas o conhecimento técnico e a proximidade com o poder político), é da componente indicada pela representação política eleita por sufrágio.

Essa condição de precariedade na capacidade de organização dos conselhos, particularmente da componente oriunda da população, está relacionada com a obediência da representação eleita, que ao ocupar posições no Estado burguês, obedece rigidamente aos princípios contidos no ordenamento jurídico, o que resulta em privilegiar os elementos estruturais (dentre eles o ordenamento jurídico e a manutenção das relações de trabalho) que garantem a continuidade da ordem de dominação existente; nesse caso, a representação política eleita vem a ser um desses elementos ao obedecer o ordenamento jurídico, que por natureza é burguês e garante a exploração capitalista do trabalho.

Nesse sentido, mesmo com a existência de previsão constitucional no texto da CF/88, que menciona a possibilidade de o povo participar diretamente na administração, tal referência se torna “letra morta” ante a condição classista do Estado brasileiro, como também, pela qualidade da representação e da burocracia de Estado que estão voltadas potencialmente aos interesses das classes dominantes e não admitem paridade na capacidade de decisão da participação popular no interior do ambiente estatal.

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

Por democracia representativa, baseando-se no marco teórico aqui utilizado, entende-se a possibilidade de competição entre classes e frações da classe dominante por posições no aparelho de Estado. Da mesma forma, a democracia participativa é aqui compreendida como a condição da participação tanto das classes dominantes como das classes dominadas, como paridade de poder político na formulação das políticas públicas no ambiente Estatal. Assim,

A democracia participativa institucionalizada pela Constituição de 1988 funciona por meio dos conselhos criados para auxiliar e dividir a responsabilidade com os representantes em assuntos específicos; como por exemplo, saúde, educação, meio ambiente etc. (GOMES, 2018, p. 86)

Então, no bojo das reformas trazidas pela CF/88, surgiu o OP, considerado por políticos profissionais e por instituições nacionais e internacionais, inclusive pela Organização das Nações Unidas-ONU, como uma das melhores práticas administrativas estatais do mundo, por permitir a participação popular e favorecer o fortalecimento da sociedade civil por meio da inclusão social, garantindo, na concepção deles, cidadania às camadas marginalizadas pela sociedade capitalista.

Não obstante, a menção de “cidadania”, “camadas marginalizadas” e “sociedade civil” são sentenças alcançadas pela teoria liberal, cuja base teórica não observa luta de classe na formação social, logo, contrária ao posicionamento cá apresentado, uma vez que o entendimento aqui exposto concebe a formação social como sendo constituída por classes sociais dominantes e dominadas, com posições potencialmente antagônicas.

Isso quer dizer que o conceito de “cidadania”, no contexto da teoria liberal, é entendido como a qualidade da condição do sujeito individual, cujo coletivo constitui a “sociedade civil”, assim, “cidadania” é conceituada como o conjunto de deveres e obrigações nos planos civis e políticos atribuídos pela sociedade política (Estado) a uma pessoa natural que passa a compor a sociedade civil. Assim, quem está alijado dessa condição, de acordo com essa teoria, não possui cidadania plena.

Nesse sentido, o termo “cidadania” na base teórica aqui utilizada não possui significado. Em relação à sentença “sociedade civil”, entende-se, de acordo com o pensamento gramsciano, como sendo o oposto de sociedade política (Estado), e o ambiente onde se desenvolve a luta de classe, por isso, contrário ao pensamento liberal,

que a tem como sendo constituída por cidadãos individualizados dotados de direitos e deveres, como capacidade plena de exercício dessas qualidades.

Nessa lógica, as políticas participativas no Brasil, tanto os conselhos previstos na CF/88 como o OP, encontram grandes dificuldades para existirem nessa formação social capitalista, pois, de um lado, o modo de organização do trabalho impede a participação das classes trabalhadores tanto nos conselhos como no OP, e de outro lado, o ordenamento jurídico garante à democracia representativa maior capacidade de decisão sobre os assuntos colocados em votação, sejam eles quais forem.

No tocante às experiências de OP no Brasil, podemos verificar aspectos referentes a quantitativos de participação, programas governamentais e montantes orçamentais disponibilizados para decisão dos conselhos, que por sua vez permitem o seguinte questionamento: é o OP um mecanismo de democracia participativa ou um instrumento de alienação de massa e de fortalecimento do Estado burguês?

Contudo, na linha de entendimento e na exposição dos defensores das políticas participativas (OP incluso), tais políticas podem vir a funcionar como instrumento que fornecerá instrução ao elemento humano participante do processo que existe às margens da sociedade, quer dizer, ao subcidadão, elevando-o ao *status* de cidadão. Mas o que é questionável, no caso do OP, é que o grau de conhecimento disponibilizado é limitado ao nível de abrangência das demandas sociais que constituem as funções explícitas do Estado, isto é, ao participante vai ser fixada o tipo específico de ação que o Estado desenvolverá, o montante financeiro disponível para a execução de tal demanda e a localidade onde será executada. Cabe ao participante somente escolher e/ou deliberar sobre a demanda e o local de execução, até porque a lógica ideológica dominante que sustenta as relações sociais na formação brasileira, como já dito, baseia-se no liberalismo político, que entende as formações sociais como sendo constituídas pelo Estado e pela sociedade civil, esta constituída por cidadãos.

Nesse caso, ao contrário da compreensão majoritária, há o entendimento, que a formação social é constituída por classes sociais dominantes, essas caracterizadas pelas diferentes frações da burguesia detentora da propriedade do capital (rentista, comercial, industrial, agrário), que se alternam na hegemonia do poder de Estado, e pelas classes exploradas ou dominadas que se caracterizam como sendo as classes populares e

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

trabalhadoras, desprovidas da propriedade dos meios de produção, com pouca ou nenhuma representatividade no Estado e carentes das condições básicas de sobrevivência material, mas aptas a exercerem a liberdade política do voto por meio do sufrágio.

A previsão constitucional da CF/88 para a existência de diferentes conselhos, em razão das suas estruturas materiais e legais não garantirem que esses detenham poder suficiente para interferir nas decisões do Estado, estabelece uma relação de dependência, obrigando-os a funcionar mais como instrumento de controle das classes dominadas do que como instrumento de democracia participativa.

Assim, mesmo tendo a CF/88 representado um avanço nos processos democráticos, parece que a idealização dos conselhos à época teve por propósito estabelecer um controle ideológico, deixando a impressão da existência da possibilidade de participação das classes dominadas, juntamente com a fração burguesa nacionalizante no processo das “diretas já” iniciado em fins dos anos de 1970.

Vale ressaltar que a burguesia nacionalizante, desde fins dos anos de 1970, estrategicamente se afastara do regime militar, se aliando às forças trabalhadores e populares na luta contra tal regime. Contudo, após consolidada a entrega do aparelho de Estado pelos militares e finalizado o processo, foi inicializada a “redemocratização” do país seguindo os moldes da democracia burguesa, como explica Mazzeo (1988, p. 56), foram utilizadas “As velhas práticas, desenvolvidas desde o império, [...] para que se engendrasse mais um alijamento das camadas populares dos processos decisórios da nação”. A burguesia assumiu o controle do aparelho e do poder de Estado.

Nessa lógica, houve intensa movimentação das classes populares e trabalhadoras exigindo o fim do regime militar, fato que possivelmente se repetiria ou se repetirá contra o governo civil da “Nova República”, caso não fossem garantidos mecanismos que comportassem a presença de tais classes no interior do Estado brasileiro. Sendo os conselhos a saída prática, por ser diretamente controlados pelo Estado (de forma direta pelo Poder Executivo e pelo Legislativo por meio dos Tribunais de Contas), por um lado, mantendo o controle popular e por outro lado, transmitindo a idéia de empoderamento aos membros das classes dominadas, sendo esses os pressupostos e o cenário onde o OP foi implantado, tendo a base de funcionamento, no Brasil, assemelhada aos conselhos previstos na CF/88.

Então, no contexto da democracia burguesa brasileira, onde a formação social é permeada pela dominação burguesa de classe, que mantém sua hegemonia e estabelece sua ideologia e seu modo de vida em todos os campos (econômico, religioso, familiar, educacional, político etc.), políticas públicas originadas do Estado com certeza serão burguesas. É o caso dos conselhos previstos na CF/88 e do OP, cujas proposições emanam quase sempre dos chefes do Poder Executivo, tendo o funcionamento atrelado a um conselho misto, composto por membros do Estado e oriundos da formação social.

Como a ideologia burguesa caracterizada pelo liberalismo político tende a ser difusa na formação social, predomina com isso o individualismo, garantido pelo direito burguês, e a igualdade estabelecida pelo burocratismo por meio do Estado nação.

Essa condição da formação social, fundada na ideologia burguesa, tem na cidadania o elemento no qual se sustenta toda a formação social, contrariamente ao que é entendido neste texto, que são nas classes sociais.

Como nas formações sociais burguesas é priorizada (principalmente se tratando do econômico) a supremacia do individual sobre o coletivo, o OP, enquanto política pública baseada em conselhos, cuja ação se dá no interior do Estado, segue a lógica liberal, tendo a inclusão da cidadania nos processos de Estado como seu pilar de sustentação.

No entanto, a lógica da cidadania do liberalismo político não pode ser considerada na formação social brasileira, em razão do enorme contingente de elementos humanos que vegetam às margens dos processos tidos por essa corrente doutrinária como aceitáveis para uma sociedade solidária e com justiça social. Implica, por exemplo, que não é possível ter por parâmetro a cidadania existente na formação social brasileira frente a cidadania existente em formações sociais europeias.

Contudo, com relação ao OP, os mecanismos legais e burocráticos contidos na Estado burguês de um lado, e a forma de organização do trabalho de outro, mantém uma reduzida inclusão social no contexto da democracia burguesa capitalista brasileira, pois a ideia de cidadania, tendo por parâmetro o OP enquanto política de inclusão cidadã, parece induzir o participante à ilusão de que como cidadãos vão ter autonomia nos processos decisórios do Estado, e acabam por legitimar a expansão da dominação de classe por se tornarem vítimas cooptadas pela dominação ideológica provocada pelo burocratismo de

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

Estado, dada a insignificante divisão de poder entre a representação política e a participação popular nos processos de OPs .

Essa afirmação se sustenta, tanto pela observação das parcelas medíocres do orçamento total dos municípios que são destinadas à apreciação popular no OP, como pelos reduzidos quantitativos de participação nas assembleias dessa política pública.

Assim, tanto a estrutura política do Estado (que é burguesa) como a estrutura econômica da formação social (que é capitalista), têm por objetivo dar continuidade na ordem estabelecida, sem que seja possível, por parte dos participantes do OP, qualquer possibilidade de reação no sentido de exigir a inclusão de uma parcela maior do Orçamento total para apreciação dos participantes ou que, de alguma forma, aumente o grau de autoridade dos participantes frente ao sistema legal que disciplina as atribuições e as competências da burocracia de Estado e das câmaras de representação das classes dominantes (Poder Legislativo).

Nesse cenário, no Brasil, ao se promover políticas participativas, uma vez que a proposição parte do alto, parece que o interesse principal vai ser legitimar a condição de democracia burguesa do país, e por função acessória, manter o controle político e ideológico das classes dominadas, pois ao garantir aos dominados a capacidade de participação e inculcar-lhes a falsa ideia de que dispõem de poder de decisão nos diferentes conselhos (OP incluso) na formação social, a participação tende a ser cooptada e internalizada ao aparelho de Estado, e aquele pequeno poder concedido à participação tende a se diluir no próprio Estado, evitando que os efeitos da liberdade política, proporcionada pela ampliação da democracia burguesa, gere centros de poder das classes dominadas, que evoluam e passem a oferecer perigo à ordem burguesa estabelecida.

Isso acontece porque o OP, enquanto política de participação social nos processos decisórios de Estado, tem seu funcionamento atrelado ao governo que o implantou, e como esse governo tem sua capacidade de ação e de decisão limitada pelos princípios do Direito Administrativo, particularmente o Princípio da Legalidade, o funcionamento do OP tende a acontecer de maneira parcial, não sendo possível sua aplicabilidade de forma plena, tanto no que se refere às questões monetárias propriamente ditas, como pela incapacidade de mobilização popular para participação do processo, o que permite inferir

que o funcionamento precário do OP é condição *sine qua non* para ser possível caber na estrutura do Estado burguês.

Nessa perspectiva, na formação social brasileira, como o Estado burguês, por um lado, organiza as classes burguesas no sentido de garantir a dominação e a exploração do trabalho, e por outro, desorganiza as classes trabalhadores e populares utilizando-se principalmente de fatores ideológicos, como a atribuição da cidadania e a igualdade política aos elementos humanos, como também os mecanismos legais de organização do trabalho garantida pelo direito burguês, permite-se inferir que as políticas participativas no país são instrumentos de controle social e não um instrumento de distribuição de poder.

Esses fatores relacionados com a própria estrutura da formação social brasileira, caracterizada como capitalista, num aspecto geral, tem sua natureza, no que se refere às relações sociais em sentido amplo, caracterizada pela predominância do individualismo decorrente da forma de exploração do trabalho fixada por meio de contrato privado entre empregado e empregador, legitimada pelo direito burguês que proporciona o efeito de isolamento e dificulta a consciência de classe nos dominados, se constituindo num fator que atrapalha a mobilização social de forma ampla, transformando as políticas participativas em objetos de controle social.

Da mesma forma, em qualquer Estado burguês, o burocratismo, que é o cimento ideológico da política burguesa, vai construir no imaginário coletivo que tal Estado é a estrutura que atende os interesses da nação, sendo o responsável por reunir os cidadãos que foram individualizados e isolados pelo direito burguês, congregando-os numa unidade coesa e imaginária designada por povo nação.

Uma dessas características do Estado burguês em transmitir a ideia de que é uma estrutura voltada para servir a sociedade de maneira geral e não uma estrutura voltada para a manutenção dos interesses da classe burguesa, decorre do fato de que a burocracia estatal é aberta ao ingresso de membros de todas as classes sociais, logo, membros de qualquer classe social pode livremente ingressar e fazer carreira na burocracia estatal, deixando transparecer que a formação social não é dividida em classes sociais, mas em sociedade política e sociedade civil, esta por sinal com uma base teórica divergente da lógica gramsciana que a concebia como sendo composta por classes sociais e não por indivíduos isolados pela cidadania.

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

Nesse seguimento, a teoria liberal expressa que a formação social não é dividida em classes sociais, mas é antes constituída por cidadãos, individualizados e potencialmente detentores do conjunto de direitos e deveres próprios da cidadania, se caracterizando, portanto, tal formação, em uma comunidade compacta, a-classista e protegida pelo Estado representativo, designado como sendo o Estado-nação.

Contudo, o entendimento aqui manifesto segue a interpretação de Saes (1987) que, contrariamente à teoria liberal, que visualiza o Estado como o elemento que unifica e protege a totalidade das pessoas sob sua influência, a lógica aqui exposta, é que o Estado é o elemento responsável por manter a divisão de classe existente e garantir a ordem de dominação das classes dominantes sobre as classes dominadas em cada período histórico.

Essa condição ocorreu no mundo antigo, onde o Estado escravista, protegia os direitos dos amos e estabelecia a obrigação dos escravos. Também no mundo medieval, o Estado feudal garantia os mecanismos que permitiam aos senhores feudais a extorsão da mais valia dos servos. Nesses tipos de Estado o sistema jurídico era dual, ou seja, existia um sistema jurídico para os dominantes e outro para os dominados.

No mundo contemporâneo, o Estado burguês estabelece os dispositivos legais que permitem aos proprietários dos meios de produção a exploração capitalista do trabalho dos não proprietários. Como o Estado burguês considera todos da formação social contemporânea como sendo emancipados e capazes de praticar atos de vontade, o contrato de trabalho é o principal mecanismo de exploração.

Nesse sentido, o Estado burguês, tem por principal característica, diferentemente dos tipos anteriores (escravista e feudal), que consideravam desiguais os desiguais, a capacidade de transformar em iguais os desiguais, ou seja, de transformar juridicamente em iguais os proprietários e não proprietários dos meios de produção.

Por um lado, para incutir o juízo de igualdade nas classes dominadas, o Estado burguês desenvolveu uma especialidade explícita, apresentando-se como o protetor da coletividade, se lançando em diversas ações relativas à prestação de serviços de educação de massa, de saúde, de segurança pública e nacional, de infraestrutura etc., que podem ser vistas nos diversos ramos do aparelho de Estado (polícia, judiciário, exército, administração geral, etc.).

Por outro lado, o Estado burguês desenvolveu sua função principal, esta por sua vez, implícita ou oculta, que é a de manter a cisão entre as classes sociais dominantes e dominadas, e funcionar como amortecedor no conflito de classes, o que por si só, vez que a burguesia foi a classe vencedora da revolução, garante a perpetuação da ordem capitalista através da proteção dos interesses gerais de tal classe, mantendo a exploração do trabalho, e como um dos pilares de sustentação do modo de produção a garantia da propriedade privada dos meios de produção.

Nesse ambiente caracterizado pela hegemonia do modo de vida burguês, a estrutura de poder na sociedade se distribui de forma inversamente proporcional na pirâmide social, onde o maior centro de poder econômico, político e ideológico se concentra na menor área em abrangência espacial, que é o cume dessa pirâmide.

É no ápice da pirâmide onde são manifestas as diretrizes de dominação que influenciam a formação social de maneira geral, e que tendem a condicionar tanto o aparelho repressivo como os aparelhos ideológicos de Estado à utilização dos recursos econômicos (orçamentários, financeiros e patrimoniais), políticos (capacidade e autoridade de decidir a implementação de políticas e obrigar à obediência das classes dominadas) e ideológicos (poder de direcionamento ideológicos de classe às escolas, igrejas, partidos políticos, sindicatos, famílias, etc.) no sentido de garantir a continuidade da ordem de dominação existente e da reprodução dessas condições.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do que foi dito, percebe-se, na atualidade, que o Estado burguês parece ser o elemento que impede a emancipação plena do elemento humano, ao garantir a dominação de classe por meio de políticas que priorizam as suas ações ao favorecimento da classe burguesa, isso pode ser percebido tanto no que se refere ao valores destinados à construção de infraestrutura como aos destinados ao pagamento da dívida estatal (apelidada de dívida pública), no que se refere às políticas originadas de iniciativa popular, estas são sempre colocadas num segundo plano, nesse patamar, na prática, estão os produtos dos processos decisórios da grande maioria dos conselhos criados pela CF/88 e o Orçamento Participativo.

Essa disparidade de responsabilidade social sobre a capacidade de formulação das políticas estatais, entre classes dominantes atendidas pela representação política, e as

A DEMOCRACIA PARTICIPATIVA NO BRASIL É MAIS UM INSTRUMENTO DE DOMINAÇÃO BURGUESA?

classes dominadas para as quais são construídas as políticas participativas como o OP e os diversos conselhos constitucionais, é perfeitamente visível.

O que se percebe nas políticas participativas no Brasil (OP contido), é que o processo de participação popular no interior do Estado, funciona como um elemento que proporciona reforma muito superficial na sua estrutura jurídico-política, pois a participação, por um lado, tem que se dar estritamente de acordo com o ordenamento jurídico, caso não o seja, está fora da lei e torna-se ilegal.

Por outro lado, o Estado brasileiro está configurado para concentrar o poder político e econômico das classes dominantes, e garantir para elas superioridade qualitativa e quantitativa nos processos decisórios na formulação das políticas estatais.

No que se refere às classes dominantes, a estas é conferida pelo Estado capacidade de decisão em assuntos relativos a conselhos que tratam, dentre outras matérias, de relações internacionais, de desenvolvimento. Portanto, envolvendo assuntos de política e de macroeconomia que provocam impactos de longo prazo de forma abrangente em todo o ambiente social.

Com relação às políticas participativas, parece ser propositalmente reservado às classes dominadas tratar de assuntos pontuais que não necessariamente provam impactos em setores específicos. Essa condição pode ser vista na temática dos conselhos constitucionais que, normalmente, funcionam com pouco poder deliberativo sobre assuntos locais, como meio ambiente, merenda escolar, educação, saúde, etc.

No caso dos conselhos do OP, estes têm pouco acesso ao total geral do orçamento do município, sendo disponibilizado para deliberação percentuais insignificantes, e normalmente composto por mitigados recursos destinados à aprovação popular que dizem respeito à investimentos em construção e obras gerais. Dificilmente tais recursos são empregados em custeio.

Como a forma de organização do trabalho no Brasil é no molde capitalista, a participação das classes trabalhadoras e populares são dificultadas, e no caso da maioria das experiências de OP se verifica reduzida participação popular. Nesse sentido, o que se verifica nas políticas participativas, inclusive o OP, é que são de cunho reformista e nenhuma delas é direcionada no sentido de destruir as estruturas do Estado burguês.

Como as políticas participativas no Brasil (OP abrangido) não são concebidas para provocar a destruição do Estado burguês, tendem a se transformarem em políticas de sustentação ideológica da permanência desse Estado, e por consequência a continuidade da exploração capitalista na formação social brasileira, por passarem a idéia de que existe distribuição equitativa de poder entre classes dominantes e dominadas no cenário social.

O que se percebe nas políticas participativas no Brasil, dentre elas o OP, é que se caracterizam como um instrumento administrativo implantado na estrutura do Estado burguês, que se utiliza de uma lógica de inserção de pessoas não pertencente à burocracia de Estado, normalmente originadas das classes dominadas, às quais são atribuídas capacidades parciais no processo decisório.

As políticas participativas no Brasil, portanto a democracia participativa, tem função acessória à democracia representativa e funcionam como auxiliares dos processos decisórios da representação política.

Contudo, como o Estado burguês brasileiro, por meio de sua burocracia, que comporta o corpo representativo (políticos eleitos) e o aparelho de Estado, tem por função principal garantir a dominação de classe, é possível inferir que as políticas participativas funcionam como uma enganação para trazer as classes dominadas para o contexto interno do Estado, facilitando o controle político-ideológico no sentido de abrir novas perspectivas para a continuidade da democracia burguesa, desse modo, a democracia participativa no Brasil é comprovadamente mais um instrumento de dominação de classe do que um fator de ampliação da democracia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Lúcio Flávio Rodrigues de. De volta à ilha de tranquilidade em meio a um oceano revolto? Limites da democracia liberal brasileira. **Revista Lutas Sociais**. São Paulo, n. 23, p. 9-20, 2º sem. 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/l/article/view/18927>>. Acesso em 20 jun. 2016b.

ALTHUSSER, Louis. **Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado**. 3. ed. Lisboa: Editorial Presença, 1980.

BOBBIO, Norberto. **Ensaio sobre Gramsci e o conceito de sociedade civil**. São Paulo: Paz e Terra 2002

GOMES, Rui Pereira. **Os limites impostos ao orçamento participativo (op) pelo estado burguês na formação social capitalista brasileira**. Tese (doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais, 2018 188f. Orientador: Prof. Dr. Lúcio Flávio Rodrigues de Almeida.

MAZZEO, Antonio Carlos. **Burguesia e capitalismo no Brasil**. São Paulo: Ática, 1988.

MONTESQUIEU, Charles de. **O espírito das leis**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

POULANTZAS, Nicos. **Poder político e classes sociais**. Vol. 1. Porto: Portucalense Editora, 1971a.

_____. **Poder político e classes sociais**. Vol. 2. Porto: Portucalense Editora, 1971b.

RAWLS, John. **O liberalismo político**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

SAES, Décio. **Democracia**. São Paulo: Ática S.A., 1987.

_____. **Estado e democracia: ensaios teóricos**. 2 ed. Campinas, Unicamp, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 1998.

SÃO MANUEL BUENO, MÁRTIR: O HOMEM SACRO EM UMA VIDA DESPROVIDA DE FÉ E FUTURO

Luiz Raposo¹

Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

Fransmar Costa Lima²

Universidade Metodista de São Paulo (UMESP)

RESUMO: O presente artigo tem como objeto uma análise da novela de Miguel de Unamuno, “São Manuel Bueno, Mártir”. Dom Manuel, personagem fictícia, pároco de um pequeno vilarejo que se vê diante de grande dilema: a perda da fé e confiança no porvir. Nesta jornada, Unamuno aproveita para tocar em assuntos de grave importância atual, tais como a questão do suicídio, o porquê do existir e a existência de um Deus supremo. Neste artigo, buscou-se compreender as inquietações e motivações de Dom Manuel, trazendo para este discurso personagens de outros autores e outras histórias, para um aprofundamento na compreensão das motivações humanas e da importância do sentido da vida.

Palavras-chave: Fé, porvir, suicídio, existência, Unamuno.

ABSTRACT: This article has as an object an analysis of the novel by Miguel de Unamuno, "São Manuel Bueno, Mártir". Dom Manuel, fictional character, parish priest of a small village that faces a great dilemma: loss of faith and confidence in the future. In this journey, Unamuno takes advantage of playing in matters of grave importance today, such as the question of suicide, the reason for existing and the existence of a supreme God. In this article, we sought to understand the concerns and motivations of Dom Manuel, bringing to this discourse characters from other authors and other stories, for a deeper understanding of human motivations and the importance of the meaning of life.

Keywords: Faith, future, suicide, existence, Unamuno.

INTRODUÇÃO

Miguel de Unamuno é o criador da personagem objeto desta pesquisa, Dom Manuel. Segundo Melo (2011), Miguel de Unamuno, nasceu em Bilbao, na Espanha, no ano de 1864. Ficou órfão cedo e foi criado por um tio, tendo vivenciado de perto

¹ Luiz Augusto Raposo Martins Filho é pós-graduado em História e Filosofia Contemporânea pela Universidade Metodista de São Paulo, em jun/2018, bacharel em Ciências Contábeis pela FEAO-Faculdades de Ciências Econômicas e Administrativas, em dez/1998, pós-graduado em Controladoria de Empresas pela UNIP-Universidade Paulista, em dez/2007, pós-graduado em Comércio Exterior pela FMU em dez/2011. E-mail: martins_raposo@yahoo.com.br

² Fransmar Barreira Costa Lima, é doutor e mestre em Educação, Arte e História da Cultura pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Bacharel e licenciado em Filosofia. Pesquisa temas da filosofia contemporânea, com ênfase na Filosofia da Existência, e suas relações com a literatura, a arte e o cinema. Professor do curso de Pós-Graduação em História e Filosofia contemporânea da Universidade Metodista de São Paulo, onde orientou a monografia de conclusão de curso que deu origem a esse artigo. Editor e palestrante. E-mail: fransmar@liberars.com.br

a luta entre as forças progressistas e tradicionalistas que dominavam Bilbao, fazendo com que este movimento deixasse fortes marcas em seu pensamento político. Se formou em filosofia e Letras pela Universidade de Madrid, mas antes de assumir a cadeira de reitor, em 1896-1897, passou por uma profunda crise religiosa, onde tentou encontrar uma explicação racional para o sentido da vida e para Deus. Ao sair de tal crise, Unamuno concluiu que se deve abandonar qualquer pretensão ao racionalismo e abraçar a fé. Foi através destas suas experiências de vida política e acadêmica, e de seus contínuos questionamentos sobre a fé e a razão, que nasceu a novela “São Manuel Bueno, Mártir”, que foi primeiramente publicada no ano de 1931, sendo republicada em 1933, contendo algumas alterações.

Miguel de Unamuno apresenta a personagem Dom Manuel através dos olhos de outra personagem, Ângela Carballino, uma jovem que em nada difere dos outros habitantes do vilarejo de Valverde quanto à veneração que tem sobre o próprio, o santo, segundo estes. Uma cidade onde a população vive isolada do mundo exterior, onde se nasce, cresce e morre.

Dom Manuel se dedica de maneira altruísta e enérgica a fazer todo o possível para tornar a vida de seu rebanho mais confortável e suportável. Seu porte majestoso e modos suaves, sua voz ressonante e inspiradora e seu exemplo de sacrifício cristão, fazem com que ele apareça santo aos olhos de todos que o conhecem. Em uma vida onde os grandes desafios são estar atento ao tempo certo de plantar e o tempo certo de colher, é fácil entender a admiração de todo o vilarejo quanto à figura do pároco Dom Manuel, chegando ao ponto de cegá-los quanto a real condição psicológica de Dom Manuel.

Esta condição se apresenta na sua total apatia quanto sua própria vida atual e descrença na vida futura. Isso se demonstra tanto no âmbito do uso da palavra (seus sermões) quanto da sua interação com a vida material (a figura do lago e da montanha de Valverde de Lucerna, cidade onde se passa a trama da história). Afinal, Don Manuel tinha um segredo que, na duração de sua vida, apenas duas pessoas vem a ter ciência: ele é ateu. Não acredita na vida após a morte ou na ressurreição da alma imortal.

Diante desta história de certa forma trágica, o presente artigo tem como objetivo fazer uma análise sobre a novela de Miguel de Unamuno, “São Manuel Bueno, Mártir”, tendo como foco seu dilema da perda da fé e confiança no porvir, assim como em sua relação com os pensamentos de suicídio, o porquê do existir e a existência de um Deus supremo. O estudo pretende trazer à tona o questionamento sobre a importância de ter um sentido na vida, que a impulsione e sirva como motor e motivação.

MENS SANA IN ORBIS INSANO³

A novela de Unamuno (1999) se ilustra em Valverde de Lucerna pertencente à Diocese de Renada, na Espanha. Quem narra a História é Ângela, outra personagem, que inicia seu relato contando sobre o início do processo de beatificação de Dom Manuel, feito pelo bispo da região.

A aldeia de Valverde de Lucerna é um paraíso rural remoto, mas que apresenta suas provações e tribulações diárias. Dom Manuel é seu pároco, e se destaca na exegese das Escrituras, colocando o significado histórico no contexto, exibindo objetivamente a fé externa, que os aldeões testemunham abertamente. Porém, ele luta na eisegese, ou seja, em sua interpretação bíblica pessoal, baseada em suas habilidades de compreensão, ocultando subjetivamente seus medos e descrenças internos, que mantinha escondidos da vista em seu trabalho com os aldeões. O dilema que enfrenta é seu problema com dois princípios teológicos tradicionais: a ressurreição do corpo, dada a mortalidade “carne e osso”; e a vida eterna, ou imortalidade, dada a morte e o “terror da extinção”. Assim, tanto o leitor, como Dom Manuel, deve aceitar a divisão natural entre o “conhecido” e o “desconhecido” (HOLLINGSWORTH, 2013).

A narrativa demonstra como Dom Manuel possuía forte poder de persuasão sobre sua comunidade, ao convencê-los do amor divino mesmo sem crer nele, pois, conforme Ângela “quando nos olhava parecia transpassar a carne como um cristal para esquadrinhar nossos corações”. O mesmo olhar que, segundo Melo (2011), fez correr fama nos arredores da aldeia, de que Dom Manuel, era um fazedor de milagres, cuja força estava em seu olhar, capaz de retirar a verdade de alguém.

Na interpretação de Hollingsworth (2013), que escreveu uma Dissertação de doutorado em filosofia sobre a novela de Dom Manuel, o conhecimento histórico fornece raízes para criar fé. Neste sentido, o pároco Dom Manuel esforça-se por confiar no que foi escrito na história. A narração da ressurreição do corpo e uma vida eterna foi escrita na Bíblia e é uma base do dogma católico. Como padre católico, ele tenta acreditar na doutrina que lhe foi dada para defender, mas é difícil de compreender por sua aparente contradição da natureza.

³ *Mente sã em mundo insano*, alusão a frase *mens sana in corpore sano* (mente sã em corpo são) proveniente da Sátira X do poeta romano Juvenal

Na novela de Unamuno (1999), Dom Manuel deixa claro sua angustia durante seus sermões, onde apresenta o insistente uso do Salmo 22:1 do Rei Davi, “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?”. Durante a súplica parece ainda deixar à tona suas dúvidas para a real descrença na divindade.

Afinal, pode-se somente ser abandonado por quem pode abandonar. Seria na verdade ainda as raízes de sua infância que falam alto? Ou ainda um ar de ironia, onde não há o sentimento sacro, mas sim o real abandono dos que o cercam. Abandono evidenciado pelo fato de que as pessoas ao seu redor preocupam-se tão simplesmente com o que podem usufruir de sua pessoa. Afinal, seria ele notado se fosse tão somente mais um dos habitantes que passa a existência em seu ir e vir diário?

Mas qual o motivador para que Dom Manuel continue seu pároco ofício? A novela não deixa claro qual é esse motor, ele simplesmente segue. Mas é na figura de Lázaro, irmão de Ângela e ateu declarado, que ele encontra seu igual. Lázaro Carballino é um morador local que passou anos na América espanhola, onde acumulou uma fortuna substancial e depois retornou a sua aldeia natal. Lázaro é ateu e ativista social, desdenha os caipiras locais e quer levar sua mãe e irmã para uma grande cidade progressista. Mas, conforme interpreta Mancing (2006), como todo mundo, quando Lázaro conhece o padre local, ele fica impressionado com o que parece ser sua genuína decência e inteligência.

A partir de então, ambos começam a passar tempo juntos, dando longos passeios pelas ruínas de um antigo mosteiro na margem do lago local. Por fim, ocorre o que o povo considera um milagre: Lázaro anuncia que se converterá ao cristianismo e comungará. Toda a aldeia percebe isso como um maravilhoso triunfo de Deus sobre a incredulidade e celebra a conversão. Porém, quando Lázaro e sua irmã voltam para casa, Ângela faz o comentário de que toda a aldeia está feliz em ver a conversão, então Lázaro afirma que foi exatamente por isso que foi feito: fazer todo mundo feliz.

Afinal, Mancing (2006) explica que tal conversão não era autêntica, mas sim um show para o bem do povo. Era essa a real intenção. Assim, nos anos seguintes, Lázaro se torna a mão direita de Don Manuel em seu trabalho em nome do povo da aldeia. Mesmo que os dois homens não acreditem, eles fazem todo o possível para reforçar a simples crença do povo e tornar sua vida mais confortável.

É através desta amizade que, então, os leitores gradualmente são apresentados ao inferno de Dom Manuel. O verdadeiro Inferno, não o metafísico pintado nas folhas da Comédia de Dante Alighieri, mas sim aquele apresentado por Sartre, quando diz que o Inferno está nas relações com os outros:

Então, é isso que é o inferno! Nunca imaginei... Não se lembram? O enxofre, a fogueira, a grelha... Que brincadeira! Nada de grelha. O inferno... O inferno são os outros! (SARTRE, 2005, p.22).

Para Dom Manuel estes “outros” (inferno de Sartre) é o pobre populacho de Valverde, onde, abdicando de uma promissora carreira eclesiástica, ele entrega-se em total servidão até o fim de seus dias. Cumpre seu papel apesar da constante tentação em levar a termo sua vida no que se conclui algemado ao santo ofício da sujeição ao próximo.

E a cidade constrói cegamente o santo pelos seus atos de auxílio com sua preocupação com a assiduidade dos habitantes. Crentes na santidade ao ponto de o ver como fazedor de milagres. Assim, Ângela, que chegou a morar fora da cidade para estudar, resolveu logo voltar, pois desejava ser protegida por Dom Manuel:

A vida dele era salvar casamentos desajustados, aproximar filhos rebeldes dos pais ou aproximar os pais dos filhos, confortar os amargurados, os desanimados, e ajudar a todos a bem morrer (UNAMUNO, 1999, p.10).

Na interpretação de Melo (2011), são inúmeras as vezes que Dom Manuel se coloca em inteira disposição para auxiliar a população da aldeia, estando sempre presente nos momentos em que mais precisam dele, ou seja, ele está diretamente ligado ao seu povo. Afinal, só chegaria à santidade por ter se dedicado a realizar benfeitorias em prol da aldeia, mesmo que esse não fosse o seu principal objetivo.

É dentro deste contexto que o descrente Dom Manuel também carrega uma visão de que o povo de Valverde não poderia viver sem o ópio do porvir. Priva-os da verdade, pois desta maneira faz com que a angústia que domina sua alma não seja compartilhada e sentida pelo povo. Afinal, qual seria a reação da população ao confrontar-se com a perda de suas bases de vida? Como poderia a população seguir quando tem seus valores corrompidos e destruídos.

Unamuno (1999) relata o pensamento de Dom Manuel:

Porque se não o fizesse me atormentaria tanto, tanto, que acabaria gritando-a no meio da praça, e isso jamais, jamais, jamais. Eu estou aqui para fazer viver as almas de meus paroquianos, para fazê-los felizes, para fazer com que sonhem ser imortais, e não para matá-los. É preciso que vivam saudavelmente, com unanimidade de sentido, e isso não poderiam fazer com a verdade, com a minha verdade. Que vivam. Nisso a Igreja acerta: faz com que vivam (UNAMUNO, 1999, p.17).

É sentindo-se desprovido do conceito de ser, por estar em cheque com o que acreditava ser a sua natureza humana explicável que Dom Manuel leva uma vida de angústia. Quando ausente do alicerce que o antes não só o definia como Homem, mas também define o entendimento de mundo e a ação nele que se perde. É também por não enxergar no mundo uma saída racional que estanque sua angústia que Dom Manuel sente-se atraído pela ideia do suicídio.

Meu pobre pai, que morreu com quase noventa anos – ele mesmo me contou – era um torturado pela tentação do suicídio, que o perseguia já nem se lembrava desde quando, ‘desde o berço’, dizia. Defender-se dela era sua vida. Para não sucumbir, extremava-se em cuidados. Contou-me cenas terríveis. Aquilo parecia uma loucura. E eu a herdei (UNAMUNO, 1999, p.19).

Por este motivo, Melo (2011) explica que Dom Manuel se preocupava em preencher sua vida com várias tarefas, buscando fugir do ócio, ocupando sua mente, por acreditar que havia herdado de seu pai essa estranha tendência ao suicídio.

Neste cenário onde Dom Manuel passa o dia a cumprir tarefas que considera inúteis apenas para ocupar a mente e “ter o que fazer”, e onde luta entre a atração e o medo do suicídio, cabe ilustrar o Mito grego de Sísifo, um homem condenado a repetir eternamente a mesma tarefa, que é a de empurrar uma pedra até o topo de uma montanha, sendo que sempre que está quase alcançando este topo, a pedra, por uma força irresistível, rola novamente montanha abaixo, levando Sísifo a começar tudo de novo.

Albert Camus, em 1942, utiliza este mito para discorrer sobre a filosofia do absurdo, e versa sobre o suicídio, onde diz:

Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à questão fundamental da filosofia. [...] Julgo, portanto, que o sentido da vida é a questão mais decisiva de todas (CAMUS, 2018, p.8).

Camus (2018), discorre sobre sua filosofia do absurdo, onde compreende que a condição humana mais absurda é viver e construir a vida na esperança do amanhã, sendo que a cada amanhã fica-se mais perto da morte.

O que resta é um destino de que só a saída é fatal. Fora dessa única fatalidade da morte, tudo, alegria ou felicidade, está liberto. Permanece um mundo de que o homem é o único senhor. O que o prendia era a ilusão de um outro mundo. A inclinação de seu pensamento não é mais a de renunciar, mas a de explodir em imagens (CAMUS, 2018, p.69).

Assim, ele utiliza o mito, onde compara Sísifo, que ele denomina como “herói absurdo”, pois “o é tanto por suas paixões como por seu tormento”, com os trabalhadores operários, que trabalham todos os dias de suas vidas nas mesmas tarefas, e esse destino não é menos absurdo do que o de Sísifo, mas é trágico nos raros momentos em que se torna consciente, sendo que Sísifo, assim como Dom Manuel, têm plena consciência desta sua condição trágica diária (CAMUS, 2018).

Ao analisar este pensamento, pode-se compreender a situação de Dom Manuel, que vive o absurdo de ocupar seus dias com tarefas que para ele não fazem sentido, para não ter tempo para pensar nas questões do suicídio, que é considerado um grande pecado. Ao mesmo tempo, há sua perda da fé e da crença em Deus. Então, se não há Deus, não há pecado, e se não há pecado, qual o mal do suicídio, já que acabaria com seu tormento?

Em seu livro, Camus cita as ideias de Chestov, e diz resumi-las na seguinte filosofia:

A única saída verdadeira está precisamente ali onde não há saída conforme o julgamento humano. Do contrário, para que teríamos nós necessidade de Deus? As pessoas só recorrem a Deus para obter o impossível. Para o possível, os homens se bastam (CAMUS, 2018, p.25).

Como Dom Manuel não tem mais Deus para recorrer, cabe-lhe as ideias suicidas. Conforme diz Melo (2011), quando o homem encontra apenas o absurdo vazio da existência, resta a ele se questionar integralmente sobre o sentido da vida, decidindo por si se vale a pena ou não viver.

A angústia de Dom Manuel está na falta de sentido da vida, não obstante continua vivendo em completa alteridade. Mas não acredita nos frutos que poderá colher no futuro, na vida após a morte. Afinal é o nada que o espera. Esta falta de objetivo é o que marca o vazio interior e o desejo do saque antecipado de seu túmulo.

Em relação ao sentido da vida, Nietzsche, em seu livro “Assim falava Zaratustra”, diz:

Coisa para nos preocupar é a vida humana, e sempre vazia de sentido: um trovão lhe pode ser fatal! Quero ensinar aos homens o sentido da sua existência, que é o Super-homem, o relâmpago que brota da sombria nuvem homem (NIETZSCHE, 2002, p.26).

É interessante comparar a história de Zaratustra com a de Dom Manuel, devido a alguns opostos. Zaratustra vivia em um habitat isolado, em uma caverna na montanha, de onde um dia resolve sair para dividir seus pensamentos com os habitantes da planície. Ele tenta ensinar ao povo sua noção de super-homem, que corresponderia a superação do homem por ele mesmo, através de sua autonomia, e da morte de Deus, onde afirma: “Deus está morto”. Com isso, querendo dizer que o homem precisa superar o pensamento religioso e a mentalidade servil, encontrando sua verdadeira natureza. Nietzsche quer demonstrar que para se superar e assumir o controle da própria vida, o homem precisa ter vontade, se mover por uma vontade, uma meta, que dê sentido a sua vida, e não colocar tudo nas mãos de um Deus supremo.

Melo (2011) acredita que Dom Manuel estabelece como sua causa o “fazer viver” e repete inúmeras vezes que é “preciso fazer viver”. Dessa forma, provavelmente é esta meta que lhe dá forças e sentido para continuar vivendo, e assim consegue controlar o seu fardo, propagando a sensação divina, que considera ilusória, para os aldeões que seguem aos seus cuidados. Como Sísifo, Dom Manuel empurra sua pedra todos os dias, pregando a religião, mesmo não crendo mais nela, pois acredita que o seu povo, se ficar sem a fé e sem os ensinamentos da Santa Madre Igreja, não suportariam o fardo de viver.

Por ainda carregar consigo o ideal de santidade, não se desprende destas correntes. Têm ainda como modelo a figura pronta do santo, com seus valores em totalidade. Talvez se livrando

deste modelo, e tendo o ser humano como foco, aplacasse parte de sua ansiedade, assim como Sartre destaca em um de seus textos:

Mas não podemos admitir que um homem possa julgar o homem. O existencialismo dispensa-o de todo e qualquer juízo desse tipo: o existencialismo não colocará nunca o homem como meta, pois ele está sempre por fazer (SARTRE, 1984, p.20)

Assim, cabe o questionamento: É o ser humano capaz de viver sem a crença em algo? Sem acreditar em alguma força maior e além do seu controle ou total conhecimento? Mesmo àqueles que colocam a Ciência como a chave de resposta absoluta (ou caminho para) tem de certa forma crença em algo que ainda lhe escapa pelos dedos. Afinal, nem ela é suficiente, e tampouco o homem que a concebe o é. Sendo que parece razoável pensar que o problema não está em não acreditar em um Deus superior, mas o problema reside no que se coloca no espaço vazio que antes era preenchido pelo conceito de Deus.

Então, o que se coloca no espaço na mente reservado ao Criador quando se tira-o de cena? Para Dom Manuel, nas palavras de Ângela, deixa-se o espaço, que antes era ocupado pela certeza do porvir, ser preenchido pela melancolia submissa de uma vida que simplesmente segue.

No livro de Umberto Eco e o Cardeal Carlo Maria Martini “Em que creem os quais não creem? Um diálogo sobre a ética no fim do milênio”, os autores travam um diálogo sobre o tema, onde o Cardeal reflete sobre a questão do porvir:

No apocalipse o tema predominante é, em geral, a fuga do presente para refugiar-se em um futuro que, depois de ter desbaratado as estruturas atuais do mundo, instaure com força uma ordem de valores definitiva, conforme às esperanças e desejos de quem escreve o livro. Depois da literatura apocalíptica se acham grupos humanos oprimidos por graves sofrimentos religiosos, sociais e políticos, os quais, não vendo saída alguma na ação imediata, projetam-se na espera de um tempo, no qual as forças cósmicas se abatam sobre a terra para derrotar todos os seus inimigos. Neste sentido, pode observar-se que em todo apocalipse há uma grande carga utópica e uma grande reserva de esperança, entretanto, ao mesmo tempo, uma desolada resignação em relação ao presente (ECO; MARTINI, 1999, p.10).

O Cardeal Martini questiona sobre existir uma noção de esperança/porvir (e de própria responsabilidade em relação ao amanhã) que possa ser comum a crentes e não crentes. O autor acredita que haja, de um modo ou outro, já que na prática se pode ver que há crentes e não crentes que vivem seu próprio presente, conferindo a este um sentido e comprometendo-se com ele responsabilmente (ECO/ MARTINI, 1999).

Isso resulta especialmente visível no caso de quem se entrega de maneira desinteressada e por seu próprio risco, em nome dos mais altos valores, sem compensação visível. O que quer dizer, portanto, que existe um húmus profundo, do qual crentes e não crentes, conscientes e responsáveis, alimentam-se ao mesmo tempo, sem serem capazes, talvez, de lhe dar o

mesmo nome. No momento dramático da ação importam muito mais as coisas que os nomes, e não vale a pena, desatar uma questão nominal quando se trata de defender e promover valores essenciais para a humanidade (ECO; MARTINI, 1999, p.12).

Hollingsworth (2013) cita a Oração da Serenidade, do americano Reinhold Niebuhr (1892-1971), um teólogo: "aceitar o que não podemos mudar, ter coragem de mudar o que podemos mudar e sabedoria para saber a diferença". Niebuhr também escreveu: A civilização precisa de religião?

Ao pensar sobre o significado de crenças e religiões, Hollingsworth (2013) diz ter ficado impressionada com a noção de que as religiões, como as línguas, são diferentes para suas divisões regionais, mas, na mesma proporção, são uma parte fundamental da natureza, tão essencial quanto comer, dormir, mover-se e ser movido. Elas são, às vezes, camufladas pelo seu habitat natural de culturas e civilizações. Elas, às vezes, obscurecem a clareza e o foco, enquanto outras vezes iluminam o dia de alguma maneira especial. Assim, religiões e crenças são únicas e, se não se encontram unificadas, estão unidas em um reino que ressalta a subjetividade.

Voltando a Nietzsche e Zaratustra, ao renegar a religião e dizer que Deus está morto, e que o homem pode ser um super-homem, se apresentando como tal, Zaratustra assume a posição de Deus perante aquele povo a quem se dirige, e perante si mesmo. E, para ser Deus, precisava de um povo, ou melhor, para que a grandeza de um super-homem seja evidente, é preciso ter quem a observe. Portanto, será que Zaratustra precisava mais do povo do que o povo de Zaratustra? Da mesma forma, se todos se tornassem um super-homem, a grandeza do primeiro deixaria de ser, pois todos se tornariam iguais. Assim, a figura da caverna na montanha, mantendo-o acima do povo, distanciando-o, torna-se importante para configurar essa diferença de um ser superior em relação aos demais.

Diante desta ideia, ao comparar com a história de Dom Manuel, observa-se que ele acredita saber a verdade, o que o torna diferente dos outros que vivem na ilusão. Porém, diferente de Zaratustra, não quer despertar o povo. Isso porque Zaratustra, também desperto, se vangloria de não ser dependente de um Deus supremo, assumindo para si a responsabilidade por sua vida e suas ações, enquanto Dom Manuel não. Este último sofre, pois preferia continuar vivendo na suposta ilusão. Por sofrer, não quer que seu povo também sofra, pois crê que estes não suportariam viver sem um Deus supremo e sem religião. Por isso, se empenha em mantê-los na ilusão. Acaba assumindo para si a função de Deus de seu povo, controlando suas crenças.

Dostoievski, quando escreveu "Crime e Castigo", em 1866 conta a história de um jovem, Ródion Ramanovich Raskolnikov, que ao crer que era uma pessoa superior, e que todas

as pessoas superiores acabam cometendo assassinatos para atingir seus objetivos, e isso acaba por trazer avanços para a humanidade, tal personagem se justifica nesta premissa para o ato de assassinar uma senhora agiota, pessoa ruim, que maltratava inclusive a irmã mais jovem (DOSTOIEVSKI, 2004).

Em seu raciocínio, Raskolnikov acredita que para conseguir os meios para atingir seu pleno potencial, cometer tal crime, mesmo sendo contra a lei, não seria moralmente condenável (DOSTOIEVSKI, 2004). Então é onde cabe o questionamento: há crime sem castigo? Mesmo um criminoso acreditando que seu crime é moralmente correto, consiga esconder as provas para não ser condenado, será que ainda assim não será castigado de alguma forma?

O personagem Raskolnikov (DOSTOIEVSKI, 2004), que acaba por assassinar a agiota, a quem devia, e, por um infortúnio, assassina também a irmã da senhora, que apareceu imprevisivelmente no momento do crime, passa a viver sob a pressão dos conceitos morais da época, em uma Rússia católica ortodoxa e aristocrática, onde mesmo ele afirmando não se sentir culpado pelo crime, se apresenta ao leitor como se sentisse tal culpa, buscando punir-se o tempo todo, só se mostrando aliviado após sua confissão do crime.

Observa-se, em comparação à Raskolnikov, que parece que Dom Manuel também passa o tempo todo a punir-se, pela culpa da perda de sua fé e de não ter mais um sentido para sua vida, buscando dar sentido à vida dos outros. Ora, se Dom Manuel sente culpa pela perda da fé, e se pune, está se castigando por qual motivo? Afinal, se Deus não existe, por que a culpa? A personagem mesmo diz na novela que seu mosteiro é Valverde de Lucerna, onde não deveria viver sozinho, nem morrer sozinho, que viveria para o povo, pois como poderia salvar sua alma se não salvar a da sua cidade? Então, novamente, se não há Deus, por que a preocupação em salvar sua alma?

A personagem de Unamuno, Ângela, reflete:

E agora, ao escrever esta íntima confissão de minha experiência com a santidade alheia, creio que Dom Manuel Bueno, que meu São Manuel e meu irmão Lázaro morreram crendo não crer no que mais nos interessa, mas, sem crer que criam, crendo, através da desolação resignada (UNAMUNO, 1999, p. 26).

Nessa perspectiva, Melo (2011) diz que a narradora reflete sobre o fato de que, apesar de repetidamente Dom Manuel se confessar como um infiel à Lázaro e a ela mesma, será que crendo não crer, ambos (ele e seu irmão) não acabaram terminando acreditando na religião?

Por fim, Melo (2011) sugere que Ângela, após perder Dom Manuel e também seu irmão Lázaro, passa a refletir sobre o maior ensinamento que considera ter recebido de Dom Manuel, de que é preciso viver, e que essa é a coisa mais importante que Dom Manuel fez por ela e por todos de Valverde, pois os ensinou a viver, a sentir a vida, a sentir o sentido da vida.

CONCLUSÃO

Após esta análise, e ao debruçar-me em estudo na história de Dom Manuel, é possível para o leitor questionar seu caráter, suas crenças e atitudes perante a vida. Se está seguindo a vida ou determinando ela. Se possui metas, motivação, propósito, ou simplesmente se deixando levar, empurrando suas pedras. Se a vive ou se penaliza por ela.

Fazer uma avaliação de Dom Manuel, leva o leitor a compreender a importância da fé na vida, seja direta ou indiretamente. Isso porque caso Dom Manuel tivesse mantido sua fé, não teria sofrido e lutado tanto para manter a fé na aldeia. Essa fé pode ser em Deus ou em si mesmo, como mostra Nietzsche em Zarathustra, ou como bem colocou o Cardeal Carlo Martini.

A fé traz propósito, direcionamento e conforto. Ao mesmo tempo, a fé não deve cegar ou colocar a pessoa em estado de torpor, se conformando sempre com o porvir, com o amanhã que pode ser melhor. A fé não deve tirar do homem sua vontade, nem colocar nele culpas.

Dom Manuel, ao acreditar ter perdido sua fé, não deixou de manter em si os dogmas de sua religião, e punia-se diariamente. Assumiu para si uma responsabilidade em cuidar do outro, por não ter fé nem mesmo no outro, já que não lhe passava pela cabeça que seu povo teria capacidade de viver sem a fé que ele havia perdido.

Por fim, o sentido de ser ou de pertencer a vida, a uma comunidade, a uma religião ou crença, assim como o amor, a esperança e a fé, dependem tanto da confiança autêntica na vida como na verdade em que se crê. Sem um sentido na vida, a vida perde o sentido, e o suicídio passa a ter sentido.

REFERÊNCIAS

CAMUS, Albert. **O mito de Sísifo, ensaio sobre o absurdo**. Lê Livros, 2018.

DOSTOIEVSKI, Fiodor Mikhailovitch. **Crime e Castigo**. São Paulo: Editora Abril, 2004.

ECO, Umberto; MARTINI, Carlo Maria. **Em que crêem os quais não crêem? Um diálogo sobre a ética no fim do milênio**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

HOLLINGSWORTH, Catherine Ann. **Theological existentialism in San Manuel Bueno, Mártir**. 247f. Dissertação de Doutorado em Filosofia, Wayne State University, Detroit, Michigan, 2013.

MANCING, Howard. The lessons of San Manuel Bueno, mártir. **MLN - The Johns Hopkins University Press**, n.121, 343-366, 2006.

MELO, Lucas Gilnei Pereira de. São Manuel Bueno, mártir: a hagiografia de um santo sem fé. **Revista Espaço Acadêmico**, n.120, ed. Especial, p.167-174, 2011.

NIETZSCHE, Frederico. **Assim falava Zaratustra**. São Paulo: Hemus, 2002.

UNAMUNO, Miguel de. **São Manuel Bueno, mártir**. São Paulo: L&PM Pocket, 1999.

SARTRE, Jean-Paul. **O existencialismo é um humanismo**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **Entre quatro paredes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

A DIALÉTICA D'O CAPITAL ENQUANTO CRÍTICA AO IDEALISMO

Viviane Fernandes¹

Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE)

RESUMO: O presente artigo faz uma reflexão da relação entre Marx e Hegel, e sobre quais críticas ele tece ao idealismo hegeliano. A questão a ser vista diz respeito a em que medida Marx mesmo criticando o idealismo foi capaz de usar o método dialético que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto. Porém, como o próprio Marx anunciou no Posfácio da segunda edição d'*O Capital*, ele inverte a dialética de Hegel, essa seria então a grande divergência metodológica entre eles. Deste modo, trataremos da relação entre Hegel e Marx no que diz respeito a inversão aplicada por Marx ao método dialético e ao começo da ciência segundo Hegel. Para isso, discutiremos a abordagem de Hegel quanto ao começo científico, de onde Marx extrai o seu método de exposição, para depois discutirmos sobre o método dialético de elevar-se do abstrato ao concreto no intuito de melhor compreender o ponto de partida abstrato e como Marx inverte a dialética de Hegel.

Palavras-chave: dialética, capital e idealismo

ABSTRACT: This article reflects on the relation between Hegel and Marx and his criticism of the Hegelian idealism. The main question addresses the extent to which Marx was able to use the dialectical method, which goes from the abstract to the concrete, since he criticized idealism. Marx himself did announce in the epilogue of the second edition of *Capital* that he inverted Hegel's dialectic, which became a great methodological divergence between them. Thereby, we will address the relationship between Hegel and Marx regarding the inversion applied by Marx to the dialectical method and to the beginning of science according to Hegel. For this purpose, first we will address Hegel's approach regarding the beginning of science, from which Marx extracts his exposition method, and then, we will discuss the dialectical method evolution that goes from the abstract to the concrete in order to better understand the abstract starting point and how Marx did invert Hegel's dialectic.

Keywords: dialectics, capital and idealism

INTRODUÇÃO

Estudar Marx à luz de Hegel faz parte da tradição, pois o próprio Marx no Prefácio d'*O Capital* se refere a Hegel e admite que em sua exposição resolveu seguir o método dialético. Porém, com uma significativa ressalva, que ia colocá-lo de ponta cabeça. Essa colocação do Marx resultou em uma série de pesquisas sobre a sua relação com Hegel e

¹ Doutora em Filosofia pela UFBA, Universidade Federal da Bahia e pós-doutoranda em Sociedade, Cultura e Fronteiras pela UNIOESTE, Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: vfernandes32@gmail.com

a uma tendência de se olhar Marx sobre a ótica hegeliana. Logo, estudar Marx implica em estudar Hegel.

A influência de Hegel era considerável e não é possível compreender o trabalho básico de Marx, *O Capital*, sem o conhecimento das principais obras que contribuíram para a formação e desenvolvimento de seu pensamento, *Fenomenologia do Espírito*, a *Lógica*, e a *Filosofia do Direito*. É certo que Marx leu essas obras de perto e desenvolveu seu pensamento a partir delas, às vezes inspirado pelo idealismo e outras vezes rejeitando-o. (HYPPOLITE, 1973, p. 128)

Por esse motivo discutiremos mais profundamente a relação entre eles. O problema sobre o qual estamos tratando, aqui, diz respeito à questão do começo científico em Marx, logo, verificaremos a relação que o mesmo tem com o começo da filosofia segundo Hegel, problema exposto na *Ciência da Lógica*, portanto, iremos nos debruçar no estudo desta obra para melhor entender o nosso objeto de pesquisa. A discussão que segue busca primeiro entender como funciona a lógica hegeliana e compará-la com a lógica expositiva d'*O Capital* de Marx. Porém, é bom lembrar que Hegel não foi o único a influenciá-lo, contamos com uma extensa riqueza de leituras feitas por ele à escrita d'*O Capital*. E, quanto a isso, Hyppolite (1973, p. 29) reforça: “Na leitura de *O Capital*, encontra-se uma riqueza impressionante quanto à documentação econômica, histórica e filosófica. Marx se refere à Economia de Aristóteles, onde ele é um excelente comentador, tanto quanto de economistas ingleses e franceses de sua época”.

Visto que Marx procura começar pela ciência e, por isso, justifica o caráter abstrato e difícil do seu primeiro capítulo, cabe aqui fazer a análise do entendimento de Hegel sobre a lógica para compreendermos em que medida Marx rompe com ele, ou não. É importante destacar que a análise feita é apenas da introdução do texto de Hegel, e serve para nos dar apenas uma pequena referência de alguns conceitos importantes que servirão para clarear a compreensão da exposição feita por Marx.

O CONCEITO DE LÓGICA

Hegel, na introdução da *Ciência da Lógica*, começa contrapondo o conceito de lógica de seu tempo com o que ele pensa ser a lógica. Conceitua a lógica da ciência como aquela que sempre procura começar pelo objeto, pelo mundo fora do sujeito, sem reflexões anteriores, sem conhecimentos *a priori*, e onde objeto e método se diferenciam. Assim, o conhecimento sobre o objeto não é um conhecimento absoluto, mas sim um

conhecimento relacionado a outros, depende de outros conceitos e assuntos. Segundo Hegel (1956, p. 57):

Na lógica, mais do que em qualquer outra ciência, se sente a necessidade de começar pelo próprio objeto, sem reflexões preliminares. Em qualquer outra ciência, o objeto da mesma e o método científico se diferenciam um do outro; uma vez que o conteúdo não constitui um conhecimento absoluto, mas que depende de outros conceitos e mantém conexão com outros assuntos ao seu redor.

A lógica da ciência entende o começo científico começando pelo objeto empírico, sem reflexões, diferencia o objeto do método científico. Ressalta que o conteúdo vem da relação do objeto da ciência com outros e, por isso, não se configura como um conhecimento absoluto. Assim se justifica as ciências falarem tanto de seus fundamentos, de seus pressupostos, pois se refere a essas relações necessárias para a construção do conteúdo. Porém, é preciso partir de conceitos até então já conhecidos para depois se fazer as conexões com os conteúdos gerais que se quer estabelecer.

Por isso as ditas ciências permitem falar tanto de seu fundamento e de suas conexões bem como do método apenas por slogans; podem adotar diretamente as formas das definições pressupostas como conhecidas e aceitas, e servir de forma ordinária de raciocínio para estabelecer os seus conceitos gerais e suas determinações fundamentais. (HEGEL, 1956, p. 57)

A lógica, segundo Hegel, não pode deixar de lado “nenhuma das formas de reflexão, ou regras e leis do pensamento, pois elas constituem uma parte de seu conteúdo próprio e têm que ser primeiramente fundamentadas na lógica mesma” (HEGEL, 1956, p. 57). Assim, Hegel demonstra a importância de que o pensamento tem na construção do conhecimento, onde parte do seu conteúdo é constituída pela própria estrutura do pensamento. Neste caso, o conteúdo da lógica é não só a exposição do seu método científico como também o próprio conceito da ciência em geral. Porém, o seu conceito só pode ser dado no final, como resultado último, não pode ser dado no início, pois só se completa ao longo da exposição; só se pode ter um conhecimento dela mesma ao final, na conclusão.

O objeto da lógica proposto por Hegel é o próprio pensamento e não um objeto externo, fora do sujeito. Para ele é o pensamento que concebe a lógica, sendo assim, parte inseparável dela e, por esse motivo, não pode defini-la antes de se realizar.

A DIALÉTICA D'O CAPITAL ENQUANTO CRÍTICA AO IDEALISMO

Da mesma maneira seu objeto, o *pensamento*, ou com mais precisão, o *pensamento que concebe*, é tratado essencialmente como parte intrínseca dela; o conceito deste pensamento se engendra no âmbito da lógica e não pode por isso proporcioná-lo previamente. (HEGEL, 1982, p. 57-58)

Hegel critica o fato de se entender a lógica como “a ciência do pensamento em geral”, visto que isso pressupõe a aceitação de que ela não contém em si o conteúdo, o qual viria de fora, observe:

Ao aceitar que a lógica seja a ciência do pensamento em geral, se entende assim que este pensamento constitui a *pura forma* de um conhecimento, que a lógica faz abstração de qualquer *conteúdo* e que o chamado segundo *elemento*, que pertencem a um conhecimento, quer dizer a *matéria*, deve ser trazido de outra parte. (HEGEL, 1956, p. 58)

Vista por esse prisma, a lógica apresenta somente as condições formais para o conhecimento verdadeiro e não o conhecimento em si. E neste caso, o conhecimento verdadeiro é trazido do mundo, de fora do sujeito, o que cria um problema: o de que a verdade não pode estar contida na lógica, a qual só possui as condições para que ela seja apreendida; deste modo, a verdade só pode ser buscada fora da estrutura do pensamento, fora da própria lógica para Hegel. Estando o conteúdo fora da lógica, então ela não teria a capacidade de por si alcançar a verdade.

Deste modo a lógica, como se a matéria fosse de todo independente dela, deveria apresentar somente as condições formais do conhecimento verdadeiro, sem conter por si mesma a verdade real; e tampouco poderia ser o *caminho* para alcançar a verdade real, justamente porque o elemento essencial da verdade, isto é, o conteúdo, se encontra fora dela. (HEGEL, 1956, p. 58)

Neste ponto temos a posição da lógica formal, onde o conhecimento só pode ser encontrado fora do pensamento, mas ao mesmo tempo precisa ser apreendido pelo mesmo. Ou seja, para que um conhecimento seja dado, faz-se necessário tanto o mundo material como a capacidade de conhecer².

Posto o conceito de lógica construído até então, Hegel (1956, p. 58-59) se ocupa em criticá-lo ainda mais e faz mais três observações:

2 Segundo Marcuse (2004, p. 113): “A enorme diferença entre a *Lógica* tradicional e a *Lógica* de Hegel é acentuada, frequentemente, pela constatação de que Hegel substituiu a lógica formal pela lógica material, deixando de lado a separação habitual entre as categorias e formas do pensamento, e o seu conteúdo.”

1. É inapropriado dizer que a lógica faz abstração de qualquer conteúdo, que se refira somente às regras do pensar, sem penetrar no que está sendo pensado, sem adentrar o conteúdo desse pensamento. Esse argumento pressupõe a existência de uma matéria, a qual a lógica deve preocupar-se.

2. As representações sobre a lógica, até agora, estão em parte se extinguindo; já é tempo de desaparecerem, e de que o ponto de vista dessa ciência seja visto de forma mais elevada e totalmente modificada. Porque o que se tem é uma separação entre a consciência do conteúdo do conhecimento e a forma deste, ou seja, a separação entre *verdade* e *certeza*. Onde a matéria do conhecimento existe como um mundo acabado, em si e por si, fora do pensamento, sendo o pensamento vazio, extrínseco à matéria, que se preenche dela e somente assim adquire um conteúdo e se converte em conhecimento real. Sendo a matéria, o objeto, algo por si completo e acabado; enquanto que o pensamento, pelo contrário, algo imperfeito, que necessita se completar primeiro com uma matéria.

3. Dado a diversidade entre a matéria e a forma, entre o objeto e o pensamento, para não serem deixados em nebulosas indeterminações, devem se constituir em esferas distintas. Então, o pensamento quando apreende e forma a matéria não sai de si mesmo; seu ato de apreender a matéria e de moldar-se a ela não é mais que uma modificação de si mesmo, sem que por isso se transforme em outro diferente dele mesmo. Sendo assim, a determinação autoconsciente pertence somente ao pensamento, que não consegue sair de si mesmo e chegar ao objeto. Deste modo, o objeto segue sendo, como uma coisa em si, como algo além do pensamento.

Mas, ao ser transferido para a razão, como se a mesma relação existisse nela, e se esta relação contivesse em si e por si a verdade, estes prejuízos se convertem nos erros cuja refutação, praticada por todas as partes do universo espiritual e natural, é a filosofia; o melhor dito, os erros, que por obstruir o acesso à filosofia, têm que ser abandonados no umbral do mesmo. (HEGEL, 1956, p. 60)

Para Hegel, essa relação sujeito-objeto não passa de uma questão fenomenológica, que diz respeito à natureza de nossa consciência ordinária, e, se a razão for tratada da mesma maneira, permaneceremos no umbral, na obscuridade das coisas. Hegel refuta a possibilidade de a razão ser tratada como se a relação sujeito-objeto existisse nela. Segundo Taylor (2014, p. 253), para Hegel: “O pensamento e as determinações através das quais ele opera (as *Denkbestimmungen* ou categorias) não são o apanágio de um

sujeito em oposição ao mundo, mas residem na raiz mesma das coisas.” O pensamento racional, para Hegel, é portanto o conhecimento do espírito sobre si mesmo.

Na tentativa de resolver o problema posto acima, Hegel (1956, p. 60) retoma a antiga metafísica, que para ele, ainda assim, possui um conceito de pensamento mais elevado do que os dos seus dias, pois dá um *status* melhor ao pensamento. Para ela (a antiga metafísica), o que conhecemos pelo pensamento sobre as coisas é o que temos de verdadeiro. E que o pensamento e as determinações do mesmo expressam a essência do objeto, não sendo algo estranho a ele. Assim, as determinações imanentes e a natureza verdadeira das coisas constituem um só e um mesmo conteúdo.

O problema é que com o passar do tempo o entendimento *reflexivo* se apodera da filosofia e, com isso, ganha outros sentidos, chegando ao ponto de ser compreendido como o entendimento que abstrai, ou seja, que separa. Assim a verdade passa a ter relação somente com a percepção sensível, que daria o conteúdo; e a razão, ao permanecer em si e por si, criaria apenas quimera. Deste modo, a razão perde mais uma vez a sua relação com a verdade das coisas, e, junto com isso, o conceito de verdade também. Sobra para a razão apenas a verdade subjetiva, a aparência, ou seja, somente aquilo que não corresponde à natureza do objeto. Para Hegel (1956, p. 61), o saber volta a reduzir-se à opinião.

Ao mesmo tempo, percebe-se que a experiência sensorial também tem problemas, pois se sabe que esse conhecimento é um conhecimento das aparências, deste modo, seu caráter também se torna insatisfatório. A saída então está em admitir que se não é possível conhecer corretamente a coisa em si, o que resta é conhecer a esfera do fenômeno (HEGEL, 1956, p. 61). Para Hegel, o problema de toda essa inconsistência reside no fato de a lógica está sendo tratada sem atenção para o seu significado metafísico, ou seja, acaba-se procurando nela características da ordem do mundo dos objetos, mantendo-se uma oposição desnecessária, a oposição sujeito-objeto, pois deste modo acabamos por separar o estudo do conceito do estudo da realidade:

Esse dualismo duplo naturalmente nos leva a pensar que um estudo de conceitos é totalmente distinto de um estudo da realidade, e, mais particularmente, que as relações necessárias entre conceitos que podemos descobrir a partir de tal estudo de modo algum nos permite concluir que haja relações necessárias entre as coisas às quais eles se aplicam. A Lógica, enquanto estudo dessas relações, é, por conseguinte,

necessariamente formal, atinente à nossa maneira de pensar e não aos conteúdos sobre os quais pensamos. (TAYLOR, 2014, p. 253).

Deste modo, Hegel (1956, p. 64) entende que o problema da carência de conteúdo das formas lógicas está na maneira de considerá-las e de tratá-las, pois ela acarreta em dualismo (sujeito-objeto / estudo do conceito-estudo da realidade). As formas mortas são aquelas com determinações firmes, onde não reside o espírito e, por isso, carecem de um conteúdo sólido, ou seja, de uma matéria, pois assim teria em si mesmo um conteúdo válido. Já o conteúdo, que as formas lógicas carecem e que se busca em seu exterior nada mais é que uma base firme e uma concretização de suas determinações abstratas onde, na verdade, a razão lógica já é o substancial, o real, que contém em si todas as determinações abstratas e constitui sua unidade sólida, absolutamente concreta. Assim, se a lógica (formal) carece de conteúdo, não é culpa de seu objeto e sim da maneira como esse objeto é concebido.

O conteúdo de que carecem as forma lógicas não é outra coisa senão uma base e uma concreção firmes dessas determinações abstratas; e uma tal essência substancial costuma-se procurar fora dela. A razão lógica mesma, porém, é o substancial ou o real, que mantém unidas todas as determinações abstratas e é sua unidade consistente, absolutamente concreta. (HEGEL, 2011, p. 27)

No estado que a lógica se encontra apenas se reconhece nela indícios do método científico. Para dar vida, substância e conteúdo a seu esqueleto morto é necessário que seu método seja capaz de constituir uma ciência pura (HEGEL, 1956, p. 70), e é isso que Hegel se propõe a fazer. Hegel entende a lógica como a ciência do pensamento puro, cujo princípio está no *puro saber*, que é a unidade abstrata, concreta e vital, onde a oposição entre o subjetivo (o que existe por si) e o objetivo (ser semelhante) é superada. Destarte, o Ser passa a ser conhecido como puro conceito em si mesmo e como verdadeiro Ser. Esses momentos passam a ser vistos como inseparáveis, e não mais como se cada um existisse por si mesmo (HEGEL, 1956, p. 78-79).

A lógica teria de ser desse modo inicialmente dividida na lógica do *conceito como ser* e do conceito *como conceito* ou – na medida em que nos servimos das restantes expressões comuns, embora as mais indeterminadas e, por isso, as mais polissêmicas – na lógica *objetiva* e na lógica *subjetiva*. (HEGEL, 2011, p. 41)

Entre Marx e Hegel existem algumas diferenças importantes, em Marx há uma distinção entre o movimento do real e sua produção conceitual:

A DIALÉTICA D'O CAPITAL ENQUANTO CRÍTICA AO IDEALISMO

A diferença entre Hegel e Marx aqui é que a reprodução conceitual não é ela mesma o próprio processo de constituição e reprodução do capital enquanto capital: numa palavra, a exposição dialética em Marx pressupõe a distinção entre o processo histórico e sua reprodução ideal. (OLIVEIRA, 2004, p. 25)

Marx utiliza a dialética enquanto método de exposição da ideia, ele não entende que o processo histórico seja uma exteriorização do pensamento, quer dizer, não entende que o mundo é um resultado da ideia como Hegel instituiu na sua abordagem acerca da dialética e da própria lógica.

A Ciência da Lógica se apresenta como exposição sistemática das categorias do pensamento puro enquanto formas de concepção da realidade, com o intuito de fundar o próprio conceito de ciência (filosófica) e de método. Ela pretende, assim, justificar o seu único pressuposto, o de que a razão, especificamente, o conceito enquanto idéia, tem em si a força infinita de sua auto-realização. (MÜLLER, 1982, p. 20)

Pode-se observar que o método exposto por Hegel pretende demonstrar a autorrealização da razão, aspecto no qual se difere do pensamento de Marx³. Entretanto, mesmo com essa diferença, podemos, ainda assim, fazer uma série de mediações entre os dois, em virtude de Marx utilizar o método hegeliano principalmente enquanto método de exposição teórica, o que Hegel não deixa de fazer também, observe:

O conceito de “exposição” na **Ciência da Lógica** está, assim, vinculado intimamente a um projeto de autofundação da razão e do próprio método, enquanto este nada mais é do que a forma do automovimento do conteúdo enquanto ela [a razão] tem consciência de si. Dialética designa, aqui, genericamente, a exposição do movimento lógico do conteúdo (da coisa concebida, “**Sache**”) enquanto é este movimento que preside ao desdobramento das determinações do conteúdo e se constitui, desta maneira, como o seu método. (MÜLLER, 1982, p. 20)

Sendo assim, seguiremos analisando esse aspecto do método de Hegel, enquanto exposição das categorias do pensamento, e procuraremos extrair dele as suas similitudes

³ É importante destacar aqui que “o objeto de Marx – o capital – não tem consciência de seu poder de realização e de sua racionalidade imanente [...], que devem ser descobertos como “nexo interno” pela pesquisa prévia, até porque o “movimento efetivamente real” do objeto não consciente de si pode se dar sob formas que invertem e ocultam o seu “nexo interno”, na esfera da circulação de mercadorias e da concorrência” (GRESPLAN, 2012, p. 33). A capacidade do capital de se autorrealizar é dada pelas relações sociais entre os homens, pode nos parecer até um movimento do próprio capital, porém, a alerta que Marx nos quer dar é que esse movimento de autorrealização é dado pelos próprios homens e não pelo capital em si. Marx também nos mostrou de onde essa aparência de vida própria do capital surge, esse é o trabalho realizado por Marx em sua exposição, demonstrar que esse sistema não possui vida própria, que ele é uma criação social e que socialmente pode ser superado, não existem forças invisíveis, as forças são sociais, concretas, reais.

com a exposição de Marx. Vejamos na parte que segue a questão do começo científico explicitado por Hegel e a utilização dele enquanto processo de exposição teórica.

O SER E O COMEÇO

Marx em carta redigida para Engels, em 16 de janeiro de 1858, demonstra de onde tira o método aplicado por ele, dizendo: “O que foi de grande utilidade para mim relativamente ao método de tratamento foi a Lógica de Hegel, em que eu acabei olhando por mero acidente” (MARX, 1858). Assim, antes de escrever *O Capital*, Marx relê a *Ciência da Lógica* de Hegel e, então, decide o modo pelo qual irá expor suas ideias. Deste modo, resolve utilizar a dialética exposta por Hegel para apresentar o seu pensamento, porém, desmistificando-a, e deste modo procura iniciar sua exposição pelas categorias mais simples e puras para, aos poucos, ir se aproximando gradativamente das categorias mais determinadas, e mais complexas. Iremos analisar agora o que é esse começo simples, indeterminado, geral, abstrato, universal⁴, o qual Marx perseguiu reescrevendo constantemente o primeiro capítulo de sua obra e como ele procura desmistificar a dialética hegeliana. Vejamos como a lógica de Hegel orienta Marx na forma como ele articula os conceitos das categorias econômicas em sua exposição.

A *Lógica*, por conseguinte, apresenta uma cadeia de conceitos necessariamente conectados que fornecem a estrutura conceitual da realidade. Isso nos permite responder de modo mais satisfatório a questão posta anteriormente sobre o que Hegel considera um conceito categorial. Partindo do conceito geral mais pobre, mais generalizado e mais irrecusável, a saber, “ser”, a cadeia de conceitos que é gerada no movimento dialético constituirá a lista de categorias, isto é, os conceitos gerais indispensáveis à descrição da realidade. (TAYLOR, 2014, p. 259)

E é deste modo que Marx trata as categorias em *O Capital*, procura começar pelo conceito mais geral e mais simples, pelo mais abstrato, esse esforço teórico o leva a reescrever tantas vezes o capítulo primeiro de sua obra, na busca constante da categoria mais abstrata, capaz de se desdobrar nas categorias mais concretas. A dúvida, aqui, recai

4 “Se este universal deve de fato ser o começo e a base de toda determinação subsequente, não pode ser determinado, pois, neste caso, nem poderia ser o primeiro, nem o começo. A razão pela qual este universal não pode ser determinado, sendo um começo, está no fato de que tudo o que é determinado depende daquilo que o determina e, por isso, não é o primeiro” (MARCUSE, 2004, p. 119). E no caso de Marx, é a mercadoria, ou melhor, o valor da mercadoria que acaba por determinar as relações da sociedade capitalista de produção.

sobre a determinação ou a indeterminação dessa categoria mais geral, quer dizer, em que medida ela é imediata ou mediata.

Em a *Ciência da Lógica*, Hegel inicia discutindo por onde deve começar a ciência, se pelo mediato ou pelo imediato, a questão lançada por ele visa descobrir o princípio do pensamento e de tudo que existe no mundo. Em Marx, esse é o aspecto científico do ponto de partida, é aí que se encontra o problema do começo científico o qual Marx procura encontrar. “O começo da filosofia deve ser *mediato* ou *imediato*, e é fácil demonstrar que não pode ser nem um nem outro; de modo que ambas as maneiras de começar se encontram sujeitas à refutação” (HEGEL, 1956, p. 87). Para Hegel não há como separar o mediato do imediato, “*nada existe* no céu, na natureza, no espírito ou onde seja que não contenha ao mesmo tempo a imediação e a mediação, assim que estas duas determinações se apresentam como *unidas e inseparáveis*” (HEGEL, 1956, p. 88). Deste modo, Marx, ao buscar determinar o ponto de partida da sua exposição, entende que ele deve ser o mais indeterminado em relação à sociedade capitalista, ao mesmo tempo que não deixa de ser o mais determinado do movimento anterior, ou seja, do modo de produção anterior ao sistema capitalista. Isso permite Marx expor o seu pensamento dentro do movimento do real. A contribuição de Hegel para Marx, aqui, é considerar a contradição⁵ como parte do real, logo, como verdadeira, e não como uma falsidade, como determina a lógica formal.

Hegel, desse modo, expõe o processo do movimento, do devir, e da não fixidade das coisas, e permite que Marx pense do mesmo modo; ao explicitar que mediação e imediação estão presentes em tudo que existe, e que se apresentam unidas e inseparáveis.

Somente pela unidade contraditória entre o ser e o devir, entre o lógico e a sua gênese pode-se pensar uma teoria dialética da verdade, uma teoria do desvelamento do mundo que não é somente representação abstrata do real, mas sim, representação concreta, viva, *logos* perpassado pelo histórico e que retorna a este como movimento do negativo, como negação da negação, como *práxis*. (BENOIT, 2003, p. 5)

⁵ “A negação que cada coisa contém, determina o seu próprio ser. A parte material da realidade de uma coisa é constituída pelo que a coisa *não é*, pelo que ela exclui e repele como seu oposto. 'O único modo de *assegurar o progresso científico...* é o conhecimento do preceito lógico que afirma que Negação é também Afirmação, ou que, o que é contraditório não se dissolve em um nada, numa nulidade abstrata, mas somente na negação do seu próprio conteúdo *particular...*” (MARCUSE, 2004, p. 115)

Pode-se observar que o olhar dialético sobre as coisas do mundo permite perceber que os opostos se identificam, não se excluem. “A *Lógica* mostra uma estrutura conceitual necessária da realidade baseada em contradição. Ela mostra que a contradição pertence à natureza mesma das nossas categorias” (TAYLOR, 2014, p. 259). Deste modo, o lógico e o histórico fazem parte da mesma unidade.

Nessa direção, cabe reconhecer, sem dúvida, que em Hegel ocorre, em certo sentido, a unidade entre o lógico e o histórico, e este é seu grande mérito: redescobrir essa possibilidade teórica, inaugurada no pensamento antigo, redescobrir essa possibilidade teórica de unificar o lógico e o devir, o tempo conceitual e o tempo da gênese. (BENOIT, 2003, p. 5)

E é esse aspecto que Marx pretende demonstrar em seu texto, o movimento do real, a contradição necessária para que o movimento se realize, a dificuldade reside aí, em retratar o movimento do real num texto.

A pretensão de Marx é, então, exprimir teoricamente, captar racionalmente, isto é, por meio de uma determinada articulação de categorias, portanto de uma lógica, as relações internas necessárias desta realidade, ou seja, as relações capitalistas historicamente reais, isto é, o movimento sistemático pelo qual o capital se constitui como processo de autovalorização do valor; portanto, trata-se de expor o desenvolvimento conceitual do capital a partir de sua forma elementar, a mercadoria. (OLIVEIRA, 2004, p. 33-35)

E Hegel, em seu texto, apresenta exatamente a relação abstrata entre um saber subjetivo e objetivo como necessária para o progresso da filosofia. Quer dizer, não considera somente o lado objetivo, material e mediato das coisas e sim, também, o seu aspecto subjetivo, o formal e imediato, para que se possa chegar a um conhecimento mais claro da realidade; deste modo critica a ciência materialista por considerar somente os aspectos materiais, determinados e objetivos do mundo (HEGEL, 1956, p. 82). E Marx se apropria do método de Hegel justamente nos seguintes aspectos: primeiro, de como apreender o movimento do real no próprio pensamento; e segundo, de como expor a realidade apreendida teoricamente.

O método dialético ajuda Marx a compreender o próprio real, e entender o processo de autovalorização do valor, isso implica no modo de conceber a realidade:

Para, J. Zelený, Marx concebe princípios universais da realidade. Assim, por exemplo, tudo o que realmente existe atua: existir é atuar (poder-se-ia falar aqui de um “transcendental” no sentido da tradição metafísica). A concepção marxiana das diversas formas de ação está

radicalmente ligada, segundo ele, a dois princípios de sua concepção da realidade: o princípio de unidade do mundo e o princípio de autodesenvolvimento, ou seja, o de que o ser das coisas consiste em estar em movimento, estar num processo de transformação. (OLIVEIRA, 2004, p. 39)

Esse é um aspecto delicado no pensamento de Marx, ao admitir o princípio do autodesenvolvimento acaba se aproximando do idealismo, porém, é bom demarcar aqui que o autodesenvolvimento do real em Marx consiste não numa determinação do pensamento, mas da ação de sujeitos coletivos.

A questão em Marx é ainda mais grave, uma vez que ele se propunha superar o horizonte da ideologia burguesa que teria impedido os economistas clássicos de captar a verdade do modo capitalista de produção, ou seja, o propósito teórico de Marx era desmascarar e destituir os “pressupostos naturais”, considerados evidentes, da análise da economia burguesa que levaram seus intérpretes a uma perpetuação deste modo de produzir, portanto, a sua naturalização. (OLIVEIRA, 2004, p. 39)

Nesse aspecto, Marx demonstra que os economistas de seu tempo, ao admitirem uma naturalização do sistema econômico, quer dizer, ao entenderem as relações econômicas como algo natural, colocando a natureza como determinante das relações de produção, se colocam mais no campo do idealismo, ou da metafísica, do que ele. Pois entendem que a lei natural sobrepára sobre os homens, diferente de Marx que reconhece o movimento como inerente à realidade, porém ressalta que esse movimento é dado pelos homens conscientes e não por uma determinação natural.

Em virtude da questão da autodeterminação, Hegel dá uma grande importância ao *eu* e à *consciência* na construção do conhecimento, que começa na sua forma abstrata e não finita, e é justamente esse abstrato que possibilita se chegar à forma infinita, que para Hegel significa a forma conceitual. Temos então mais dois aspectos importantes de seu pensamento que influenciou Marx, o conceito associado à forma infinita (HEGEL, 1956, p. 82). A compreensão desses aspectos é necessária para que possamos entender melhor como o método dialético vai do abstrato ao concreto.

Esse lado formal, a forma infinita do conceito (o aspecto infinito do *eu* e da *consciência*), colocado por Hegel diz respeito à lógica que abstrai o conteúdo, a lógica tradicional, quer dizer, à estrutura do pensamento, sem conteúdo determinado. Quando a ciência admite a lógica como a ciência do pensamento, demonstra que entende a forma pura do conhecimento, ou seja, a constituição do pensamento, onde se pode inserir

qualquer conteúdo, seja ele subjetivo ou objetivo, seja imediato ou mediato. Porém, para ela (a ciência), o aspecto finito do *eu* e da *consciência* refere-se ao seu lado objetivo, material; deste modo, despreza o aspecto infinito e subjetivo do *ser*, nesse momento Hegel deixa claro em que aspectos ele discorda da ciência. Para Hegel a lógica não deve abstrair o conteúdo (HEGEL, 1956, p. 58). Hegel critica essa concepção de lógica como uma ciência pura do pensamento, onde o conteúdo é trazido arbitrariamente de fora. Para Hegel, a lógica é uma lógica do *ser*, por isso pode ser concebida como uma ontologia, onde o conteúdo lógico do pensamento é o próprio *ser* e suas determinações.

O *ser*, para Hegel, está no começo, e todo começo é imediato que se determina à medida que é o começo da lógica, do pensamento por ele mesmo (HEGEL, 1956, p. 90). Porém ele (*o ser*) surge de uma mediação, passando do saber puro a um saber finito, definido, mediato. O *ser* se autodetermina, transforma-se, essa autodeterminação de si mesmo é a mediação da qual ele surge. Mas como o começo não deve ter determinação, como o *ser* que é determinado, de alguma forma pode estar no começo? Sua determinação é apenas a possibilidade de autodeterminar-se, a única determinação do *ser* é de ser o começo da lógica, o começo do pensamento como tal.

Hegel expõe o conceito de abstrato como começo absoluto, imediato, sem determinações, sem fundamento, mas, ao mesmo tempo, sendo o fundamento de tudo (HEGEL, 1956, p. 90-91). E é assim que Marx utiliza o conceito de abstrato, por isso começa sua exposição pela categoria mais abstrata, mais simples, mais imediata da sociedade capitalista, o valor da mercadoria. Esse começo abstrato em Marx possui, em si, como pressuposto, a sua forma acabada, complexa. A capacidade de autodeterminar-se está presente em Marx no sentido de que dessa célula elementar, desse abstrato, o conceito desenvolvido se desdobra, não enquanto criador de si mesmo, mas enquanto determinante de uma realidade que já existe. Para Marx esse é o começo, desta forma o primeiro capítulo d'*O Capital* é o mais abstrato de todos, porque é o começo absoluto, pois a partir do estudo do valor da mercadoria, enquanto representante da riqueza da sociedade capitalista, Marx chega ao valor da mercadoria enquanto produto do trabalho. Deste modo, chega à forma mais abstrata e, ao mesmo tempo, a mais geral, de onde desdobram-se as determinações da sociedade capitalista. Quer dizer, a partir da forma valor chega-se, passo a passo, às formas mais determinadas como dinheiro e capital, os quais representam formas mais complexas.

Em Hegel (1956, p. 91), o *ser* puro não pode conter determinações, e ao anexar a si conteúdo automaticamente passa a se diferenciar de outro. A diferença é um tipo de determinação, é um tipo de relação, pois algo só pode ser diferente na relação com um outro. E o começo é justamente a ausência de determinação e de diferenciação, no começo tem-se então o *ser* puro, livre de determinação no sentido de ser tirado das suas relações, sem relação com um outro diferente, sem mediações; e é justamente nesse começo puro e livre de determinações que Marx certamente se inspira para começar sua exposição, sendo assim, tem como ponto de partida o primeiro elemento que dá origem à sociedade capitalista, vale ressaltar que este primeiro é, ao mesmo tempo, o último elemento da sociedade que antecede a sociedade capitalista. É nesse aspecto que muitas vezes não se entende a relação entre Hegel e Marx, entender o começo enquanto fim do momento anterior.

Hegel (1956, p. 91) continua sua exposição sobre o *ser* puro do começo da lógica, e reafirma que este não contém em si nenhuma determinação e nenhuma relação com um outro diferente.

A exposição de Hegel sobre o começo da Filosofia, sobre o começo lógico da ciência e do conhecimento, ajuda Marx a definir o método de exposição de seu pensamento, de suas análises acerca da realidade capitalista. Hegel procura descrever como se dá o processo de exteriorização da Ideia, e Marx chega à conclusão de que a compreensão da realidade da sociedade capitalista só pode ser alcançado pelo próprio pensamento, quer dizer, só pode ser alcançado a partir da análise crítica da realidade, não apenas com o olhar empírico. Isso ocorre em virtude de a realidade não se apresentar aos olhos do homem como realmente é, pois se encontra cheia de distorções, cheia de mistificações, e muito caótica ao primeiro olhar. É por isso que, para Marx, se faz necessário empregar um método crítico de investigação e análise para que a realidade possa ser conhecida.

Sendo assim, o método de Hegel parece ser adequado tanto para entender o real quanto à exposição dessa realidade. O que Marx precisa é de um método que o ajude a expor as conclusões que chegou de sua investigação, e nesse aspecto parece concordar com Hegel quando procura começar sua exposição pelo elemento mais abstrato da sociedade capitalista no intuito de, pouco a pouco, desvendar a sua realidade mais complexa, e parece ser por esse método que Marx passa de uma conceito ao outro, do

valor da mercadoria para o dinheiro e depois para o conceito de capital, todos enquanto representantes da riqueza. “Assim, o progresso de estágio em estágio é um progresso de totalidade em totalidade, em que cada versão subsequente é mais rica e mais concreta, chegando mais perto de uma imagem do que é a totalidade” (TAYLOR, 2014, p. 378). E é deste modo, o começo lógico é o mais simples de tudo tanto em Marx como em Hegel. “Começamos com o simples Ser, no qual temos, em certo sentido, uma imagem da totalidade, porque ele é autorrelacionado” (TAYLOR, 2014, p. 378). A totalidade está sempre pressuposta, mesmo quando tratamos das categorias mais simples.

Hegel procura deixar claro que outras reflexões acerca do começo lógico podem ser acrescentadas, porém não servem de esclarecimento para o entendimento do *ser* puro do começo, muito pelo contrário, outras reflexões que possam ser adicionadas trarão consigo prejuízos, os quais para resolver e compreender a ciência teria que se munir de muita paciência (HEGEL, 1956, p. 91). Esse alerta que Hegel faz em se tentar encontrar e se explicar determinações e diferenciações ainda no começo, no *ser* puro, faz lembrar três questões sobre o problema dos economistas clássicos: o método da ciência empírica que utilizam; a própria crítica que Marx faz à exposição dos mesmos ao tentarem compreender muitas determinações desde o início da exposição; e o problema apontado pelos mesmos da dificuldade e obscuridade do tema ao qual estão tratando. Essas foram as dificuldades que encontram em tentar começar pelo mais complexo.

Mas o que importa para Hegel é entender a natureza do filosofar, do conhecimento, o processo de exposição de ideias que, segundo ele, tem uma natureza especulativa. O começo filosófico, quer dizer, o começo do conhecimento possui uma natureza especulativa, por mais que a *verdade absoluta* seja um resultado, ela passa pelo começo especulativo (HEGEL, 1956, p. 91).

A partir desse ponto, Hegel indica que vai começar a descrever o procedimento lógico em geral, ou seja, o procedimento de como se dá o processo do filosofar desde o início e, com isso, inevitavelmente, acaba por indicar o caminho a ser percorrido no processo do conhecimento. Para ele, o ato de filosofar é um retroceder ao começo, para que os fundamentos possam ser postos (HEGEL, 1956, p. 91-92).

O pôr os fundamentos seria voltar ao começo, nesse percurso de volta, os fundamentos seriam expostos. Para se apreender o fundamento das coisas seria necessário

o caminho de volta ao começo, nesse caminho se identificaria o que fundamenta o resultado, que é o que está no começo, porém este não aparece, pode não estar exposto no final. O começo não é aceito por não aparecer no final, mas seria ele o próprio fundamento? Segundo Hegel, o começo representa a verdade e a primeira verdade. Ou seja, a verdade seria encontrada no começo. Sendo assim, o avançar no processo do conhecimento é o retroceder ao fundamento (HEGEL, 1956, p. 92) enquanto origem, enquanto início. Esse retroceder se torna muito importante para se compreender o resultado, pois mesmo que o começo não esteja explícito no resultado o mesmo está presente nele. O começo faz parte do resultado, deste modo, para que se possa conhecer o resultado é preciso conhecer o que o compõe, daí a necessidade de se retroceder ao fundamento, de voltar ao começo e, pouco a pouco, ir identificando as diversas etapas que levaram ao resultado. E foi isso que Marx procurou fazer em sua exposição, dar um tratamento científico ao começo e, por isso, modificou tanto o primeiro capítulo de sua obra, na tentativa de encontrar o elemento mais simples da sociedade capitalista, e dar o tratamento adequado ao mesmo.

Hegel continua sua exposição sobre o fundamento e lança uma ideia, a qual Marx certamente discorda, que diz respeito à natureza do começo como espírito absoluto que, segundo ele, é a verdade mais concreta que se desprende na forma de um *ser* imediato. Porém, nesse mesmo trecho, ele explica o processo da dialética, parte mais importante para o entendimento do método aplicado por Marx, o qual nos importa agora discutir. Hegel (1956, p. 92) explica o movimento dialético onde o Primeiro se torna o Último e o Último o Primeiro, diz que aquilo que surge primeiro e se apresenta como imediato se determina na criação de um mundo que contém em si o seu próprio desenvolvimento, ou seja, o resultado tem em si o começo, e o começo tem em si o resultado, para Hegel é esse movimento circular que interessa para a ciência mais que o princípio imediato. Neste caso, a dialética hegeliana permite compreender que o começo de um movimento significa o fim de um movimento anterior a este. E assim, Marx, ao buscar o elemento primeiro dessa sociedade ao mesmo tempo entende, assim como Hegel, que o começo capitalista significa também o fim do movimento anterior.

Deste modo, Marx procura encontrar esse primeiro elemento enquanto o mais simples da sociedade capitalista, e faz isso no intuito de desvendar a complexidade da mesma, procurando os seus fundamentos. Porém, diferente de Hegel, Marx não entende que o começo contém o resultado, esse é um aspecto do idealismo hegeliano. Para Marx,

o resultado é fruto das determinações dadas historicamente e de forma alguma estaria pré-determinado no começo, porém, na exposição teórica o resultado está pressuposto no começo. Em Marx, o valor da mercadoria aparece como o elemento mais abstrato, como o imediato, como o princípio, o começo lógico, o qual está contido no resultado, mas que não possui em si o resultado. O resultado contém em si mesmo a história da humanidade, quer dizer, no resultado encontramos as determinações históricas que levaram a ele mesmo. O valor da mercadoria enquanto princípio do capitalismo é ao mesmo tempo resultado histórico das diversas formas anteriores de valor. É nesse sentido que o primeiro e o último elemento se misturam, o começo da sociedade capitalista é, ao mesmo tempo que um começo simples, o elemento mais avançado de todos os tempos até então, ou seja, ele representa o resultado do desenvolvimento das forças produtivas da humanidade.

Agora vale ressaltar que no que diz respeito ao modo de exposição podemos dizer que o começo pressupõe o fim, pois esse fim já é conhecido. Neste caso, o começo não determina os fatos, muito pelo contrário eles já ocorreram, a questão agora é sobre como expor uma dada realidade. Neste ponto podemos perceber que o caminho expositivo de Marx, ou seja, o seu caminho teórico nem sempre coincide com o caminho histórico, à medida que o começo pressupõe um fim que já ocorreu. Só volta ao começo mediante o fim. Ao se referir à sociedade capitalista que tem como embrião o valor da mercadoria, Marx não se refere a esse início como criador do sistema, mas como o que junto às determinações históricas estabeleceu condições que permitiram o surgimento do capitalismo.

Em Marx, ao contrário do que ocorre em Hegel, a gênese histórica é pressuposto inscrito nas próprias formas lógicas. A gênese histórica sendo pressuposto para a lógica, o “motor das 'categorias'”, ou melhor, a 'potência dos gêneros' não é o Ser-Um, o *lógos* divino que se desdobra, mas sim, o que foi posto historicamente como fundamento. Nesse sentido, o modo de exposição de *O capital* é uma obra-prima de manifestação do fundamento. (BENOIT, 2003, p. 6)

Deste modo, em Marx, o valor da mercadoria não faz o papel de determinante, ele faz o papel de gênese, de origem, que junto a dadas condições históricas deu origem ao sistema capitalista de produção, e que se houvesse diferentes determinações históricas certamente daria origem a outros sistemas diferentes.

Na exposição de Marx, a forma valor da mercadoria é o fundamento da sociedade capitalista de produção, quer dizer, a primeira está contida na segunda, uma é o resultado

da outra. Sendo assim, o elemento valor da mercadoria é a forma mais abstrata do complexo sistema capitalista. Esse é o começo da exposição, o aspecto mais elementar da sociedade, e que ao mesmo tempo está contido no fim. Neste caso, só é possível identificar o mais elementar se já possuo o resultado, o mais complexo, isto é, só posso começar pelo simples se o complexo já estiver posto historicamente.

E, assim, Marx começa sua exposição pelo seu elemento mais simples, o valor da mercadoria, e segue em direção aos elementos mais complexos, que são os desdobramentos da mesma, o dinheiro e o capital. O que significa dizer que o valor para Marx é o fundamento de tudo o que segue, e está sempre presente nos elementos mais complexos ao longo de seu desenvolvimento teórico.

O mérito de Hegel está no fato de ele ter tematizado o contexto sistemático das categorias do pensamento humano, sua auto-organização lógica, partindo da mais pobre entre elas, a mais indeterminada, que não contém pressuposições a serem explicitadas, até chegar a uma categoria última capaz de fundamentar a validade de todo o cosmo de categorias precisamente porque esta última categoria, através da eliminação de todas as contradições, se revela como síntese plena de conceito e realidade, e assim fundamenta a pretensão das categorias de dizer o real. (OLIVEIRA, 2004, p. 42-43)

Aqui temos o início da exposição do método dialético usado por Marx que avança de um começo lógico, simples, abstrato, em direção às determinações mais complexas e, portanto, concretas da sociedade capitalista.

Hegel (1956, p. 92-93) explica o método dialético do avançar de um começo imanente e o porquê desse começo ser o fundamento de tudo o que segue. Sendo o que se encontra no começo e que está presente em todos os outros momentos posteriores, mesmo que não esteja exposto, ele está pressuposto em todo o resto. Essa ideia de fundamento está presente em Marx também, o qual pode aparecer nos mais diversos momentos: como exposto ou como pressuposto.

Para se compreender o movimento do fundamento, ao longo da exposição teórica de Marx, é preciso entender a dialética hegeliana, compreender que não existe cisão entre as coisas, o que ocorre é uma mudança na relação, na posição, mas que tudo está presente mesmo não estando exposto num determinado momento, mesmo não aparecendo, o que consiste em não perder de vista a visão do todo. Entender isso é compreender o movimento circular de que as coisas voltam ao ponto inicial, porém, nunca iguais ao

momento anterior, nunca iguais em conceitos e determinações, entretanto numa mesma estrutura que permite o recomeçar, que permite o fim e um novo começo.

O avançar faz com que o começo perca a qualidade de imediato e de abstrato e passe a ter determinações, conteúdo, ou seja, transforme-se em um mediato, esse é o movimento progressivo da ciência, o avançar do abstrato ao concreto, do imediato para o mediato, do sem determinação para a determinação (HEGEL, 1956, p. 93), significa sair de uma condição indefinida para uma definida. No que diz respeito ao processo do conhecimento significa partir do mais simples para o mais complexo. O avançar significa o movimento, o desenvolvimento, e no que diz respeito ao conhecimento, à ciência, é o ganhar conteúdo, significa o ganhar características, significa o desenvolvimento do conceito, a definição, a determinação, a diferenciação do outro. O determinado contém em si o indeterminado, não perde o começo, porque o começo está sempre presente, pressuposto; todo fim tem em si um começo pressuposto e, assim, o movimento progressivo da ciência toma a forma de um círculo. O fim resulta no que constitui o começo, não é o mesmo começo, mas um novo começo, um novo fundamento do próximo movimento.

O começo, o saber puro, oferece apenas a determinação negativa de não possuir determinação, considerando o começo abstrato como o começo da filosofia, sendo esse começo aquele momento em que a coisa mesma não existe ainda, da mesma forma o começo da filosofia é algo que ainda não é. Sobre isso, Hegel continua:

Posto o fato de o começo ser o começo da filosofia, não pode, na realidade, deduzir-se dele nenhuma determinação mais exata, ou um conteúdo positivo para ele mesmo. Pois neste caso, o começo, em que a coisa mesma não existe ainda, a filosofia é uma palavra vã ou qualquer representação que se admite, mas, ainda não justificada. O saber puro oferece somente esta determinação negativa que deve ser o começo abstrato. Quando o ser puro é tomado como conteúdo do saber puro, este tem que se retirar de seu conteúdo, deixá-lo atuar por si mesmo e não o determinar mais. (HEGEL, 1956, p. 94)

Conforme Hegel (1956, p. 94), no começo a filosofia é algo vazio, vão, abstrato, que ainda não possui justificção, que não possui conteúdo ou determinação, sendo qualquer representação que se admite. Conforme Stace (1955, p. 135), “Ser é a primeira categoria [...] É o mais alto grau de abstração possível. De onde todo caráter, todas as determinações de qualquer espécie, foram trazidas. Portanto ser não possui características e é totalmente vazio”. Desta forma, o começo é sempre abstrato, é o ser puro, e este como

conteúdo do saber puro designa a não determinação. Entretanto, ao mesmo tempo, acaba por se retirar de seu conteúdo de não determinação, deixando o saber puro atuar por si mesmo, e não mais o determinando como algo sem determinação. A partir daí, o processo de autodeterminação do saber puro entra em cena.

O começo, o abstrato, o simples, o puro, o sem determinação, em Hegel, dão origem a algo, à determinação (HEGEL, 1956, p. 95). O *ser* e o *nada* formam, assim, uma unidade inseparável, isso é a dialética, a inseparabilidade de coisas que parecem opostas, mas que se complementam, uma dando origem à outra. No *ser* há *não-ser* e no *não-ser* há *ser*. Por isso, para Marx, é possível se chegar à essência, partindo da própria aparência, ou seja, partido da própria existência, da ilusão que aparece aos olhos do homem comum, pois essa ilusão, essa falsidade contém parte do real, contém o ser em si, nos dá pistas sobre o real⁶. E esse é o percurso que Marx segue, parte de uma realidade aparente, falsa, parte do *nada* (do *ser* sem determinação) em direção ao *ser* (determinado), ao real, ao verdadeiro. Parte do *nada* no sentido no *não-ser*, no sentido de partir de algo aparente que ainda não é tido como verdadeiro, para só depois chegar ao concreto dado pelo pensamento. Esse nada, esse *não-ser* da aparência do valor da mercadoria enquanto valor de troca é o caminho para se alcançar o *ser*, o conhecimento verdadeiro sobre a mesma.

O começo significa o *não-ser* se transformando em *ser*, deixando de ser *não-ser* para se tornar *ser*, desta forma o *ser* e o *nada* estão presentes no começo; o *nada* deixando de ser e o *ser* se tornando *ser* (HEGEL, 1956, p. 95). Sendo assim, no *nada* está pressuposto o *ser*, e no *ser* está pressuposto o *nada*, porque o *nada* dá origem ao *ser* e o *ser* vem do *nada*, essa é a primeira relação, e pode-se pensar mais adiante que quando o *ser* desaparece dá origem ao *nada*, isso significa dizer que o *nada* também está presente no *ser*, porque dele veio e a ele voltará. Esse é o movimento circular que Hegel identificou nas coisas, na filosofia, na ciência, no conhecimento, no mundo. Identificou o movimento das coisas e do próprio pensamento. E é justamente esse o método que Marx se apropria de Hegel, o método dialético da ciência, da lógica, do conhecimento, do pensamento, do movimento do mundo. Marx usa-o para expor seu pensamento, sua filosofia, seu

6 Segundo Rubin (1987, p. 19-20), Marx viu “relações humanas, por trás das relações entre coisas, revelando a ilusão da consciência humana que se origina da economia mercantil e atribui às coisas características que têm sua origem nas relações sociais entre as pessoas no processo de produção. [...] Marx não mostrou apenas que as relações humanas eram encobertas por relações entre coisas, mas também que, na economia mercantil, as relações sociais de produção assumem inevitavelmente a forma de coisas e não podem ser expressas senão através de coisas.”

conhecimento sobre a sociedade capitalista, e faz isso principalmente no primeiro capítulo d'*O Capital* “inacabado” (como muitos consideram), devido à busca incessante de um começo científico e o mais abstrato possível, que pudesse apresentar os aspectos mais gerais dessa sociedade.

O *ser* e o *nada* parecem contrários, pois um representa o oposto do outro, porém formam uma unidade por um estar pressuposto no outro. O começo em Hegel é a unidade dos contrários, ou seja, no começo o *ser* e o não-ser não se diferenciam, estão unidos (HEGEL, 1956, p. 95-96).

Porque o ser é, portanto, totalmente vazio, portanto, é equivalente a nada. O pensamento de nada é simplesmente o pensamento da ausência de toda determinação. Quando pensamos em algo, só podemos pensar em virtude de ter esta ou aquela determinação, tamanho, forma, cor, peso, etc. O que não tem determinações de qualquer tipo é um vazio absoluto, nada. E porque o ser é, pela sua própria definição a ausência de determinação, não é nada. (STACE, 1955, p. 135)

O *ser* e o não-*ser*, o *ser* distinto e o *ser* indistinto estão presentes no começo, juntos, unidos, formando o conceito de unidade; e a análise do começo é a análise dessa junção. Entender o absoluto é entender essa unidade. O absoluto é colocado por Hegel aqui como o começo que contém em si o *ser* e o não-*ser*.

Em contrapartida, na ciência, o começo absoluto deve ser algo conhecido, logo, sendo algo conhecido possui determinações, mas sendo o começo é dado como imediato. Se o começo for um concreto, ele é dado como imediato, mesmo não o sendo; só é imediato na relação que é posto, a relação primeira do começo (HEGEL, 1956, p. 96). Hegel, aqui, admite um começo concreto, porém colocado numa relação de imediato. Mas como colocar algo concreto numa relação de imediato? Interessante notar que Marx começa sua exposição em *O Capital*, pela categoria vista por ele como a mais simples da sociedade capitalista, a partir da mercadoria, chega ao seu valor, encontra um aspecto abstrato em um elemento que é concreto, que possui determinações. No começo da exposição parte da mercadoria, destacando seu aspecto puro, simples, e abstrato que é o seu valor, para só depois avançar ao longo dos capítulos imprimindo mais determinações ao valor. Partiu do simples ao complexo, do *abstrato* ao *concreto*. Sendo assim, no início da exposição, a mercadoria se apresenta em seu aspecto abstrato que é o seu valor. Porém, enquanto realidade material e determinada ela se apresenta como concreta e complexa, ao mesmo tempo que sendo considerada o ponto inicial e elementar de um novo

movimento, de um novo desenvolvimento, como é o caso do desenvolvimento do capital, a mercadoria se converte em algo simples, neste caso, abstrato, pois está livre de suas determinações posteriores.

O concreto possui determinações que vêm das suas representações imediatas, ou seja, as determinações resultam do imediato (HEGEL, 1956, p. 97). O mediato surge do imediato. O resultado é fruto do que há no início. As determinações que aparecem no movimento já estavam presentes desde o começo. Em Marx, o resultado só está no começo no que diz respeito ao modo de expor o pensamento, sendo assim, podemos afirmar que o resultado está pressuposto no começo. Neste caso, estamos falando do começo da exposição e não do começo histórico, logo, a forma capital ainda não estava historicamente presente na forma valor da mercadoria, mais conceitualmente quando usamos a forma valor da mercadoria para explicar a forma capital, esta já está pressuposta, quer dizer, presente na forma valor da mercadoria.

O concreto é uma unidade sintética de elementos que se determinam. A relação contida na unidade sintética é necessária enquanto não é percebida, pois quando passa a ser vista, deixa de ser unidade sintética, deixa de ser sem determinação e passa a ter determinação, transforma-se em um concreto. O concreto, ao mesmo tempo, é produzido pelo movimento dos momentos que fazem a unidade, mas não é a unidade. O movimento sintético é contrário ao movimento analítico, o movimento da unidade é um movimento sintético, de união, de agregação. O movimento analítico é exterior ao sujeito e incide sobre ele, já o movimento da unidade sintética está no próprio sujeito. Hegel aqui parece querer demarcar que o movimento sintético é intrínseco ao sujeito, ao *ser*.

Hegel nega a possibilidade de um concreto no começo, porque no começo não deve haver relação, ou mediação (HEGEL, 1956, p. 97). No começo não deve ter um primeiro e um outro, porque no começo não há relação, uma relação é uma mediação entre elementos, sendo o começo uma unidade não há como existir elementos em relação. Se o começo pudesse ser um concreto, este seria um concreto convertido em simples, e parece ter sido isso que Marx fez com a mercadoria, transformou-a em concreto convertido em simples, para que pudesse ser conhecido mais profundamente.

Sobre esse aspecto podemos dizer que Marx, em sua exposição, partiu de um concreto, de algo material, empírico e o converteu em simples, pois sendo a realidade

material por si só complexa, determinada, para começar sua exposição, Marx precisava converter esse complexo em algo simples. Para isso, aplicou o método da abstração, separou as partes e analisou-as começando pela mais elementar, tornou o complexo, simples. Sendo assim, começou sua exposição pelo conceito de riqueza, e fez o giro argumentativo para a categoria mercadoria, ambas realidades complexas, determinadas, materiais. Porém, para servirem ao começo da exposição precisavam ser convertidas em categorias simples e, a partir do método de abstração, Marx encontrou o seu elemento abstrato que é o valor da mercadoria.

Se para Hegel o começo é algo que não pode ser analisado, pois deve ser considerado como simples, imediato, desprovido de conteúdo, de determinações, ou seja, é algo que não pode ser conhecido, pois o conhecido possui determinações, conteúdo. Assim, Marx parte de um concreto, ou seja, de algo que pode ser conhecido, mas que para ser conhecido em profundidade é preciso ser considerado desde sua imediaticidade, desde sua origem, desde o seu momento mais simples.

Hegel admite a dificuldade de se começar pelo começo, visto que o começo é abstrato. Em vez de se começar pelo abstrato, pensa na possibilidade de se começar pela coisa, entretanto, a coisa também é o vazio do começo, nela também está contido o *nada* (HEGEL, 1956, p. 97). A coisa resulta do curso da própria ciência, ou seja, é resultado do movimento, porém só pode ser conhecida no movimento, e não antes dele. Começar pela coisa significa, então, começar pelo seu movimento primeiro. Neste ponto, podemos entender a dialética proposta por Hegel que é usada por Marx como um método de exposição do pensamento. Porém, diferente de Hegel, a passagem do abstrato ao concreto, ou seja, o processo de apropriação do real pelo pensamento, “de forma alguma é um processo de gênese do próprio concreto” (MARX, 2011, p. 55).

Marx, ao começar sua exposição pelo conceito de riqueza, que é representado pela coisa mercadoria, parte de algo material, real, concreto, visto pelos olhos, e ao mesmo tempo geral, indeterminado, no sentido de que a mercadoria para ser mercadoria precisa ser antes de tudo ser uma coisa. Deste modo, Marx expõe o conceito de riqueza, ou o conteúdo da riqueza, partindo dos conceitos mais simples e gerais pressupostos no mesmo. Parte de um concreto, não enquanto síntese de múltiplas determinações, mas de um concreto efetivo, para só depois chegar ao concreto pensado [*Gedankenkonkretum*]

(MARX, 2011, p. 54). Desta maneira, procurou seguir o caminho da lógica dialética posta por Hegel.

O uso que Marx faz da dialética hegeliana o ajuda a expor categorias complexas e aparentemente inacessíveis numa construção teórica brilhante. Expõe de forma detalhada e minuciosa as entranhas do sistema capitalista de produção, desdobrando o conceito de riqueza a partir do método dialético, partindo do mais simples ao mais complexo, do mais aparente, do exterior ao interior, à essência.

REFERÊNCIAS

BENOIT, Hector. Da lógica com um grande “L” à lógica de O Capital. In: *Marxismo e Ciências Humanas*, FAPESP/Cemarx, IFCH-UNICAMP, São Paulo, 2003.

FAUSTO, Ruy. *Marx: Lógica e Política / Investigação para uma reconstituição do sentido da dialética*. - Tomo III. São Paulo : Ed. 34, 2002.

GRESPLAN, Jorge. *O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política*. - 2ª ed. - São Paulo : Expressão Popular, 2012.

HEGEL. *Ciência de la Lógica*. [tradução direta do alemão Augusta e Rodolfo Mondolfo] Volume I e II. Buenos Aires: Libreria Hachette S.A, 1956.

_____. *Ciência da lógica: (excertos)*. [seleção e tradução Marco Aurélio Werle] São Paulo : Barcarolla, 2011.

HYPOLITE, Jean. *Studies on Marx and Hegel*. [translated, with an Introduction, Notes, and Bibliography, by John O'Neill] New York, Evanston, San Francisco, London : HARPER TORCHBOOKS, 1973.

MARCUSE, Hebert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. [tradução de Marília Barroso] São Paulo : Paz e Terra, 2004.

MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857 – 1858 : esboços da crítica da economia política*. [tradução de Mário Duayer e Nélio Schneider] São Paulo : Boitempo, 2011.

_____. *Marx-Engels Correspondence 1858*.

In: <http://marx.libcom.org/works/1858/letters/58_01_16.htm> Acessado em 14 de agosto de 2015.

_____. *O Capital: Crítica da economia política*. Livro Primeiro, vol. I, Tomo I, São Paulo: Nova Cultural, 1996. Coleção *Os Economistas*.

_____. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. Coleção *Os Pensadores*.

MÜLLER, Marcos Luiz. Exposição e Método Dialético em ‘O Capital’. In: *Boletim da Sociedade de Estudos e Atividades Filosóficas*. Belo Horizonte, 1982. v.2, p.17-41.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo. *Dialética Hoje: lógica, metafísica e historicidade*. São Paulo : Loyola, 2004.

RUBIN, Isaac I. *A Teoria Marxista do Valor*. São Paulo : Polis, 1987.

STACE, W. T. *The Philosophy of Hegel: A systematic expositions*. Toronto and London : Dover Publications, 1955.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. [tradução de Nélio Schneider] São Paulo : Realizações Editoras, 2014.

A DIALÉTICA D'O CAPITAL ENQUANTO CRÍTICA AO IDEALISMO

ZELÉNÝ, Jindrich. *La Estructura Lógica de El Capital de Marx*. México : Ediciones Grijalbo, 1978.

**RECENSÃO¹ DO VOLUME 1 DE O CAPITAL PARA A REVISTA
“DIE ZUKUNFT”²**

Ricardo Pereira de Melo
Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Recensão³ do Volume 1 de O Capital para a Revista “Die Zukunft”⁴
(Rezension des Ersten Bandes Das Kapital für die “Zukunft”)

Por

Friedrich Engels

[Tradução Ricardo Pereira de Melo]

Karl Marx, O Capital. Volume 1.

Hamburgo, Meißner. 1867. 784 p.

[207] É um fato entristecedor para qualquer alemão, que nós, povo de pensadores, tão pouco fizemos até agora no campo da economia política. Nossos célebres nesse assunto são, na melhor das hipóteses, simples compiladores como Rau e Roscher e, onde qualquer coisa original é produzida, temos protecionistas, como List (que, aliás, dizem ter copiado um francês⁵) ou socialistas, como Rodbertus e Marx. Nossa rigorosa economia política

¹ Esta é a primeira das nove resenhas publicadas por Engels sobre a primeira edição de 1867 do Livro I de *O Capital* de Karl Marx. Para romper a “conspiração do silêncio”, Engels começa uma série de publicações nos jornais liberais e burgueses com o objetivo de despertar a academia oficial alemã sobre o livro do amigo. Com a ajuda de Ludwig Kugelmann, a resenha é publicada no *Die Zukunft*, sem assinatura.

² *Die Zukunft* (O Futuro) foi uma revista democrático-burguesa, editada por Guido Weiß e órgão do Partido do Povo.

³ Esta é a primeira das nove resenhas publicadas por Engels sobre a primeira edição de 1867 do Livro I de *O Capital* de Karl Marx. Para romper a “conspiração do silêncio”, Engels começa uma série de publicações nos jornais liberais e burgueses com o objetivo de despertar a academia oficial alemã sobre o livro do amigo. Com a ajuda de Ludwig Kugelmann, a resenha é publicada no *Die Zukunft*, sem assinatura.

⁴ *Die Zukunft* (O Futuro) foi uma revista democrático-burguesa, editada por Guido Weiß e órgão do Partido do Povo.

⁵ Engels faz referência ao economista francês François-Louis-Auguste Ferrier e a sua obra *Du gouvernement considéré dans ses rapports avec le commerce* [Sobre o governo, considerado em suas relações com o comércio] publicada em Paris em 1805. Friedrich List faz uso de diversos termos no seu livro *Das nationale System der politischen Oekonomie* [O Sistema nacional da Economia Política] publicado em 1841.

parece, realmente, ter a tarefa de levar aos braços do socialismo todos os que tratam seriamente a ciência econômica. Afinal, já não vimos isso, que toda a economia oficial ousou se opor a Lassalle sobre a antiga e reconhecida lei da determinação dos salários e, deixando Lassalle defender homens, como Ricardo, contra Schulze-Delitzsch⁶ e outros? Infelizmente, a verdade é que nem mesmo Lassalle eles foram capazes de liquidar cientificamente – seja qual for o reconhecimento que suas aspirações práticas mereçam –, e tiveram de aceitar a acusação de que toda sua ciência consiste apenas na diluição das harmonias de Bastiat⁷, que por sua vez trata de ocultar todas as contradições e dificuldades. Bastiat como autoridade e Ricardo como renegado – eis a nossa economia oficial na Alemanha hoje em dia! Mas, de fato, como poderia ser de outra forma? Para nós, infelizmente, a economia é um campo pela qual ninguém se interessa cientificamente; ou ela é um ganha-pão para o exame da administração pública, ou uma ferramenta de agitação política que exige uma aprendizagem superficial. Seria culpa da nossa fragmentação estatal, ou da nossa indústria, infelizmente, ainda pouco desenvolvida? Ou seria culpa de nossa tradicional dependência de países estrangeiros nesse ramo da ciência?

[208] Nessas circunstâncias, é sempre gratificante ter um livro como este em mãos, no qual o autor remete com indignação à corrente decadente ou, como ele a denomina apropriadamente de “*economia vulgar*”, diante do retorno dos seus modelos clássicos desde Ricardo e Sismondi, que também assume uma atitude crítica em relação aos clássicos, mas sempre se esforçando para manter o curso da rigorosa investigação científica. Os escritos anteriores de Marx, particularmente sobre o sistema monetário publicado em 1859⁸ por Duncker em Berlim, já se distinguiam tanto por um rigoroso espírito científico, quanto por uma crítica implacável e, para nosso conhecimento, toda nossa economia oficial não produziu nada para refutá-lo. Mas, se ela não foi capaz de lidar com a escrita naquele tempo, como ela vai lidar agora com as 49 folhas⁹ de *O Capital*? Compreendam-nos corretamente: não queremos dizer que não se pode levantar

⁶ Engels refere-se ao livro de Ferdinand Lassalle *Herr Bastiat-Schulze de Delitzsch, der ökonomische Julian, oder: Capital und Arbeit [O Sr. Bastiat-Schulze von Delitzsch, o Juliano da Economia, ou: Capital e Trabalho]*, publicado em Berlim em 16 de janeiro de 1864.

⁷ Trate-se do livro *Harmonies économiques [Harmonias econômicas]* de Frédéric Bastiat publicado em 1850.

⁸ Trata-se do livro *Zur Kritik der Politischen Oekonomie (Para a crítica da economia política)* publicado em 1859, no qual Marx analisa a questão do dinheiro e da circulação monetária.

⁹ “Folhas”, aqui, é metonímia para caderno de folhas, notação numérica à moda antiga que, no caso, equivale ao total de páginas da edição original de *O Capital* (784 páginas).

objeções às deduções deste livro em que Marx apresentou suas provas por completo. Nós apenas estamos dizendo o seguinte: não acreditamos que entre todos os nossos economistas haja alguém capaz de refutá-lo. As investigações realizadas neste livro são da mais alta sofisticação científica. Referimo-nos, essencialmente, à estrutura artístico-dialética do todo, no modo como o conceito existente de mercadoria já contém, em si, a exposição do dinheiro, assim como o capital é desenvolvido a partir do dinheiro. Reconhecemos a categoria recém-criada de *mais-valia* como um avanço; não podemos nos opor quando afirma-se que, não o *trabalho*, mas sim a *força-de-trabalho* aparece no mercado como mercadoria; consideramos que está inteiramente adequada a correção da lei ricardiana da taxa de lucro (que, ao invés de lucro deve ser definido como mais-valia). Temos que admitir, que o sentido histórico, que permeia todo o livro e que proíbe o autor de tomar as leis econômicas como verdades eternas, para qualquer coisa que não seja as formulações de certas condições sociais de existência transitórias, tem sido muito dirigido a nós; que a erudição e a engenhosidade com as quais as várias condições sociais históricas e suas condições de existência são representadas, infelizmente, iríamos procurar em vão, entre nossos economistas oficiais. As investigações como as condições econômicas e as leis da escravidão, as várias formas de servidão e subordinação e o surgimento de trabalhadores livres têm permanecido até então completamente estranhos aos nossos especialistas em economia. Gostaríamos igualmente de ouvir as opiniões desses senhores sobre [209] os desenvolvimentos aqui apresentados sobre a cooperação, a divisão do trabalho e manufatura, maquinaria e grande indústria em seus contextos e efeitos históricos e econômicos, eles poderiam pelo menos aprender algo novo aqui. E o que dirão, especialmente, sobre os fatos que contrariam todas as teorias tradicionais da livre concorrência e, no entanto, estão comprovados por vasto material oficial? Na Inglaterra, a pátria da livre concorrência, agora quase não existe mais ramo de trabalho onde não seja rigorosamente obrigatória a intervenção do Estado no tempo diário de trabalho e que não seja supervisionado por inspetores de fábrica. E, contudo, não apenas os ramos industriais individuais aumentaram na medida em que o tempo de trabalho foi limitado, mas também o trabalhador individual produziu mais com menos tempo.

Infelizmente, não há como negar que o tom particularmente áspero que o autor usa contra os economistas *oficiais alemães*, não seja injustificado. Eles todos pertencem mais ou menos à “economia vulgar”, pois por causa da popularidade, prostituíram sua ciência e negaram seus clássicos corifeus. Eles falam de "harmonias" e vagam nas contradições

RECENSÃO DO VOLUME 1 DE *O CAPITAL* PARA A REVISTA “DIE ZUKUNFT”

mais banais. Que a dura lição dada neste livro, sirva para despertá-los de sua letargia, para trazer a lembrança que a economia política não é apenas uma vaca nutritiva para alimentar-nos com manteiga, mas uma ciência que exige uma cultura séria e zelosa.

Escrito em 12 de outubro de 1867.

Publicado em 30 de outubro de 1867.

Revista *Die Zukunft*, Berlin, nº 254, suplemento.

Tradução a partir das Obras Completas de Marx e Engels.

Karl Marx-Friedrich Engels-Werke, Band 16, Dietz Verlag Berlin, 1962, pp. 207-209.

COMO NÃO TRADUZIR MARX¹²

Hyury Pinheiro

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP)

Como não traduzir Marx

De

Friedrich Engels

[Tradução Hyury Pinheiro]

O primeiro livro de “Das Kapital” é propriedade pública no que diz respeito à tradução para línguas estrangeiras. Portanto, ainda que seja bem conhecido nos círculos socialistas ingleses que uma tradução está sendo preparada e que será publicada sob a responsabilidade dos executores literários de Marx, ninguém teria o

¹ Traduzido por Hyury Pinheiro, doutorando vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH/Unicamp, orientado pelo Prof. Dr. Jesus José Ranieri e financiado pela CAPES. O texto-base utilizado para essa tradução está publicado no volume 26 das *Marx-Engels Collected Works* (MECW), pp. 335-340. As siglas que irão caracterizar as notas de rodapé são as seguintes: NEI, para as notas da edição inglesa (MECW); NEA, para a nota da edição alemã (*Marx-Engels Werke*, ou MEW); e NT, para as notas do tradutor. As minhas adições estarão marcadas pelo uso de colchetes. Agradeço imensamente à Laura Sant’Anna Luedy Oliveira pela revisão cuidadosa da presente tradução e pelas significativas contribuições à sua realização. Agradeço ainda - e não em menor medida - à Patrícia Raquel de Freitas pela leitura atenta do texto final em português e por suas sugestões, que conferiram maior fluidez e correção à redação final.

² NEI: Nesse artigo, Engels faz uma análise crítica da tradução inglesa da seção primeira e de parte da seção segunda do capítulo 1 do livro I de *O Capital* de Marx (veja a presente edição [MECW], vol. 35), impressa na revista *To-day*, vol. 4, nº 22, de outubro de 1885, pp. 429-436. A tradução foi obra de Henry Hyndman, líder da Federação Social-Democrata, que escreveu sob o pseudônimo de John Broadhouse. Após o aparecimento do artigo de Engels, Hyndman continuou a publicar sua tradução; no total, sete capítulos e a maior parte do oitavo capítulo do livro I foi impresso na *To-day* até maio de 1889. A tradução inglesa completa do livro I de *O Capital*, feita por Samuel Moore e editada por Engels, apareceu em 1887. NT: Com exceção dessa última frase, a nota correspondente presente na MEW reproduz fielmente a da MECW. No lugar dessa última frase, a nota alemã afirma que as citações de *O Capital* feitas por Engels não correspondem completamente à tradução inglesa de 1887, bem como explica a opção por utilizar a edição alemã da obra de Marx nos momentos em que essas citações aparecem. NEA: *To-day* – revista mensal de orientação socialista; foi publicada entre abril de 1883 e junho de 1889 em Londres; de julho de 1884 a 1886, Henry Mayers Hyndman foi redator dessa revista.

direito de resmungar caso aquela tradução fosse antecipada por outra, desde que o texto fosse vertido fielmente e de maneira igualmente boa.

As poucas primeiras páginas de uma tal tradução, feita por John Broadhouse, estão publicadas no número de outubro da *To-Day*. Eu digo explicitamente que ela está muito longe de ser uma versão fiel do texto, e isso porque o sr. Broadhouse é deficiente em toda qualidade requerida de um tradutor de Marx.

Para traduzir um tal livro não basta um conhecimento razoável do alemão literário. Marx usa livremente expressões da vida cotidiana e formas de dialetos provinciais; ele cunha novas palavras, toma suas ilustrações de todo ramo da ciência e suas alusões, da literatura de uma dúzia de línguas; para entendê-lo, um homem deve ser, de fato, um mestre do alemão, tanto do falado quanto do escrito, e deve saber também algo da vida alemã.

À guisa de ilustração. Quando alguns graduandos de Oxford remaram em um barco de quatro remos através do estreito de Dover, foi noticiado na imprensa que um deles “pegou um caranguejo”. O correspondente da *Gazeta de Colônia*³ tomou isso de modo literal e reportou fielmente a seu jornal que “um caranguejo ficou preso ao remo de um dos remadores”.⁴ Se um homem que tem vivido por anos no coração de Londres é capaz de um disparate tão ridículo logo que se depara com termos técnicos de uma arte desconhecida por ele, o que nós devemos esperar de um homem que, com um conhecimento aceitável do mero alemão livresco, se compromete a traduzir o mais intraduzível dos escritores da prosa alemã? E, de fato, nós veremos que o Sr. Broadhouse é excelente em “pegar caranguejos.”

No entanto, há algo mais que é requerido. Marx é um dos escritores mais vigorosos e concisos dessa época. Para vertê-lo adequadamente, um homem deve ser um mestre não apenas do alemão, mas também do inglês. O Sr. Broadhouse, no entanto, ainda que seja evidentemente um homem de respeitáveis êxitos jornalísticos, não domina mais do que

³ NEI: Kölnische Zeitung.

⁴ NT: Segundo o *Guia de Remo – Manual para Iniciantes* (p. 42), “crab” é um termo específico do remo e denota a situação “quando o remo fica preso na água no momento da Ida à Proa e o punho do remo atinge o remador. Muitas vezes provoca a liberação não intencional da pá e desaceleração da velocidade do barco”. Em português, o termo é conhecido pelos verbos “afogar”, “enterrar” ou “enforçar”. Agradeço à Laura Sant’Anna Luedy Oliveira, revisora desta tradução, a indicação do material. Disponível em: <<https://www.remobrasil.com/attachments/article/843/GuiaRemo-Iniciantes.pdf>> Acesso em 11 dez. 2018.

aquele leque limitado do inglês usado pela e para a respeitabilidade literária convencional. Aqui ele se move com facilidade; mas essa variedade do inglês jamais será uma linguagem para a qual “Das Kapital” pode ser traduzido. Um alemão poderoso requer um inglês poderoso para o verter; os melhores recursos da linguagem têm que ser utilizados; termos alemães recém-cunhados requerem a cunhagem de novos termos correspondentes em inglês. Mas tão logo o Sr. Broadhouse é confrontado por tal dificuldade, não apenas seus recursos lhe falham, mas também sua coragem. A mais pífia extensão de seus limitados expedientes⁵, a mais pífia inovação sobre o inglês convencional da literatura cotidiana o amedronta, e antes de arriscar uma tal heresia, ele verte a difícil palavra alemã para um termo mais ou menos indefinido que não irrita seu ouvido, mas obscurece o sentido do autor; ou, ainda pior, ele a traduz, na medida em que ela volta a ocorrer, por toda uma série de termos diferentes, esquecendo que um termo técnico tem que ser vertido sempre para um e o mesmo equivalente. Assim, já no título da primeira seção, ele traduz *Werthgrösse* por “extensão do valor”⁶, ignorando que *grösse* é um termo matemático definido, equivalente de magnitude, ou quantidade determinada, enquanto extensão pode significar muitas coisas além disso. Assim, mesmo a simples inovação do “tempo-de-trabalho”⁷ para *Arbeitszeit* é muito para ele; ele o verte para (1) “trabalho-de-tempo”⁸, que significa – caso signifique algo – trabalho pago pelo tempo ou trabalho feito por um homem a “servir” o *tempo* durante o *trabalho* pesado; (2) “tempo de trabalho”⁹, (3) “tempo-de-trabalho”, e (4) “período de trabalho” (*Arbeitsperiode*), termo por meio do qual Marx, no segundo livro, quer dizer algo muito diferente¹⁰. Agora, como bem se sabe, a “categoria” de tempo-de-trabalho é uma das mais fundamentais de toda a obra e traduzi-la por quatro termos diferentes em menos de dez páginas é mais que imperdoável.

Marx começa com a análise daquilo que é uma mercadoria. O primeiro aspecto sob o qual uma mercadoria apresenta a si mesma é aquele de um objeto de utilidade; como tal, ele pode ser considerado no que diz respeito tanto à sua qualidade quanto à sua quantidade. “Qualquer coisa assim é, ela mesma, um todo, a soma de muitas qualidades ou propriedades, e pode, portanto, ser útil de diferentes maneiras. Descobrir essas

⁵ NT: No original: “stock-in-trade”.

⁶ NT: No original: “extent of value”.

⁷ NT: No original: “labour-time”.

⁸ NT: No original: “time-labour”.

⁹ NT: No original: “time of labour”.

¹⁰ NEI: Engels se refere a *O Capital*, livro II, capítulo XII (ver a presente edição [MECW], volume 36).

diferentes maneiras e, portanto, os vários usos para os quais uma coisa pode ser disposta, é *ato da história*. Assim também é o encontrar e o fixar dos *padrões socialmente reconhecidos de medida* para a quantidade das coisas úteis. A diversidade dos modos de medir mercadorias surge, em parte, da diversidade da natureza dos objetos a serem medidos e, em parte, da convenção”¹¹.

Isso é vertido pelo Sr. Broadhouse como segue: “Descobrir essas maneiras variadas e, conseqüentemente, os modos multifários nos quais um objeto pode ser de uso, é *um trabalho do tempo*”¹². Assim também é, *conseqüentemente*, o encontrar da *medida social* para a quantidade de coisas úteis. A diversidade na *massa* de mercadorias surge, em parte, da natureza diferente,” etc.

Com Marx, a descoberta das várias utilidades das coisas constitui uma parte essencial do progresso histórico; com o Sr. Broadhouse, ela é meramente um trabalho do tempo. Com Marx, a mesma qualificação se aplica ao estabelecimento dos reconhecidos padrões comuns de medida. Com o Sr. B., outro “trabalho do tempo” consiste no “encontrar da medida social para a quantidade de coisas úteis”, uma sorte de medida com a qual Marx certamente nunca se incomodou. E, assim, ele acaba por confundir *Masse* (*medidas*) e *Masse* (*massa*) e, desse modo, encarregar Marx de um dos melhores caranguejos que já foi pego.

Mais adiante, Marx diz: “Valores de uso formam o material a partir do qual a riqueza é feita, *qualquer que seja a forma social daquela riqueza*” (a forma específica de apropriação pela qual ela é retida e distribuída). O Sr. Broadhouse tem: “Valores de uso constituem a verdadeira base da riqueza *que é, sempre, a forma social deles*” – o que ou é um pretensioso lugar-comum ou é puro absurdo.

O segundo aspecto sob o qual uma mercadoria apresenta a si mesma, é o seu valor-de-troca. O fato de que todas as mercadorias são trocáveis umas pelas outras, de que elas têm valores-de-troca, implica em que elas contêm algo que é comum a todas elas. Eu não dou atenção à maneira desleixada com a qual o Sr. Broadhouse reproduz, aqui, uma das mais delicadas análises presentes na obra de Marx e prossigo, logo, à passagem onde Marx diz: “Esse algo comum a todas as mercadorias não pode ser uma propriedade

¹¹ NEI: Aqui e abaixo, os itálicos são de Engels.

¹² NT: No original: “work of time”.

geométrica, física, química ou qualquer outra natural. De fato, as suas propriedades materiais são consideradas apenas na medida em que elas as fazem úteis, isto é, na medida em que elas as tornam valores-de-uso.” E ele continua: “Mas é o ato *de fazer abstração de seus valores-de-uso, ele mesmo*, que, *evidentemente*, é o ponto característico da *relação-de-troca*¹³ das mercadorias. *Dentro dessa relação*, um valor-de-uso é equivalente a qualquer outro, desde que ele seja fornecido em proporção *suficiente*”.

Agora, o Sr. Broadhouse: “Mas, por outro lado, são precisamente *esses valores-de-Usos no abstrato* que *aparentemente* caracterizam a *proporção-de-troca*¹⁴ das mercadorias. *Em si mesmo*, um valor-de-Usos vale tanto quanto um outro se ele existe na *mesma proporção*”.

Assim, deixando de lado enganos menores, o Sr. Broadhouse faz Marx dizer o reverso mesmo do que ele diz. Com Marx, a característica da relação-de-troca das mercadorias é o fato de que é feita a total abstração de seus valores-de-uso, de que elas são consideradas como não tendo quaisquer valores-de-uso. Seu intérprete o faz dizer que a característica da *proporção da troca* (do que não há dúvida aqui) é precisamente seu valor-de-uso tomado tão somente “no abstrato”! E então, poucas linhas adiante, ele dá a sentença de Marx: “Como valores-de-Usos, as mercadorias só podem ser de diferente qualidade, como valores-de-troca, elas só podem ser de diferente quantidade, *não contendo nem um átomo de valor-de-Usos*,” nem abstrato, nem concreto. Nós bem podemos perguntar: “Compreendes o que lê?”¹⁵.

Torna-se impossível responder a essa questão na afirmativa quando encontramos o Sr. Broadhouse repetindo o mesmo equívoco de novo e de novo. Após a sentença há pouco citada, Marx continua: “Agora, se *deixamos fora de consideração*” (isto é, fizemos abstração de) “os valores-de-uso das mercadorias, resta ali *a elas* nada além de uma propriedade: aquela de ser os produtos do trabalho. Mas mesmo esse produto do trabalho já sofreu uma mudança em nossas mãos. Se nós fazemos abstração *do seu valor-de-uso*, nós também fazemos abstração *dos componentes corpóreos* e formas que *fazem dele* um valor-de-uso.”

¹³ NT: No original: “exchange-relation”.

¹⁴ NT: No original: “exchange-ratio”

¹⁵ NEI: *Atos dos Apóstolos*, capítulo 8, versículo 30.

Isso é inglesificado pelo Sr. Broadhouse como segue: “Se nós *separamos* os valores-de-Uso *do* verdadeiro material das mercadorias, resta ali” (onde? junto ao valor-de-uso ou junto ao verdadeiro material?) “apenas uma propriedade, aquela do produto do trabalho. Mas o produto do trabalho já é transmutado em nossas mãos. Se nós abstraímos *do seu valor-de-uso*, nós *abstraímos também a resiliência e a forma que constituem seu valor-de-uso.*”

De novo, Marx: “Na *relação-de-troca* das mercadorias, seu valor-de-troca apresentou a si mesmo para nós como algo perfeitamente independente de seus valores-de-uso. Agora, se nós verdadeiramente fazemos abstração *do valor-de-uso* dos produtos do trabalho, nós chegamos ao seu valor, tal como *previamente* determinado por nós.” O Sr. Broadhouse faz isso soar como segue: “Na *proporção-de-troca* das mercadorias, seu valor-de-troca aparece para nós como algo inteiramente independente de seu valor-de-uso. Se nós agora, com efeito, abstraímos *o valor-de-uso dos produtos-de-trabalho*, nós temos seu valor tal como ele é *então* determinado.”

Não há dúvida disso. O Sr. Broadhouse nunca ouviu sobre quaisquer outros atos e modos de abstração, senão os corpóreos, tal como a abstração de dinheiro de um caixa ou de um cofre. Contudo, identificar abstração e subtração jamais servirá a um tradutor de Marx.

Outro espécime do converter o sentido alemão no nonsense inglês. Uma das mais finas pesquisas de Marx é a que revela o duplo caráter do trabalho. Trabalho, considerado com produtor de valor-de-uso, é de um caráter diferente, tem qualificações diferentes em relação ao mesmo trabalho, quando considerado como um produtor de valor. Um é trabalho de uma espécie específica, como fiar, tecer, arar, etc.; o outro é o caráter geral da atividade produtiva humana, comum a fiar, tecer, arar, etc., que as compreende todas sob o termo comum, trabalho. Um é trabalho no concreto, o outro é trabalho no abstrato. Um é trabalho técnico, o outro é trabalho econômico. Em suma, dado que a língua inglesa *tem* termos para ambos, um é *work*, distinto de *labour*; o outro é *labour*, distinto de *work*¹⁶. Após essa análise, Marx continua: “Originalmente, uma mercadoria apresenta a si mesma para nós como algo duplo: valor-de-Uso e valor-de-Troca. Mais adiante, nós vimos que o trabalho também, na medida em que é expresso em valor, *não mais possui as mesmas*

¹⁶ NT: Até o momento dessa distinção, o termo utilizado é invariavelmente “labour”, com exceção de “trabalho do tempo” (work of time), que foi indicado na nota 12.

características que pertencem a ele em sua capacidade como criador de valor-de-uso”. O Sr. Broadhouse insiste em provar que não compreendeu uma palavra da análise de Marx, e traduz a passagem acima como segue: “Nós vimos a mercadoria, de início, como um *composto* de valor-de-Uso e valor-de-Troca. Em seguida, nós vimos que o trabalho, na medida em que é expresso em valor, *apenas possui aquele caráter na medida em que é um gerador de valor-de-uso.*”

Quando Marx diz “Branco”, o Sr. Broadhouse não vê razão alguma pela qual ele não deveria traduzir isso por “Preto”.

Mas basta disso. Voltemo-nos para algo mais divertido. Marx diz: “Na sociedade civil, prevalece a *fictione juris* de que todo mundo, em sua capacidade como um comprador de mercadorias, possui um conhecimento enciclopédico de todas tais mercadorias”¹⁷. Agora, apesar da expressão “Sociedade Civil” ser rigorosamente inglesa, e de a “History of Civil Society” de Ferguson ter mais que cem anos de idade, esse termo é demais para o Sr. Broadhouse. Ele o verte para “entre o povo ordinário”, e assim torna a sentença um absurdo. Porque é exatamente o “povo ordinário” que está constantemente resmungando por ser trapaceado pelos varejistas, etc., em consequência da sua ignorância da natureza e valores das mercadorias que ele tem de comprar.

A *produção (Herstellung)* de um valor-de-Uso é vertida para “o *estabelecer* de um valor-de-Uso”. Quando Marx diz: “Se tivermos êxito em transformar, com pouco trabalho, *carvão* em diamantes, seu valor pode cair abaixo do de tijolos,” o Sr. Broadhouse, aparentemente não ciente de que o diamante é uma forma alotrópica do carbono, transforma *carvão* em *coque*¹⁸. Similarmente, ele transmuta o “rendimento total das minas de diamante brasileiras” em “os *lucros completos* de todo o rendimento”. “As comunidades primitivas da Índia” se tornam, em suas mãos, “comunidades *veneráveis*”. Marx diz: “No valor-de-uso de uma mercadoria está contida” (*steckt*, o que deve ser melhor traduzido por: Para a produção de valor-de-uso de uma mercadoria foi

¹⁷ NEI: Veja a presente edição [MECW], vol. 35 (capítulo 1). Aqui, Engels traduz a expressão “in der bürgerlichen Gesellschaft” como “na sociedade civil”; na edição autorizada francesa de 1872-75 e na inglesa de 1887 editada por Engels, essa expressão é traduzida de modo diferente: “na sociedade burguesa”.

¹⁸ NT: Segundo o site da *Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais*, “o coque é um material obtido por aquecimento da hulha [ou carvão betuminoso] em ambiente fechado, sem combustão, resultando numa substância altamente porosa, leve, física e quimicamente heterogênea, de brilho metálico característico, usada como combustível na metalurgia (altos fornos). Sua qualidade depende muito da qualidade do carvão que o originou”. Disponível em: <<http://www.cprm.gov.br/publique/Redes-Institucionais/Rede-de-Bibliotecas---Rede-Ametista/Canal-Escola/Carvao-Mineral-2558.html>> Acesso em: 11 dez. 2018.

despendida) “uma *certa atividade produtiva* adaptada ao propósito peculiar, ou um certo trabalho útil”. O Sr. Broadhouse deve dizer: “No valor-de-uso de uma mercadoria está contida uma certa *quantidade de poder produtivo* ou trabalho útil”, transformando, assim, não apenas qualidade em quantidade, mas atividade produtiva que foi despendida em poder produtivo que deve ser despendido.

Mas basta. Eu poderia dar dez vezes mais desses casos para mostrar que o Sr. Broadhouse *não* é, em todos os aspectos, um homem apto e adequado para traduzir Marx, e é assim especialmente porque ele parece perfeitamente ignorante acerca do que seja uma obra científica realmente conscienciosa*.

Frederick Engels

Reproduzido da revista
Escrito em outubro de 1885

Publicado pela primeira vez em *The Commonwealth*, nº 10, de novembro de 1885.

*Do que foi acima exposto, ficará evidente que “Das Kapital” não é uma obra cuja tradução pode ser feita por contrato. A tarefa de a traduzir está em excelentes mãos, mas os tradutores¹⁹ não podem dedicar todo seu tempo a ela. Essa é a razão do atraso. Mas, se o prazo preciso para a publicação ainda não pode ser fixado, nós podemos dizer seguramente que a edição inglesa estará nas mãos do público no decorrer do próximo ano.

¹⁹ NEI: E. Aveling e S. Moore.

MARX E O FETICHE DA MERCADORIA: CONTRIBUIÇÃO À CRÍTICA DA METAFÍSICA

Carlos Prado¹

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS)

ANTUNES, Jadir. *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da metafísica*. Jundiaí: Paco Editorial, 2018, 408p.

O *Capital* de Karl Marx é ainda hoje uma obra atual e necessária para interpretação e crítica da sociedade capitalista. Não obstante, trata-se de um texto longo e denso. A obra é composta por três livros divididos em cinco volumes. Vale lembrar ainda que apenas o Primeiro Livro foi publicado por Marx, em 1867, os demais foram editados por Engels e publicados em 1885 e 1894, respectivamente.

Esta é reconhecidamente a obra fundamental de Marx, a qual ele dedicou a maior parte de sua vida para elaboração e a que melhor representa o seu pensamento maduro. Porém, é preciso destacar que não se trata de uma leitura rápida e simples. Sua interpretação exige dedicação e esforço que podem se arrastar por meses, anos e décadas. Por conseguinte, não são muitos os pesquisadores que se arriscam nessa difícil empreitada.

Uma das grandes dificuldades, reconhecida por diversos interpretes e pelo próprio Marx, reside na exposição abstrata da Primeira Seção, intitulada “Mercadoria e dinheiro”, e que compreende os três primeiros capítulos. Esta é considerada a parte mais difícil. Prova disto é que Marx a reelaborou sucessivas vezes. A exposição sobre o problema da interpretação teórica do dinheiro aparece em *Contribuição à crítica da Economia Política* de 1859, nos *Grundrisse*, e em *O Capital*. Na 2ª edição desta última, de 1872, edição revisada, Marx apresentou um posfácio, no qual demonstrou seu descontentamento com o texto original de 1867 e o modificou, suprimiu passagens, sempre buscando aprimorar

¹ Professor do curso de História da UFMS/FACH.

a exposição, tornando-a mais acessível e compreensível. Todavia, as dificuldades persistiram.

É justamente sobre essa difícil e espinhosa Primeira Seção que o livro de Jadir Antunes se debruça. O autor vem estudando *O Capital* de Marx desde a sua graduação em Economia, concluída em 1999, passando por mestrado (2002) e doutorado (2005) em Filosofia. O livro *Marx e o fetiche da mercadoria: contribuição à crítica da Metafísica* é resultado destes 20 anos de estudos e pesquisas dedicados ao pensamento econômico e filosófico.

A proposta do livro de Antunes é desvendar o problema em torno da mercadoria dinheiro e, nessa empreitada, apresenta uma interpretação filosófica d'*O Capital*, demonstrando que a crítica de Marx não é apenas à Economia Política, mas, fundamentalmente, uma crítica à Metafísica. Como salienta o autor: “A crítica de Marx à Economia Política deve ser interpretada de maneira mais crítica, mais radical, mais ampla e filosófica como crítica da Metafísica Moderna, da Metafísica agora encarnada no mercado, na mercadoria e no dinheiro”. (2018, p. 17).

Ao longo de cinco capítulos, a interpretação de Antunes evidencia que a crítica que Marx apresenta em *O Capital* é uma crítica à Metafísica, ou melhor, aos poderes metafísicos que as relações capitalistas adquirem e se revelam desde a análise da mercadoria. A concepção de que o mundo industrial, racional e científico teria fechado as portas para as especulações metafísicas é rejeitada por Marx. No mundo em que a riqueza aparece na forma de mercadorias e dinheiro, a Metafísica não foi liquidada. Pelo contrário, a Metafísica apenas abandonou o terreno da religião e do pensamento para, sob o domínio da sociedade capitalista, reaparecer pela ação humana sob novas formas. Dessa forma, Antunes nos apresenta uma interpretação original e audaciosa.

Já no início da exposição, ao se discutir o duplo caráter da mercadoria, revela-se a realidade metafisicamente duplicada, invertida e cindida da mercadoria. Para além dos seus aspectos econômicos, materiais, sensíveis e concretos, a investigação sobre a Teoria do valor, apresenta as “tramoias Metafísicas” da mercadoria que arranca o pensamento do mundo visível e concreto, levando-o ao mundo de categorias abstratas e misteriosas. O valor é a realidade destituída de qualquer visibilidade, sensibilidade e naturalidade.

O valor de uso revela um mundo sensível, material, concreto, da natureza perceptível. O valor de troca e o valor revelam o mundo inteligível, suprassensível, não natural, abstrato e não sensível. A Metafísica duplica essa realidade e a inverte, transformando o além e todos os conceitos suprassensíveis em princípios da realidade que explicam a realidade concreta. A Metafísica ainda autonomiza o mundo inteligível. Cria a ideia de que há um ente abstrato que governa toda a realidade concreta e material.

E assim, desde o duplo caráter da mercadoria, avançando pelo duplo caráter do trabalho, revelando a forma do valor, Antunes, seguindo a letra de Marx e cotejando as duas primeiras edições d' *O Capital*, avança até a forma dinheiro. Este é entendido como a superação das formas equivalente menos desenvolvidas, como aquele que deu ao mundo das formas relativas da riqueza a sua forma mais acabada.

O dinheiro, enquanto mercadoria das mercadorias, adquiriu poderes misteriosos e fantásticos. De acordo com Antunes: “O ente dinheiro instaura um cosmos no mundo do ente mercadoria, aparentemente ausente na forma geral e desdobrada de valor. O ente dinheiro instaura a vitória completa da Metafísica sobre o vivido, a *physis*, a arte e o sensível”. (2018, p. 208). Antunes busca revelar que para Marx, o dinheiro é a expressão mais desenvolvida da Metafísica do capital.

Ao discutir o problema do fetiche, Marx, de acordo com Antunes, busca evidenciar que os homens têm uma relação dupla com o mundo. Ao longo de toda a exposição, o autor elucida que a realidade capitalista está dividida sob uma dupla dimensão: a dimensão sensível e natural e a suprassensível e social. A mercadoria e o trabalho apresentam esta dupla e contraditória determinação. Com efeito, é deste caráter duplo, relativo, metafísico e contraditório que surge o fetiche.

O grande objetivo de Antunes em seu livro é demonstrar que *O Capital* de Marx é um estudo lógico, conceitual, abstrato e filosófico e, em certo sentido, Metafísico. Desta maneira, Marx não estaria interessado em apresentar um estudo empírico sobre o desenvolvimento do capitalismo, mas sim, em investigar e expor sua gênese lógica, ontológico e conceitual. Antunes busca demonstrar que para Marx, o dinheiro surge como resultado necessário e racional da própria mercadoria, como uma forma desenvolvida do ente mercadoria, como forma sensível e desdobrada da antítese entre valor de uso e valor

contida no interior da forma mercadoria. O dinheiro aparece então como figura autonomizada e reificada do valor.

Na perspectiva apresentada por Antunes, a análise de Marx não pode ser inteiramente compreendida se resumida aos seus aspectos econômicos. É preciso trazer à superfície o seu conteúdo filosófico. Trata-se de desvendar o enigma da mercadoria e do dinheiro a partir do seu sentido filosófico e metafísico. Assim, a crítica à Economia Política é também uma crítica à Filosofia Metafísica. O livro se destaca por trazer à luz o problema filosófico que, muitas vezes, parece ser menosprezado. Nessa perspectiva, a obra apresentada por Antunes merece a atenção dos estudiosos de Marx. Trata-se de um livro que merece ser lido, discutido e comentado.