

PERSPECTIVAS
Revista de Ciências Sociais



UNESP – Universidade Estadual Paulista

Reitor

Sandro Roberto Valentini

Vice-Reitor

Sergio Roberto Nobre

Pró-Reitor de Pesquisa

Carlos Frederico de Oliveira Graeff

Pró-Reitor de Pós-Graduação

João Lima Sant'Anna Neto

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA

PERSPECTIVAS
Revista de Ciências Sociais

ISSN 0101-3459
PRSVDY

Perspectivas	São Paulo	v. 49	p. 1-196	jan./jun. 2017
--------------	-----------	-------	----------	----------------

A correspondência e os artigos para publicação deverão ser encaminhados a:
Correspondence and articles for publication should be addressed to:

PERSPECTIVAS: Revista de Ciências Sociais
Bibliotecária responsável: Ana Paula Meneses Alves
Faculdade de Ciências e Letras
Caixa Postal 174
Rodovia Araraquara-Jaú, km 1
14800-901 – SP – Brasil

Comissão Editorial

Dagoberto José Fonseca, Francisco Luiz Corsi, Luis Fernando Ayerbe, Marco Aurélio Nogueira, Marcos Cordeiro Pires, Marcos Tadeu Del Roio.

Conselho Consultivo

Álvaro de Vita, Anita Simis, Bárbara Freitag Rouanet, Brasília Sallum Jr., Charles Pessanha, Edgard de Assis Carvalho, Elide Rugai Bastos, Fernanda Peixoto, Gabriel Cohn, Giovani Alves, Gláucia Vilas Boas, Helena Carvalho de Lorenzo, Ilse Scherer, Lúcia Helena Vitalli Rangel, José Antonio Segatto, Lucília Neves, Luiz Eduardo Soares, Luiz Werneck Vianna, Marcelo S. P. Ridenti, Marcia Teixeira de Souza, Marcos Nobre, Maria Aparecida de Moraes Silva, Maria Arminda do Nascimento Arruda, Maria Helena Oliva, Maria José de Rezende, Maria Orlanda Pinassi, Maria Teresa Miceli Kerbauy, Raimundo Santos, Renato de Andrade Lessa, Rubem Barbosa Filho, Vera Lúcia Botta Ferrante, Tullo Vigevani, Walquíria Domingues Leão Rêgo.

Diretor da Revista

Milton Lahuerta

Assessoria Técnica

Diagramação: Eron Pedroso Januskeivictz
Normalização: Arthur Bueno/Alessandra Santos Nascimento/
Giovanna Isis Castro Alves de Lima
Organizador do Dossiê: Arthur Bueno
Publicação Semestral/Biannual publication
Revisão técnica: Milton Lahuerta/Arthur Bueno
Solicita-se permuta/Exchange desired

Perspectivas: revista de Ciências Sociais / Universidade Estadual Paulista. – Vol.1 (1976)- . – São Paulo: UNESP, 1976-

Semestral
Interrompida, 1978,1979, 2004 e 2014.
ISSN 0101-3459

Os artigos publicados em PERSPECTIVAS são indexados por:

The articles published in PERSPECTIVAS are indexed by:

Abstracts in Anthropology; Bibliographie Latino-américaine D'Articles; Bulletin Signalétique; Clase-Cich-Unam; Sociological Abstracts; IBZ-International Bibliography of Periodical Literature, IBZ-CD-ROM; GeoDados: Indexador de Geografia e Ciências Sociais; International Political Science Abstracts.

SUMÁRIO/CONTENTS

ECONOMIA E CRÍTICA

- Crises e críticas da economia capitalista
Crises and critiques of the capitalist economy
Arthur Bueno..... 9

- Contra a invisibilização de um “poder fatídico”: apelo à renovação da crítica do capitalismo
Against the invisibilization of a “fateful power”: a plea for a renewal of the critique of capitalism
Hartmut Rosa 17

- Alienação no trabalho
Alienation at work
Christoph Henning 37

- A economia da dádiva
The gift economy
Klaus Lichtblau 59

- O enigma do valor ou: por onde começar?
The riddle of value, or, where to begin?
Vicki Kirby..... 83

- Reflexões sobre a ideologia: as lições de Pierre Bourdieu e Luc Boltanski
Reflections on ideology: lessons from Pierre Bourdieu and Luc Boltanski
Simon Susen 101

- O que significa pensar criticamente sobre a economia (política)? Uma tentativa de resposta inspirada em Max Horkheimer
What does it mean to think critically about (political) economy? An attempt to give an answer inspired by Max Horkheimer
Bastian Ronge 139

- A sobrevida do capital
Outliving capital
Arthur Bueno..... 153

ENTREVISTA

- Para uma crítica das crises do capitalismo: Entrevista com Nancy Fraser
For a crisis critique of capitalism: interview with Nancy Fraser
Nancy Fraser 161
- ÍNDICE DE ASSUNTOS 187
- *SUBJECT INDEX*..... 189
- ÍNDICE DE AUTORES / *AUTHORS INDEX* 191

DOSSIÊ: ECONOMIA E CRÍTICA

CRISES E CRÍTICAS DA ECONOMIA CAPITALISTA

É nos períodos de crise que a tarefa da crítica se mostra especialmente urgente. Com efeito, o nexos entre as crises – em particular, as econômicas – e a necessidade de sua crítica constitui um tema central do pensamento sociológico desde os primórdios da disciplina. Não apenas Karl Marx respondeu às crises econômicas de seu tempo por meio de uma crítica da economia política, dedicada a revelar as contradições do modo de produção capitalista e, desse modo, contribuir para sua superação; mas também Émile Durkheim reconheceu as desordens financeiras e comerciais como sintoma de uma das principais patologias da sociedade moderna, a anomia, sobre a qual a nascente disciplina da sociologia deveria se debruçar à maneira de uma medicina social. Em seus inúmeros escritos sobre o dinheiro, por sua vez, Georg Simmel encarou o meio monetário como símbolo privilegiado das tendências gerais da cultura moderna, cujos aspectos patológicos (e a possibilidade de sua suspensão) viriam à tona justamente no momento de eclosão da crise. E mesmo Max Weber, em cuja obra os liames entre crise econômica e crítica se apresentam de modo menos evidente, teve seus argumentos sobre o racionalismo ocidental reinterpretados dessa perspectiva – notadamente, por Georg Lukács, que viu nas crises do capitalismo moderno uma mera intensificação da estrutura da vida cotidiana, racionalizada sob a forma de leis parciais, independentes e formais.

O momento atual parece, desse modo, particularmente apropriado para a reflexão sobre as relações entre economia e crítica. Os artigos deste dossiê realizam essa tarefa por meio de estratégias teóricas diversas. A primeira delas consiste no exame de características estruturais da economia capitalista visando a elucidação de suas consequências problemáticas para as relações sociais e a experiência individual. Nessa perspectiva, a economia é encarada como um subsistema societário cujos efeitos se estendem para além de suas fronteiras, afetando a

totalidade da vida social em decorrência, sobretudo, de uma forma determinada de dominação sistêmica engendrada em seu interior. É com isso em vista que Hartmut Rosa, no artigo “Contra a invisibilização de um ‘poder fatídico’: apelo à renovação da crítica do capitalismo”, opõe-se a abordagens segundo as quais não haveria *um* capitalismo, mas antes uma diversidade de regimes de produção e de arranjos político-legais. O problema de tais perspectivas residiria em sua desconsideração do modo pelo qual, a despeito das variações nacionais e regionais, os princípios estruturais da acumulação e da circulação de capital determinam a nossa vida comum. Somente a análise das coerções capitalistas ao crescimento e à aceleração permitiria, em contrapartida, explicar por que esse sistema econômico aparece para nós como um “poder fatídico”, na formulação clássica de Max Weber recuperada por diversos teóricos contemporâneos. Para Rosa, é também a ação combinada desses dois princípios, em sua intensificação recíproca, que permite elucidar três aspectos problemáticos ou patológicos das nossas sociedades: a *irracionalidade* da autonomização do crescimento e da aceleração como puros fins em si, aos quais todas as outras metas devem ser sacrificadas; a *destemporalização* da vida associada à rapidez e à contingência da mudança social, com a correspondente substituição do desenvolvimento apoiado em projetos coletivos e individuais por um estado de “frenética estagnação”; e a *alienação* fundada na conversão daqueles princípios capitalistas em imperativos a serem realizados a despeito de nossos desejos em sentido contrário.

Em perspectiva similar, o artigo “Alienação no trabalho”, de Christoph Henning, apresenta uma análise das coerções anônimas inerentes à economia capitalista com vistas a compreender sua conexão com formas problemáticas de experiência social e individual. Por meio de uma reformulação da teoria marxiana da alienação, Henning se propõe a entender as razões pelas quais nas últimas décadas, em um número crescente de profissões, as pessoas passaram a perceber seu próprio trabalho como exaustivo, desagradável e, sobretudo, desprovido de sentido. Na esteira de Marx, o conceito de alienação é aqui desdobrado em quatro dimensões: do trabalhador com respeito a seu produto, à sua própria atividade, à natureza interna e externa e, finalmente, às relações com os outros. Ao contrário de outras interpretações da teoria marxiana, contudo, Henning desvincula a crítica a tal

estado de coisas da construção de um ideal metafísico ou histórico de “vida verdadeira”, apoiando-se antes em uma “fenomenologia cotidiana da modernidade industrializada”: para imaginar o reverso da alienação, não seria preciso remontar a épocas ou sociedades nas quais os trabalhadores possuíam os meios de produção e fabricavam sozinhos seus produtos, nem fundá-la em uma transcendência de qualquer tipo, mas sim atentar para o repertório já existente – ainda que de modo residual e, por vezes, apenas potencial – de experiências bem-sucedidas com o próprio trabalho, com seus produtos, com a natureza e com os outros. Caracterizada sob esse pano de fundo, a alienação é então associada a quatro fatores explicativos desenvolvidos nos escritos de Marx, todos eles ligados, de uma maneira ou de outra, às coerções anônimas da economia capitalista: a divisão do trabalho, a mercantilização, a capitalização da produção e a opacidade das relações sociais. Finalmente, é também aquele repertório de experiências bem-sucedidas no trabalho que permite articular os critérios normativos para a crítica da alienação, assim como as formas possíveis de resistência a ela.

Os artigos deste volume apresentam, além disso, um segundo tipo de abordagem. Não se trata agora de centrar o foco nas dinâmicas estruturais da economia capitalista, entendida como um subsistema da sociedade moderna, para revelar determinadas formas de dominação sistêmica e suas consequências para a vida social e individual – cujo estatuto problemático é, por sua vez, indicado por conceitos negativos como irracionalidade ou alienação, aos quais podem ser contrapostos exemplos de experiências bem-sucedidas. Nesta segunda perspectiva, trata-se antes de ampliar o escopo da análise e estender a própria categoria de economia para além de seus limites capitalistas modernos. É assim que Klaus Lichtblau, em “A economia da dádiva”, propõe uma reconsideração das noções de economia e de dádiva, com consequências importantes para a maneira pela qual compreendemos as relações entre elas. A partir de uma reconstrução histórica do significado desses dois termos – da Antiguidade grega até as transformações no direito alemão na virada para o século XX –, o artigo oferece tanto uma visão abrangente e multifacetada da economia quanto uma análise detida dos sentidos diversos, e muitas vezes conflitantes, atribuídos à categoria da dádiva. Evidencia-se, então, que a contraposição entre a dádiva como ato altruísta unilateral e a

economia como troca de mercadorias equivalentes é, ela mesma, uma criação moderna. Acrescida de uma consideração dos debates teóricos acerca do *Essai sur le don*, de Marcel Mauss, tal reconstrução histórica oferece os meios para escapar a uma aporia fundamental contida no próprio conceito de dádiva: com efeito, esta foi muitas vezes encarada tanto como o “inteiramente outro” da economia moderna, no sentido de uma doação gratuita que não deve ser retribuída, quanto como a forma elementar do princípio da reciprocidade e, logo, da troca de equivalentes. A adoção de uma perspectiva ampliada a respeito da economia e da dádiva permite, em contrapartida, conceber a segunda como parte da primeira, sem reduzi-la às figuras restritas do capitalismo moderno. A circulação de dádivas consistiria, desse modo, em uma forma particular de economia – da qual a troca de mercadorias seria, ela também, uma modalidade específica – caracterizada pelo interesse no vínculo e na manutenção de uma relação social como “fim em si”.

Nessa perspectiva, portanto, a crítica procede por um movimento duplo. De um lado, trata-se de ressaltar os limites da compreensão moderna de economia como circulação de mercadorias levada a cabo por indivíduos isolados e racionais, concebidos segundo a figura do *homo oeconomicus*. A caracterização da economia em termos abrangentes permite evidenciar certas potencialidades obliteradas por sua forma moderna dominante, de modo que o aspecto crítico dessa abordagem não consiste no desvelamento de coerções ocultas, mas antes em uma abertura do campo das práticas econômicas possíveis. De outro lado, trata-se de buscar definir com maior precisão, em termos não ideais, em que consistem tais possibilidades obscurecidas pela concepção dominante – o que Lichtblau faz por meio de uma caracterização da dádiva que escapa a sua forma aporética. Esse procedimento permite observar como tais práticas já se mostram presentes na economia moderna, não apenas como potencialidades a serem aprofundadas, mas também em encadeamentos por vezes problemáticos com as estruturas capitalistas.

Tal movimento de ampliação da categoria de economia é levado adiante por Vicki Kirby. Em “O enigma do valor, ou: por onde começar?”, a autora propõe uma concepção de economia política do valor que ultrapassa em muito os limites da economia como subsistema da sociedade moderna. O artigo parte de uma característica central do conceito marxiano de capital: neste

último, intrincados processos sociais assumem misteriosamente a forma “congelada” de uma coisa cujo valor parece inerente, um atributo natural dela mesma. Daí que a crítica do capitalismo seja movida tantas vezes por uma vontade de verdade cuja tarefa seria desvelar o que está encoberto, desnaturalizando o que parece dado e incontestável. No entanto, argumenta Kirby, esse procedimento se apoia em uma “economia política invisível”, constituída por oposições binárias que organizam a maneira pela qual pensamos o mundo, e na qual o valor de uma palavra, de um conceito, de um modo de ser assume a forma congelada de algo inerente e essencial. Tal como o capital analisado por Marx, também a crítica ao capitalismo se veria envolvida em um intrincado sistema de valoração que, cristalizando-se em um atomismo da identidade, oculta a si mesmo. Com efeito, a própria ideia de “desnaturalização” implica um binarismo no interior do qual um dos termos (a natureza) aparece como estático, em falta, mudo ou passivo, ao passo que o outro (a cultura, o social) é concebido como o *locus* da agência, da dinâmica, do sentido e da criação. Para escapar a tal impasse, seria necessária uma espécie de desnaturalização da desnaturalização: isto é, a superação de uma visão da cultura como algo externo à natureza para que se reconheçam ambas como instanciações, na forma de contrários, de um mesmo sistema autorreferencial. Tendo iniciado com o mistério do fetiche da mercadoria evocado por Marx, o artigo culmina, desse modo, na perspectiva alargada de uma “economia política da vida”: a saber, um sistema de valor que individualiza a si mesmo como objeto-fetiche na medida em que assume a forma de entidades atomizadas – as quais, porém, não podem preexistir ao sistema *que elas são*, porque cada “coisa” é um momento específico desse sistema.

Dessa estratégia teórica, assim como da anterior, se distingue um terceiro modo de conceber as relações entre economia e crítica. Não se trata aqui de analisar as formas de dominação sistêmica engendradas pelo capitalismo, nem de expandir a concepção de economia para além dos limites de sua configuração moderna, mas de interrogar a relação entre prática e discurso com referência ao domínio econômico, tendo como horizonte o problema do estatuto epistemológico e das funções da ideologia e da crítica. Encarados dessa forma, os artigos de Simon Susen (“Reflexões sobre a ideologia: as lições de Pierre Bourdieu e Luc Boltanski”) e Bastian Ronge (“O que significa pensar criticamente

sobre a economia (política)? Uma tentativa de resposta inspirada em Max Horkheimer”) se revelam complementares em seus propósitos: ao passo que o primeiro analisa o papel da ideologia na reprodução da sociedade e nas lutas sociais, com destaque para aquelas travadas no âmbito econômico, o segundo trata das condições para uma abordagem crítica e, nesse sentido, não ideológica da economia.

Apoiando-se nos argumentos de Bourdieu e Boltanski em “A produção da ideologia dominante”, Susen sistematiza as contribuições dos sociólogos franceses para a análise das características e funções da ideologia, ressaltando tanto os seus aspectos universais quanto as particularidades de sua forma dominante. O artigo dialoga, assim, com as duas linhas de crítica da economia apresentadas anteriormente. Em conexão com a primeira abordagem, centrada nas formas da dominação capitalista, Susen afirma que as ideologias podem ser mobilizadas tanto para estabilizar, legitimar e ocultar quanto para enfraquecer, subverter e expor sistemas de dominação. A ênfase do autor não está, contudo, na dominação *sistêmica* exercida pelo capitalismo sobre os indivíduos – tal como na análise das coerções econômicas e de seus efeitos alienadores ou irracionais –, mas sobretudo nas formas de dominação *relacional* de uma classe (ou fração de classe) sobre outra. Em face desse processo, a tarefa dos cientistas sociais críticos consistiria em desafiar a legitimidade de lógicas idiossincráticas de dominação por meio do questionamento da autoridade epistêmica de suas construções ideológicas de justificação. O propósito da análise científica seria, em outras palavras, desmistificar as aparências enganosas da realidade social e desvelar seus mecanismos estruturais subjacentes. Na medida em que explicita as restrições inelutáveis a que os atores estão expostos, questionando o caráter autoevidente dos arranjos sociais consolidados, a sociologia crítica poderia assim contribuir para a desconstrução não apenas teórica, mas também prática daqueles mecanismos. Com isso, uma segunda conexão se estabelece entre este artigo e outras perspectivas incluídas neste volume: uma aposta central da contribuição de Kirby consiste justamente em questionar esse tipo de procedimento desnaturalizador, o qual, no entanto, como argumenta Susen, é crucial para a crítica da ideologia – e, com certas diferenças, também para a análise das formas de dominação sistêmica. O que está em jogo nesse debate é, em

suma, a complicada questão dos fundamentos da crítica da economia.

Uma das vias possíveis para enfrentar esse problema consiste na formulação explícita de critérios epistemológicos e normativos para a consideração crítica dos processos econômicos. É com isso em vista que Bastian Ronge, apoiando-se em uma reconstrução do discurso proferido por Max Horkheimer ao assumir a direção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, interroga diretamente as condições para uma teoria crítica sobre a economia política. Embora não se refira explicitamente ao tema da ideologia, o artigo compartilha vários dos argumentos desenvolvidos por Susen em sua interpretação de Bourdieu e Boltanski. Além de destacar o caráter inevitavelmente parcial, socialmente pré-formado e politicamente informado de todo conhecimento a respeito da economia, Ronge, seguindo Horkheimer, igualmente defende que as ciências econômicas produzem representações enganosas da realidade econômica. Desse modo, a tarefa da teoria crítica seria denunciar e desconstruir a ciência econômica dominante e seus conceitos centrais, seja à maneira de uma crítica imanente – a saber, pela exposição de suas categorias como sujeitas a uma inversão dialética –, seja fornecendo uma representação mais apropriada da realidade econômica. Passando em revista diversas perspectivas contemporâneas de análise crítica da economia, o autor argumenta que nenhuma delas satisfaz inteiramente os cinco critérios estabelecidos pelo então diretor do Instituto de Pesquisas Sociais, embora algumas – como a de Rahel Jaeggi – se aproximem disso. Particularmente desafiadora, para Ronge, é a questão de como conceber o entrelaçamento de práticas econômicas e não econômicas de modo dialético, o que permaneceria um problema em aberto.

Essa é justamente uma das apostas centrais da crítica do capitalismo desenvolvida por Nancy Fraser em uma série de artigos recentes, cujas formulações são discutidas em entrevista realizada por Arthur Bueno, Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer e Inara Marin. Propondo uma leitura cruzada dos escritos de Karl Marx e Karl Polanyi, Fraser concebe o capitalismo como uma ordem social institucionalmente diferenciada, cujas dinâmicas contraditórias e crises se estabelecem tanto no interior do domínio econômico quanto em suas fronteiras com os âmbitos não econômicos da natureza, da reprodução social e da política. Além dos potenciais

e dos problemas suscitados por tal concepção acerca das relações entre o econômico e o não econômico, são também abordados na entrevista – acrescida do texto “A sobrevida do capital”, de Arthur Bueno, no qual são apresentados comentários críticos a respeito dos escritos recentes da autora – vários outros tópicos que perpassam este volume: dos diferentes sentidos, amplos ou restritos, assumidos pela economia aos fundamentos de sua crítica; das dinâmicas estruturais do capitalismo, com suas consequências problemáticas para a experiência individual e coletiva, às formas de resistência a elas; das relações da economia capitalista com seus “outros” sociais ou naturais à questão da ideologia e dos binarismos inscritos nas práticas e no pensamento a seu respeito.

Reunindo um espectro variado de perspectivas críticas a respeito da economia – situadas, cada uma a seu modo, na interface entre as ciências sociais e outras disciplinas: a filosofia, as ciências econômicas, a linguística etc. –, este dossiê espera contribuir para aprofundar o debate sobre tais questões num momento em que, novamente, ele parece tão oportuno quanto urgente.

Arthur Bueno

CONTRA A INVISIBILIZAÇÃO DE UM “PODER FATÍDICO”: APELO À RENOVAÇÃO DA CRÍTICA DO CAPITALISMO¹

Hartmut ROSA²

■ **RESUMO:** Contraindo-se a diagnósticos contemporâneos segundo os quais não haveria capitalismo no singular, mas antes uma diversidade de regimes de produção e de arranjos legais e políticos, o artigo se propõe a elucidar como o sistema capitalista impõe à sociedade e aos sujeitos, atravessando as suas divisões, uma direção de desenvolvimento comum e os transforma segundo a lógica e a dinâmica implacáveis da acumulação de capital. São destacados dois princípios estruturais associados: a coerção ao crescimento e a coerção à aceleração. Estes fornecem as bases para a formulação de três diagnósticos sobre os efeitos problemáticos ou patológicos do capitalismo para a vida individual e social: o diagnóstico da irracionalidade; o diagnóstico da destemporalização ou da depressão; e o diagnóstico da alienação.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo. Aceleração. Crescimento. Irracionalidade. Depressão. Alienação.

A paisagem atual da discussão sobre “diagnósticos sociais” é dominada por duas análises peculiarmente contraditórias a respeito da relevância do capitalismo.³

De um lado, sobretudo no contexto do “debate sobre a globalização”, recorre-se em certa medida à afirmação weberiana

¹ Tradução: Arthur Bueno.

² Universidade Friedrich Schiller – Jena – Alemanha. Diretor do Centro Max Weber de Estudos Culturais e Sociais Avançados – Universidade de Erfurt. Erfurt – Alemanha. hartmut.rosa@uni-jena.de.

³ Este texto foi apresentado em uma palestra em 15 de fevereiro de 2003 para a Associação Polar, no edifício da Fundação Heinrich Böll, em Berlim, e depois publicado em *Berliner Debatte Initial*, v. 15, n. 1, p. 81-90, 2004. Como o artigo original não incluía as referências bibliográficas da maior parte dos textos citados, estas foram acrescentadas pelo tradutor, remetendo, sempre que possível, a edições em português. (N.T.)

de que o capitalismo seria o “poder mais fatídico de nossa vida moderna” (WEBER, 1986 [1920], p. 4), o qual educa e cria para si mesmo, por assim dizer, os sujeitos de que necessita. Segundo esse argumento, seria em última instância a lógica da acumulação de capital, logo, as leis da economia de concorrência que determinariam o nosso caráter, o modo de nossa condução de vida e a cultura de nossa sociedade. Tal posição é sustentada, por exemplo, pelo sociólogo Richard Sennett em *A corrosão do caráter* (1999 [1998]), pelo teórico literário Fredric Jameson em *A virada cultural* (2006 [1998]), pelo geógrafo David Harvey em *Condição pós-moderna* (1992 [1989]) ou por Michael Hardt e Antonio Negri, autores do livro cult e best-seller *Império* (2005 [2001]). De acordo com essas análises, é aquela lógica ferrenha que cria e forma a “rija crosta de aço” (WEBER, 2004 [1904-5/1920], p. 165) da modernidade globalizada. Característico da situação atual é, segundo seu diagnóstico, o fato de que o capitalismo se tornou desde então autoperpetuador, ingovernável e incontrolável, sujeitando-nos individual e coletivamente a suas coerções objetivas. Os desenvolvimentos sociais do presente seriam marcados por essa autonomização monstruosa, maquinal, perante a qual os sujeitos e as sociedades se sentem impotentes. “O capital triunfou”, conclui esse diagnóstico; TINA: *There is No Alternative*, como Margareth Thatcher já formulara nos anos 1980. Fredric Jameson (2003) sintetizou bem essa falta de alternativas: perante o triunfo completo do capital, seria muito mais fácil hoje imaginar o fim do mundo, a autodestruição total, do que uma alternativa ao sistema econômico-político dominante. TINA.

O capitalismo: serena recordação de juventude ou poder fatídico sem alternativa?

De maneira complementar a esse diagnóstico, encontram-se, no entanto, cada vez mais frequentes e ruidosas tentativas de negar terminantemente a existência do que claramente triunfou por completo, o que talvez não deva nos surpreender tanto: uma vez que uma prisão se tornou total, presume-se que não se percebiam mais as suas paredes.

O capitalismo seria, afinal, somente “um conceito-fetice de uma rígida consciência de época”, disse recentemente Helmut Fleischer (2002), e Birger Priddat (2002) acrescenta na mesma edição da revista *Erwägen Wissen Ethik* que o capitalismo

seria para muitos simplesmente uma (serena) recordação de juventude. É como se em Witten-Herdecke o capitalismo, tal o mau cheiro da “fumaça azul sobre o Reno”,⁴ tivesse de algum modo se dissipado, nota apropriadamente Elmar Altvater (2002) no mesmo volume.

O capitalismo absolutamente não existe, afirma, portanto, esse segundo diagnóstico; há, quando muito, “capitalismos”, regimes de produção completamente diferentes, que seriam ligados a arranjos legais e político-sociais virtualmente incomparáveis, a cada vez histórica e culturalmente próprios e específicos. Ouve-se essa tese, espantosamente, com particular frequência nas velhas esquerdas desiludidas, antes elas mesmas críticas de primeira linha do capitalismo. Mesmo um crítico social como Claus Offe postulou há pouco, num workshop em Berlim que tinha por objeto sua obra (de juventude), que “capitalismo” designa simplesmente uma organização da economia formada por mercados, e que estes teriam a tendência a aspirar ultrapassar as fronteiras que lhes são designadas. Qualquer outra afirmação sobre “o capitalismo” seria irrefutavelmente falsa, pois, para além disso, existiriam somente aqueles muito discutidos *capitalismos* – o pré-industrial, o fordista, o pós-fordista, o anglo-saxão, o do Reno, o asiático etc. –, mas não o capitalismo. Quem fala capitalismo no singular argumentaria ideologicamente ou generalizaria de maneira inadmissível uma determinada forma de manifestação, afirma o argumento mais radicalizado dessa posição (perante o qual seria interessante perguntar: forma de manifestação *do quê?*).

As contradições fundamentais do capitalismo, logo, talvez efetivamente não existam: por detrás das formas históricas ou culturais a cada vez distintas da produção, ocultam-se diferentes modalidades de provimento social e de organização política e, desse modo, diferentes conflitos entre classes ou camadas sociais, ou entre sistemas econômicos, políticos e culturais. Ficaria assim claro, segundo esse contradiagnóstico, que há uma grande distância entre o capitalismo de Manchester e a economia social de mercado, entre o capitalismo inicial, o fordismo e o pós-fordismo flexível, bem como entre o capitalismo anglo-saxão, o do Reno e o sul-asiático.

Eu gostaria agora, nesta contribuição, de apresentar a tese de que esta última posição, na medida em que seja assim

⁴ Referência à poluição do ar ocasionada pelas indústrias da região do Reno, onde se localiza a Universidade Witten-Herdecke, da qual Birger Priddat é professor. (N.T.)

generalizada, nos cega e nos torna incapazes de compreender quais forças, lógicas e dinâmicas efetivamente determinam a nossa forma de vida, pré-formando a nossa vida individual e coletiva a tal ponto que, por conta disso, como pretendo demonstrar no que segue, ameaçam erodir cada vez mais os nossos potenciais de autonomia individuais e coletivos.

Creio que o contradiagnóstico mencionado é a consequência de uma ênfase excessiva concedida há décadas às contradições *internas* do capitalismo ou da sociedade capitalista, logo, às clivagens, tensões e divisões entre classes e camadas sociais, entre sistemas econômico e político, ou entre Estados mais desenvolvidos e “atrasados”. Tais clivagens podem, de fato, ser historicamente muito variáveis. Mas, devido à ênfase nas contradições, as análises do capitalismo se tornaram cegas para o drástico “poder fatídico da nossa vida moderna” abordado por Weber e situado *atrás* daquelas tensões – um poder que impõe à sociedade e aos sujeitos, atravessando todas as suas divisões, uma direção de desenvolvimento comum e transforma ambos segundo a lógica e a dinâmica implacáveis da acumulação de capital.

Crescimento e aceleração: tendências de desenvolvimento das sociedades capitalistas

Perguntemos desta vez, portanto, não pelas contradições, mas pelo modo segundo o qual os princípios fundamentais da acumulação e da circulação de capital determinam a nossa vida comum, o nosso mundo. E aqui, parece-me, tocamos em dois princípios associados, cuja influência estrutural e cultural não pode ser, de maneira alguma, superestimada: a *coerção ao crescimento*, de um lado, e a *coerção à aceleração*, de outro. Irei abordá-los de maneira breve.

Crescimento

Não pode haver qualquer dúvida de que, atravessando todas as etapas históricas e as diferenças tanto culturais como geográficas, as sociedades capitalistas sempre foram sociedades do crescimento. Elas aumentaram incessantemente seu produto social e sua produtividade, exceto quando resultaram ou resultam em crises: suas crises do passado como do futuro são sempre

crises do crescimento. Para além de todas as diferenças entre os Estados industriais dominantes, como a cúpula do G7, mas, em última instância, para além de todas as diferenças entre todos os Estados, ou, por exemplo, entre quase todos os partidos nesses Estados, existe claramente um único preceito unificador, a saber, o *telos* universal do estímulo ao crescimento econômico. *Deve ser feito todo o concebível para impulsionar o crescimento da economia*, disse Gerhard Schröder não faz muito tempo, secundado pelo ministro da economia, o qual esclareceu que a questão do crescimento deveria ter prioridade irrestrita sobre todas as questões ecológicas. E nesse ponto não há, certamente, dissenso algum com a oposição, tampouco com os verdes ou com o PDS.⁵ Hoje isso pode nos parecer óbvio, mas é pleno de consequências, pois o crescimento deve ser sempre obtido com base no crescimento passado, de modo que se tem, assim, uma curva praticamente exponencial de crescimento da produção. Por isso, os que afirmam não haver capitalismo algum simplesmente não levam suficientemente a sério o fato de que nós, como atores em tais sociedades, somos compelidos cada ano a produzir mais, circular mais e consumir mais do que no ano anterior, mesmo que esse “mais” possa realizar-se de tantas múltiplas formas. Essa coerção sistemática inevitavelmente afeta a autocompreensão e a relação dos atores consigo próprios, os quais devem continuamente, mesmo sem se dar conta, compreender suas definições individuais de vida bem-sucedida de modo que elas sejam compatíveis com o *ethos* do produtor de sucesso e de um consumidor viciado em – ou ao menos ansioso por – crescimento (cf. ROSA, 1999).

Aceleração

Nas sociedades capitalistas, não apenas há cada vez *mais* da maioria das coisas, mas, além disso, muito mais coisas – não raro, temos mesmo a impressão de que quase *tudo* – devem acontecer de maneira cada vez mais *rápida*. O crescimento da economia e a aceleração social se associam estreitamente, em uma lógica recíproca de intensificação. *Tempo é dinheiro*, afirma a fórmula básica do tempo no capitalismo, e assim como o dinheiro é por

⁵ *Partei des Demokratischen Sozialismus* (Partido do Socialismo Democrático), atuante na Alemanha desde a queda do muro de Berlim até 2005, quando seu nome foi alterado para *Die Linkspartei* (Partido da Esquerda). (N.T.)

definição escasso, também o tempo é sempre escasso sob as condições da economia de concorrência. Isso se apoia no fato de que o tempo, enquanto tempo de trabalho, é imediatamente um fator de produção, e de que o aumento da produtividade sempre significa, desse modo, uma vantagem competitiva, alcançada por meio da economia de tempo: *mais output por unidade de tempo*, assim ela pode ser definida. Mas também por conta do princípio do juro, por conta do problema do desgaste moral das máquinas e por conta das oportunidades de lucros extras de curta duração necessários à sobrevivência, as economias capitalistas, no que se refere à introdução de novos produtos ou tecnologias, são constitutivamente definidas pelo desenvolvimento e pela exploração de vantagens temporais. A intensificação da velocidade de giro do capital e, com isso, da velocidade da produção, da circulação e do consumo é, como o crescimento da economia, uma característica incontornável da economia capitalista.

Três patologias da sociedade capitalista

O que, então, atravessa todas as épocas históricas e formas culturais de manifestação do capitalismo? *Aquele vínculo específico, peculiar, fatal entre crescimento e aceleração, aquele “princípio da bicicleta” da acumulação de capital*: o processo de circulação deve girar em velocidade alta e crescente ou o sistema “desaba” (OFFE, 1986); trata-se daquele estado da totalidade da sociedade no qual nenhuma estática, nenhum equilíbrio, nenhum repouso pode mais existir, no qual todo descanso ou toda pausa é sempre e de imediato um ficar para trás. É essa ineroxabilidade que a “rija crosta de aço” de Weber e o *princípio TINA* de Jameson designam; e é o princípio de intensificação aí exprimido que faz a modernidade aparecer para nós como uma “mobilização total” (VIRILIO, 1993 [1990]; SLOTERDIJK, 1989), conduzindo a que tudo “o que está estratificado e em vigor” continuamente se volatilize, como Marx e Engels (1998 [1848], p. 11) já afirmaram. Nessa “volatilização” contínua, Marshall Berman (1986 [1982]) identifica, finalmente, o princípio básico da modernização em geral. *Crescimento e aceleração*, segundo minha conclusão inicial, permanecem para além de todas as diferenças de regime; é a sua lógica e a sua necessidade implacáveis que possibilitam e compelem as revoluções do regime de produção capitalista: em uma determinada época e em um determinado estado de

desenvolvimento, por exemplo, a estrita diferenciação espacial e temporal da produção, isto é, a separação entre trabalho e tempo livre, bem como, posteriormente, a standardização de procedimentos e movimentos no sentido do fordismo e sobretudo do taylorismo, possibilitaram enormes intensificações da produtividade; mas hoje estas últimas são alcançadas, isto é, os potenciais de intensificação são encontrados justamente em seus opostos, a saber, na *desstandardização* e na *desdiferenciação*. Em consonância com uma correspondente “reeducação dos sujeitos”, as pessoas trabalham hoje mais e de modo mais rápido quando não se atêm a tempos de trabalho estritos, quando os processos de trabalho podem ser ajustados a seus ritmos individuais, realizados em casa etc. Uma vez mais: pressupõe certa cegueira funcional não enxergar que por detrás da alternância dos modos de produção se esconde uma lógica unitária, e é preciso ser amplamente “surdo” para as questões importantes da condução e da conformação da vida, tanto individual como coletiva, para não perceber que aquela lógica exerce uma influência em alta medida determinante.

Evidentemente, crescimento e aceleração oferecem oportunidades para a emancipação, bem como abrem e contêm toda uma série de possibilidades de felicidade. Eles fornecem, antes de tudo, os recursos sociais, técnicos e econômicos para uma vida autodeterminada. Não pretendo de modo algum negar isso. Mas me parece, em todo caso, quase tolo agir como se a coerção ferrenha por eles designada não tivesse nenhuma consequência séria para a nossa vida e a nossa sociedade, de modo que poderíamos mais ou menos ignorar o capitalismo como força conformadora e agir como se todo o essencial fosse, então, decidido e negociado politicamente ou determinado por livres decisões de mercado. Pretendo, assim, no que segue, postular três teses sobre os efeitos fundamentalmente problemáticos, e mesmo potencialmente patologizantes, dessa dinâmica para a nossa vida individual e para a nossa sociedade. Trata-se, em certa medida, de três diagnósticos de patologias, a saber: primeiro, um *diagnóstico da irracionalidade*; segundo, um *diagnóstico da destemporalização ou da depressão* – essa é a patologia da estagnação frenética –; e terceiro, um *diagnóstico da alienação*. Cada uma dessas patologias possui, logo, uma forma de manifestação individual e uma coletiva.

O diagnóstico da irracionalidade

Crescimento e aceleração não são apenas *coerções* prementes do sistema capitalista, eles são também suas grandes *promessas*; com efeito, desde o início eles constituem quase que promessas sagradas. Desse modo, reúnem e evidenciam em igual medida os medos e as esperanças de uma economia capitalista. Medo e esperança eram, como Max Weber procurou mostrar na *Ética protestante*, desde o princípio os motores culturais do “*ethos* capitalista”. No curso do processo de modernização, elas transformaram sua própria forma, na medida em que suas superfícies de projeção se deslocaram do domínio de uma transcendência extrassocial (*perdição vs. salvação eterna*) para o domínio da concorrência social imanente ao sistema (*medo de perda da competitividade e da capacidade de integração vs. esperança de um “bem-estar sempre garantido”*); no entanto, mantiveram-se continuamente em funcionamento em seu efeito cultural, por assim dizer, “antinatural” (WEBER, 2014 [1910], p. 726): elas geraram e geram, ademais, o *ethos* específico dos produtores e consumidores capitalistas, isto é, o desejo e a demanda de ser eficiente no trabalho e bem-sucedido no consumo. Específico à sociedade capitalista não é, assim, o fato de que sua dinâmica seja marcada pela dialética do medo e da esperança; o que é específico é o fato de que o horizonte dos medos e das esperanças se direcione de modo bastante unilateral para a esfera da economia.

No nível político-coletivo, a *semântica do progresso* que acompanha historicamente quase todos os processos de modernização testemunha esse aspecto promissor do crescimento e da aceleração. *Em termos subjetivos*, eles funcionam literalmente como substitutos seculares da eternidade ou como respostas modernas à morte: por meio da exploração acelerada e intensificada das “possibilidades de mundo”, o tempo do mundo e o tempo da vida (BLUMENBERG, 1986) aparentemente se aproximam de novo um do outro. Quem vive duas vezes mais rápido pode, por assim dizer, acomodar duas jornadas vitais em um único ciclo de vida; quem se torna infinitamente rápido não precisa mais temer a morte como eliminadora de opções. As coerções capitalistas ao crescimento e à aceleração foram e são sempre enfrentadas também por uma vontade cultural correspondente.

Esse sistema se torna irracional, entretanto, no momento em que essa vontade – a esperança – se torna incerta e frágil, e o medo

(a coerção), vigoroso e dominante. Justamente isso, eu gostaria de postular, pode ser observado hoje em termos tanto individuais como coletivos: ao passo que a *necessidade* de crescimento e de aceleração se mantém inquestionada, sua legitimação se desloca dramaticamente. A semântica do progresso, que acompanhou todos os ímpetus de modernização anteriores, desaparece quase por completo no início do século XXI sob uma massiva *retórica da coerção objetiva*: as mudanças técnicas e sociais não são mais conduzidas em nome do progresso, mas se justificam pela perda iminente da competitividade. O capitalismo sempre foi defendido por seus “pais fundadores”, de Adam Smith a Ludwig Erhard, com o argumento de que ele possibilitaria um resguardo eficiente da carência material social. A acumulação para além da carência caracterizava, a princípio, somente a ação empresarial individual. No todo da sociedade, os esforços de intensificação sempre foram justificados com o argumento: *podemos mais, e queremos mais, para satisfazer nossas carências*.

Hoje a retórica é inteiramente outra: nosso problema é a escassez da escassez, os mercados estão saturados. Não demandamos crescimento porque existem carências não saciadas, mas apenas porque as coerções sistêmicas ao crescimento persistem. O problema dessa sociedade não é que ela, por exemplo, não consiga produzir carros, casas ou computadores suficientes, mas sim que ela *não precisa de mais deles* e, desse modo, o trabalho (pago) (!) se torna escasso. Cada décimo em taxas de crescimento é arrancado com a mobilização de todas as forças societárias e politicamente festejado, não para suprir uma carência, mas como fim em si ou para a geração de *trabalho*. Isso não estava em vista em nenhuma outra época cultural, e afirmo: isso é absolutamente irracional, patológico e perverso. Desse ângulo, parece sobretudo incompreensível que se possa, a respeito dessa situação objetiva, afirmar que não haveria capitalismo algum.

De maneira análoga, na conformação da vida *individual*, justamente os *slippery slopes* – isto é, o aumento dos imponderáveis e das inseguranças, bem como dos perigos de “ser deixado para trás” em todos os possíveis domínios da vida – parecem determinar a condução da vida de modo cada vez mais pronunciado. Novos estudos das ciências sociais focados no sujeito convergem, com efeito, na tese de que na modernidade tardia (de maneira análoga ao abandono da ideia de progresso) a pura *manutenção de opções* substitui a condução da vida orientada por uma *meta*

de vida: como os sujeitos, em face das altas taxas de mudança e inovação, não podem saber quais metas poderão perseguir no futuro, sem falar em quais possibilidades de integração se mostrarão importantes, o imperativo de agir a todo momento “de modo que a quantidade de possibilidades de escolha se torne maior” (FOERSTER, 1993 [1973], p. 234) se converte simplesmente no “imperativo categórico” ético-político da sociedade capitalista tardia. Não sabemos mais o que ou para que queremos, mas justamente por isso devemos manter todas as possibilidades abertas.

Se desse modo, porém, coletiva e individualmente, os *horizontes de metas* do crescimento e da aceleração se extraviam, se estes últimos se autonomizam em um puro fim em si ao qual devemos sacrificar todos os outros horizontes de metas – sustentabilidade, justiça social, verdadeira autonomia ética –, esse sistema é irracional.

O diagnóstico da destemporalização ou da depressão

O extravio dos horizontes de metas nessa dinâmica implacável pode ser reconstruído de um segundo modo, bastante curioso, como consequência da transformação de nossos horizontes e experiências temporais por meio da aceleração.

Esse argumento se funda em reflexões complexas, que posso apresentar aqui somente de maneira muito breve. Ele parte da tese de que as economias capitalistas conduzem a uma aceleração da mudança social. A velocidade com a qual nosso mundo da vida – isto é, as estruturas associativas, as orientações de ação e os corpos de conhecimento fundamentais, bem como a estrutura material do nosso entorno – é transformado influencia, porém, de maneira decisiva, a nossa autorrelação individual e a nossa experiência histórica e, desse modo, também a configuração ou não configuração política de nosso mundo. Aceleração e crescimento transformam o tipo do nosso *ser-no-mundo*.

Aquela mudança social “de fundo” se apresentava no mundo pré-moderno, em geral, com uma velocidade baixa, intergeracional: ela ocorria de modo tão lento que as estruturas do mundo da vida permaneciam estáveis para as três ou, no máximo, quatro gerações que vivem simultaneamente – note-se: as estruturas, não os acontecimentos. Assim, o espaço da experiência e o horizonte de expectativas mais ou menos se recobriam: esperava-se

do futuro o que se podia esperar do passado. A história como algo singular não existia, ou ela existia somente como um espaço a-histórico no qual as histórias ocorriam. A vida própria era percebida de maneira similar: reagia-se de modo mais ou menos situacional às circunstâncias e aos acasos da vida, os quais não podiam ser previamente calculados.

Na modernidade, a velocidade da mudança social se acelera progressivamente, até chegar a uma velocidade de mudança geracional. Futuro e passado, bem como experiência e expectativa, agora se diferenciam de maneira notável; sabe-se que o seu próprio mundo da vida é diferente daquele dos seus avós e também daquele dos seus filhos. A história agora se move; ela se torna, como apontou o historiador Reinhart Koselleck (2006 [1979]), um quase sujeito, um singular coletivo, ela possui uma direção: ela progride, e esse progresso pode ser moldado e acelerado. A história se torna um objeto a ser politicamente configurado, e a política perde desse modo seu caráter puramente situado. As utopias são agora temporalizadas, isto é, projetadas no futuro, e a política *progressista* visa acelerar o curso da história, ao passo que a política *conservadora* se orienta pela garantia das relações sociais contra a mudança. A essa temporalização da história corresponde, como em uma imagem especular, uma temporalização da vida própria: agora não se reage mais de modo situacional às circunstâncias, que, em todo caso, não podem ser controladas, mas antes se busca colocar a vida própria – de maneira similar à configuração política da história – como projeto; ela é vivenciada como um curso de vida com fases previamente planejadas. O modelo padrão da condução da vida se torna o moderno *romance de formação e de desenvolvimento: a vida se desdobra e se desenvolve no tempo*. Mas os parâmetros fundamentais permanecem constantes para cada geração, para cada vida própria, no sentido de um curso de vida que vai se desdobrando: encontra-se (na adolescência) uma vocação profissional definidora de toda uma vida, um parceiro conjugal – até que a morte os separe –, “sua” religião, “sua” convicção política, seu local de moradia e mesmo seu seguro de saúde e sua instituição de crédito. À velocidade da mudança geracional corresponde a ideia de identidades *mais estáveis*, ainda que em larga medida escolhidas por conta própria.

Na modernidade tardia, entretanto, a velocidade da mudança social ultrapassa a barreira do som e se torna, por assim dizer, intrageracional: não sabemos mais como as relações sociais

poderão estar ao final de nossa vida. As profissões não duram mais a vida inteira, o parceiro para a vida se torna, segundo essa tendência, parceiro de parte da vida, as preferências políticas mudam a cada eleição, também o plano de saúde e o tipo de investimento monetário não permanecem estáveis ao longo da vida profissional. A consequência: agora o próprio tempo é “temporalizado”; a duração, a sequência e o momento de ações e eventos (por exemplo, períodos da formação escolar, casamento, filhos, fases de desemprego, mas também planos do dia a dia) são decididos de maneira móvel, em processo, a cada situação. Tudo isso não pode mais ser planejado antecipadamente. A vida se torna, nesse sentido, “destemporalizada”: *hoje é assim; amanhã tudo, inclusive os próprios desejos, pode ser diferente*. A cada momento, tudo é possível em igual medida, a vida não possui nenhuma direção reconhecível, nenhuma meta; ela não é mais configurada no tempo, ainda que se transforme de maneira contínua.

O mesmo fenômeno se apresenta agora, surpreendentemente, também na experiência da história: a mudança social é tão rápida e contingente que ela não parece ter nenhum movimento de conjunto reconhecível, direção alguma. Essa é a razão pela qual a percepção de um “fim da história” é hoje tão disseminada, de modo algum apenas naqueles que têm o sentimento de um triunfo do capitalismo. Igualmente, a história não pode mais ser moldada; ela se torna, como cada vida própria, “destemporalizada”. Também a política se torna, com isso, novamente situacional. A diferenciação entre progressista e conservador perdeu seu sentido, ou mesmo o inverteu: hoje não aparece mais como progressista uma política que impele à aceleração da mudança, mas sim aquela que adere à reivindicação de um controle político e, desse modo, pretende *frear* processos econômicos e técnicos. Conseqüentemente, cresce a impressão de que o mundo e a mudança não podem ser nem compreendidos, nem moldados. A política se torna novamente situacional, ela se limita a reagir a catástrofes, ela não pretende mais moldar o futuro – exceto no sentido de assegurar a pura sobrevivência.

Em suma: minha tese é que, no contexto de uma velocidade de mudança decididamente intrageracional, o senso de uma direção de desenvolvimento e de projetos políticos e individuais moldáveis é extraviado, pois estes pressupõem representações de metas resistentes ao tempo. (Interpretado em termos psicológico-

-individuais, esse é também o cerne da crítica do capitalismo de Richard Sennett, que em seu livro *A corrosão do caráter* (1999 [1998]) busca mostrar que a flexibilidade completa nos torna pessoas “à deriva”, destituídas de meta e de caráter.) Logo, vivenciamos rápidas mudanças, velozes transformações, mas a história e a vida não se movem mais no sentido de um desenvolvimento qualitativo: individual e coletivamente, marcamos passo em um turbilhão agitado de eventos, experimentamos na verdade uma *frenética estagnação* (VIRILIO, 1993 [1990]).⁶ Esse estado de “estagnação” e, simultaneamente, de uma dinâmica dominante de transformação mina não apenas a nossa autonomia individual e coletiva, traíndo com isso a promessa fundamental do projeto da modernidade, que, com efeito, nada mais era do que a promessa de autonomia, mas conduz psicologicamente a um estado de depressão e, em termos culturais coletivos, a um estado de agonia fatalista ou de “envenenamento da história”, como apontou Douglas Coupland em *Geração X* (2008 [1991]). Ambos os estados são caracterizados pelo fato de que o aspecto promissor do crescimento e da aceleração desapareceu, mas medos e coerções estão mais fortes do que nunca. Um sistema que gera esse tipo de estado deve, porém, sem dúvida ser chamado de patológico.

O diagnóstico da alienação

Ainda mais grave, e presumidamente mais fácil de apresentar, me parece ser a hipótese de que o capitalismo não apenas *ainda* gera efeitos de alienação, mas até mesmo os intensifica, em especial os efeitos de alienação de si.

Gostaria de definir aqui a alienação de si, a princípio, de maneira bastante simples e pragmática como um estado no qual voluntariamente fazemos o que não queremos, ou por vezes até mesmo *queremos* o que *não* queremos. De que modo fazemos isso? Nós o fazemos coletivamente e nós o fazemos individualmente.

Primeiro, o lado político-coletivo da alienação. Declaramos e nos certificamos constantemente que gostaríamos na verdade de proteger o meio ambiente e alcançar a justiça social; no entanto, “infelizmente”, isso não pode ser realizado. Embora nós, na Europa, referimos uma parte considerável de nossa identidade ao fato de que perseguimos a meta de uma economia social de

⁶ *Rasender Stillstand*, “frenética estagnação”, é o título da edição alemã do livro *Inertie polaire*, de Paul Virilio. (N.T.)

mercado ecologicamente sustentável, em seus primeiros esboços estratégicos para uma Europa politicamente unificada, por exemplo, Schröder, Blair e Chirac concordaram em abandonar todas as preocupações sociais e ecológicas e designar como fundamentais apenas a capacidade de competitividade e as oportunidades de crescimento da economia europeia. Nesse meio-tempo, foi-se tão longe a ponto de, segundo a opinião de inúmeros primeiros-ministros, simplesmente não podermos *fazer mais nada* politicamente em relação a uma guerra contrária ao direito internacional, pois isso poderia ter consequências econômicas imprevisíveis. Se esse argumento for levado adiante – e ele está sendo levado adiante na Europa dos vassalos –, não *queremos* mais nada *em termos políticos*: nossa vontade coletiva se esgota na vontade de crescimento e aceleração, na vontade de intensificação econômica, que se tornou um *dever*. Podemos não querer crescimento e aceleração por si mesmos e, no entanto, eles se tornaram fins em si mesmos. Não podemos querer mais nada que seja contrário a eles. Isso, porém, é alienação: *queremos o que não queremos*. No entanto, um sistema econômico que, em uma sociedade de abundância absoluta, na mais rica sociedade que jamais existiu, estrangula assim as possibilidades políticas de organização, sequestrando a política, é patológico.

Do lado psicológico-individual, o diagnóstico da alienação pode ser desdobrado, mais uma vez, em dois aspectos.

Em primeiro lugar, chama a atenção o fato de vivermos, por um lado, em uma sociedade com um código ético mínimo-restrito, isto é, podemos fazer ou deixar de fazer o que nos agrada, sem colidir de forma alguma com expectativas normativas coletivas explícitas. Como, porém, a semântica e a retórica do “dever” dominam de maneira tão insistente? (“Preciso com urgência atualizar meu software, comprar novas roupas, ligar para os meus amigos, ler de novo o jornal, fazer uma atividade física etc.”) Continuamente justificamos e tornamos plausível o nosso agir não apenas perante os outros, mas também perante nós mesmos, ao interpretá-lo como uma reação a coerções ou exigências cuja ausência, entretanto, deveria justamente caracterizar a nossa sociedade. Em nenhum lugar do mundo se faz tão pouco porque os próprios atores assim o *querem* quanto nas sociedades altamente industrializadas. A resposta àquela pergunta, na verdade bastante simples, já havia sido dada por Georg Simmel (2013 [1896]): porque as cadeias de meios e fins se tornaram infinitamente

longas.⁷ Fazemos muitas coisas que não queremos, diz Simmel, pois só se pode falar em “querer algo” quando se se refere a fins últimos. Quando, porém, atualizamos o software, respondemos e-mails, compramos roupas novas, exercitamos nossos músculos na academia, cuidamos de nossa rede de contatos, não lidamos com fins últimos. Mas sim – e aqui o diagnóstico da alienação se encontra com o diagnóstico da irracionalidade – com o fato de que nos ocupamos com a abertura de opções. Justamente porque não sabemos quais serão as nossas futuras carências, oportunidades e fins últimos, o dinheiro se torna tão atrativo: ele será em qualquer caso útil e contribuirá para a realização dos fins. O dinheiro, como afirma o sociólogo Christoph Deutschmann (1999), ocupa o lugar de Deus como administrador da contingência: *o que quer que possa acontecer, Tu me fornecerás estabilidade, Tu me ajudarás*. Nenhuma surpresa nisso: em tempos de insegurança, a avareza é sexy, mesmo que em termos macroeconômicos ela seja um veneno. Nenhuma surpresa no fato de estarmos prontos a instrumentalizar todos os possíveis fins últimos e próprios – por exemplo, as pessoas – como meios para a aquisição de dinheiro. E por isso não “desembarcamos”, por isso fazemos bilhões de coisas das quais não temos nenhuma vontade: os custos de desembarque são incalculavelmente altos. Como a felicidade se refere à satisfação de fins últimos (logo, à consumação de cadeias de ação ou de meios e fins), diz Simmel (2013 [1896]), não é nenhuma surpresa que as pessoas nas sociedades altamente desenvolvidas pareçam permanentemente infelizes, em especial porque o dinheiro, enquanto equivalente funcional de Deus, possui um déficit decisivo: ele não funda nenhum sentido. Em todo caso, porém, desse modo não queremos mais realmente o que fazemos e não sabemos mais o que queremos: isso, todavia, é alienação.

Em segundo lugar. O argumento mais forte deve, porém, aqui conduzir a uma conclusão. Trata-se do argumento de um *paternalismo de mercado* oculto. Paternalismo quer dizer que alguém nos força a coisas ou modos de ação que supostamente não quereríamos por nós mesmos caso tivéssemos a intuição correta. De costume, qualquer autoridade faz isso, por exemplo, pais ou professores ou, em outras culturas, líderes religiosos;

⁷ Os argumentos de Simmel mencionados aqui aparecem em diversos de seus escritos. Como o autor não indicou a qual deles se refere, remeto o leitor ao ensaio que apresenta pela primeira vez a totalidade dos argumentos simmelianos utilizados neste artigo. (N.T.)

logo, chamo essa forma costumeira de *paternalismo autoritário*. Na sociedade capitalista, em contrapartida, não é uma autoridade, mas sim mecanismos psicológicos peculiares, em última instância insondados, que continuamente nos levam a fazer algo que de modo algum queremos. Não posso indicar como esses mecanismos, que eu gostaria de chamar de paternalismo de mercado oculto, atuam, posso apenas indicar *que* eles atuam.

Como demonstram inúmeros estudos qualitativos sobre o planejamento do tempo, as pessoas em todas as nações industriais reclamam massivamente que nunca chegaram a fazer as coisas que verdadeiramente queriam ter feito. Elas compartilham, assim, aquela sensibilidade fundamental que Ödön von Horvath resumiu de maneira tão apropriada em um chiste, quando disse: “Na verdade, sou inteiramente diferente, mas raramente o demonstro”. Por que então, deve-se perguntar, não chegamos a ser quem somos, embora tenhamos mais tempo livre do que todas as gerações anteriores? A resposta dos estudos sobre planejamento do tempo é bastante clara: antes de tudo, não porque precisamos assistir mais televisão! Surpreendentemente, existe toda uma série de entrevistas qualitativas nas quais os entrevistados formulam justo aquela queixa; decisivo, porém, é que o próprio tempo livre, avaliado pelos entrevistados mesmos, é em média menor do que a duração (avaliada e mensurada!) do tempo na frente da tevê!

Agora, a afirmação de que vemos televisão embora, na verdade, preferiríamos fazer outra coisa poderia ser descartada como uma espécie de falsa consciência: na verdade *queremos* ver tevê, mas não gostamos de admitir. Contudo, felizmente esse contra-argumento pode ser refutado em termos empíricos. Com efeito, pesquisadores do tempo dedicaram-se, desde então, não apenas a perguntar: O que você fez e por quanto tempo?, mas, além disso: Como você se sentiu em relação à satisfação proporcionada pela atividade? E, para a sua surpresa, ver televisão ocupou praticamente o último lugar; mesmo atividades tão odiadas como limpar a casa (no caso das mulheres) ou fazer compras (no caso dos homens) alcançaram valores maiores de satisfação; e, em relação a atividades como *praticar esportes coletivos, tocar música, ler um livro*, os valores de satisfação de ver tevê caem dramaticamente. Quando as pessoas afirmam, portanto, que prefeririam “na verdade” fazer uma dessas outras coisas, elas “empiricamente” têm razão.

Agora, estou convencido de que ver televisão não é a única atividade em que queremos o que na verdade não queremos. Jogar computador e surfar na internet também saltam à vista. E, curiosamente, pode-se inclusive tornar plausível em termos empíricos que essas mesmas atividades, que cresceram incontestavelmente na parte que ocupam em nosso planejamento temporal, possuem consequências inesperadas para a nossa experiência do tempo: após a conclusão da atividade, isto é, pouco depois de desligar a tevê, nós nos sentimos não apenas – em contraste com as atividades alternativas mencionadas – particularmente insatisfeitos, mas nossa experiência temporal sofre uma metamorfose peculiar: o tempo encolhe na lembrança; em geral não permanece nada do ato de ver tevê ou jogar computador, o tempo “emudece”, ele literalmente encolhe. Assim que desligamos o computador, já sabemos que “perdemos” esse tempo, e esse saber se apoia não apenas na má consciência, mas em uma rápida eliminação, que pode ao menos em princípio ser verificada, de traços de lembrança. Esse mecanismo poderia constituir uma das razões pelas quais a nossa vida nos parece “rasa demais”. Pois, como Hans Castorp já notou em *A Montanha Mágica*, normalmente o tempo se estende na memória quando ele foi passado com atividades interessantes e divertidas, que fazem o tempo passar depressa, mesmo porque, então, nítidos traços de lembrança permanecem.

Interpretado com as categorias de Walter Benjamin (1987 [1936]), esse pode ser um indício de que a sociedade capitalista gera episódios de vivência de maneira crescente e temporalmente os concentra (acelera), de modo que eles se mantêm justamente como episódios, isto é, não se deixam mais traduzir em experiência genuína, porque não podem mais conectar-se produtivamente com o passado e com o futuro de nossas vidas próprias, fundando identidade e sentido.

Como patologias sociais, porém, esses fenômenos só se tornam relevantes quando se pode mostrar que não se trata apenas de um problema de fraqueza da vontade individual – isto é, da incapacidade, pela qual se é responsável, de seguir os próprios desejos de segunda ordem ou as próprias “avaliações fortes” e fazê-las prevalecer em relação aos desejos imediatos –, mas sim de um mecanismo sistemático atribuível aos princípios do funcionamento capitalista de gratificação dos desejos de curto prazo. O caráter atrativo da televisão reside, com efeito,

no fato de ela possibilitar uma satisfação imediata relativamente alta com um esforço temporal e psicoenergético mínimo e sem investimento temporal prévio. Um tal padrão de consumo parece ser sistematicamente promovido na sociedade capitalista, de modo que a busca de outros padrões se torna cada vez mais difícil não por conta de fraquezas individuais da vontade, mas de uma necessidade estrutural. A identificação de tais mecanismos de alienação sistemática de si me parece ser a tarefa mais urgente da filosofia social contemporânea.

Se esse argumento pode, também, tornar-se de algum modo plausível, então ele estabelece que a sociedade de mercado incessantemente nos convida a atividades que de fato não queremos: *somos na verdade inteiramente diferentes, só não chegamos a demonstrá-lo*. Isso, porém, é uma forma pura de alienação; e um sistema econômico que nos aliena assim de modo permanente de nós mesmos é verdadeiramente patológico. Trabalhar para revelar suas bem escondidas tendências patológicas poderia, talvez, ser uma das poucas formas restantes de atividade não alienada, até mesmo da vida correta no interior da falsa. Deveríamos, portanto, não ter receio de ao menos tentar.

ROSA, H. Against the invisibilization of a “fateful power”: a plea for a renewal of the critique of capitalism. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 17-36, jan./jun. 2017.

■ **Abstract:** *In contrast to contemporary diagnoses according to which there would not be such thing as capitalism in the singular, but rather a diversity of production regimes and legal and political arrangements, this article aims to elucidate how the capitalist system imposes on society and its subjects, across their divisions, a common developmental orientation and transforms them according to the ruthless logic and dynamics of capital accumulation. Two associated structural principles are highlighted: the coercion to grow and the coercion to accelerate. These provide the basis for the formulation of three diagnoses of the problematic or pathological effects of capitalism for individual and social life: the diagnosis of irrationality; the diagnosis of detemporalisation or depression; and the diagnosis of alienation.*

■ **Keywords:** *Capitalism. Acceleration. Growth. Irrationality. Depression. Alienation.*

Referências

ALTVATER, E. Kapitalismus – Zur Bestimmung, Abgrenzung und Dynamik einer geschichtlichen Formation. *Erwägen Wissen Ethik. Streitfroum für Erwägungskultur*, v. 13, n. 3, p. 281-292, 2002.

BENJAMIN. W. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política*. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1987 [1936].

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1986 [1982].

BLUMENBERG, H. *Lebenszeit und Weltzeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.

COUPLAND, D. Geração X - Contos para uma cultura acelerada.

DEUTSCHMANN, C. *Die Verheißung des absoluten Reichtums*. Zur religiösen Natur des Kapitalismus. Frankfurt/Main: Campus, 1999.

FLEISCHER, H. Kapitalismus und Sozialismus: Fetischbegriffe eines verspannten Epochenbewusstseins. *Erwägen Wissen Ethik. Streitfroum für Erwägungskultur*, v. 13, n. 3, p. 305-307, 2002.

FOERSTER, H. Über das Konstruieren von Möglichkeiten. In: *Wissen und Gewissen*. Versuch einer Brücke. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1993 [1973]. p. 25-49.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005 [2001].

HARVEY, D. *Condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. Rio de Janeiro: Loyola, 1992 [1989].

JAMESON, F. *A virada cultural: reflexões sobre o pós-modernismo*. Trad. Carolina Araújo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006 [1998].

JAMESON, F. Future City. *New Left Review*, v. 21, p. 65-79, 2003.

KOSELLECK, R. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006 [1979].

MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 7-46, 1998 [1848].

OFFE, C. Die Utopie der Null-Option. Modernität und Modernisierung als politisches Gütekriterium. In: BERGER, J. (Org.). *Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren*. Göttingen: Schwartz, 1986. p. 97-117.

PRIDDAT, B. Kapitalismus: a lost story? *Erwägen Wissen Ethik. Streitforum für Erwägungskultur*, v. 13, n. 3, p. 321-323, 2002.

ROSA, H. Kapitalismus und Lebensführung. Perspektiven einer ethischen Kritik der liberalen Marktwirtschaft. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, v. 47, n. 5, p. 735-758, 1999.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Trad. Marcos Santarrita. Rio de Janeiro: Record, 1999 [1998].

SIMMEL, G. O dinheiro na cultura moderna. In: BUENO, A. (Org.). *O conflito da cultura moderna e outros escritos*. São Paulo: Senac, 2013 [1896].

SLOTERDIJK, P. *Eurotaoismus*. Zur Kritik der politischen Kinetik. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1989.

VIRILIO, P. *A inércia polar*. Trad. Ana Luísa Faria. Lisboa: Dom Quixote, 1993 [1990].

WEBER, M. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004 [1904-5/1920].

WEBER, M. Vorbemerkung. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1986 [1920]. p. 1-16.

WEBER, M. Antikritisches Schlußwort zum 'Geist des Kapitalismus'. In: SCHLUCHTER, W. (Org.). *Max Weber Gesamtausgabe. Band I/9: Asketischer Protestantismus und Kapitalismus*. Schriften und Reden 1904-1911. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014 [1910], p. 665-740.

ALIENAÇÃO NO TRABALHO¹

Christoph HENNING²

■ **RESUMO:** Com a intensificação do trabalho nas últimas décadas, houve um novo aumento das queixas relativas a fenômenos de alienação. Mas o que é alienação? Partindo das transformações do mundo do trabalho, este artigo reformula a teoria marxista da alienação, de modo a reconectá-la às pesquisas de sociologia do trabalho e também a problemas práticos. Nesse sentido, são postas em primeiro plano quatro dimensões qualitativas da descrição da alienação, bem como quatro fatores que podem explicar o surgimento de experiências de alienação.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Trabalho. Alienação. Marxismo. Teoria crítica.

Introdução

Que muitos se perguntem pelo sentido de seu trabalho está relacionado ao fato de que, nas últimas décadas, o trabalho de muitos, apesar – ou por causa – das novas invenções, tornou-se mais exaustivo e desagradável. Com a taylorização da parte administrativa e a coerção à documentação (por exemplo, na área de enfermagem), as profissões de prestação de serviços passaram a apresentar uma intensificação e um monitoramento do trabalho que há muito já podiam ser observados no trabalho manual. O emprego em *call centers*, uma das atividades mais ingratas do atual mundo do trabalho, é utilizado cada vez mais como exemplo pela psicologia e pela sociologia do trabalho para a discussão do aumento de experiências de alienação (cf. WEBER, 2006; RAGHURAM, 2013). Essas análises são relevantes também

¹ Tradução: Erica Castro. Revisão: Arthur Bueno.

² *Junior Fellow (Privatdozent)* – Centro Max Weber de Estudos Sociais e Culturais Avançados – Universidade de Erfurt. Erfurt – Alemanha. christoph.henning@uni-erfurt.de.

para outras formas de trabalho. Com o crescente processo de intensificação e monitoramento do trabalho e o simultâneo imperativo de mostrar-se sempre criativo e autodeterminado, também em profissões altamente qualificadas podem se produzir nexos com fenômenos como o *burnout* e doenças depressivas provocadas pelo trabalho (KARGER, 1981; JERICH, 2008). Mas o que é, afinal, alienação, e como ela se relaciona ao trabalho?

No que se segue, após algumas observações introdutórias acerca da relação entre trabalho e alienação (2), eu gostaria de reformular, em alguns de seus traços essenciais, as ideias centrais da teoria da alienação de Karl Marx, uma vez que ela ainda representa a proposta teórica mais relevante para o deciframento das experiências de alienação. Desse modo, explicarei primeiro *do que* podemos nos alienar durante o trabalho (3), para então abordar os diferentes motivos *pelos quais* nos alienamos (4) – e quais as possibilidades de resistir a isso (5). Tal reformulação é necessária porque, nas atuais filosofia e teoria sociais, circulam interpretações desse teorema estranhamente metafísicas, que impedem de modo desnecessário uma aplicação produtiva da teoria da alienação a experiências de trabalho atuais.

Trabalho e alienação

A palavra alienação significa que algo se torna estranho para nós, algo que, em regra, não experimentamos como estranho; ou seja, que uma expectativa é frustrada. Isso pode ocorrer no âmbito familiar, por exemplo, quando um parceiro ou parente não tem mais nada a nos dizer; ou no âmbito político, quando as pessoas não conseguem mais desenvolver relação alguma com “seus” governantes ou instituições. Outro campo de experiências de alienação, amplamente tematizado pela teoria social até algum tempo atrás, é o do trabalho. Isso se deve a diversas razões. Por um lado, porque, dizendo-o honestamente, passamos muito mais tempo no trabalho do que com nossas famílias ou parceiros. De acordo com várias estatísticas, muitas pessoas gastam de duas a três horas por dia diante do televisor. Realizamos essa atividade “em conjunto” apenas em sentido restrito; ela deve, pois, ser subtraída do tempo passado em comum.³ Em contrapartida, a jornada de trabalho de muitas pessoas abrange um terço do

³ Ver p. ex.: <http://de.statista.com/statistik/daten/studie/2913/umfrage/fernsehkonsum-der-deutschen-in-minuten-nach-altersgruppen>. Acesso em: 5/10/2015.

dia: oito horas ou mais, somando-se ainda o tempo gasto nos trajetos (horas extras, parcialmente remuneradas, e “bicos” não são exceções), e isso nas melhores décadas de suas vidas. Já por razões ligadas ao tempo, portanto, é aconselhável procurar sobretudo no trabalho as causas de possíveis alienações. Além disso, uma grande parte de nossos contatos sociais e de nossa identidade deriva de contextos profissionais; é difícil repressar o que acontece ali em “papéis” delimitados, como se o trabalho fosse apenas uma parte desimportante de nossa vida, que não teria efeito algum sobre o resto dela.

No âmbito do trabalho, no interior das economias capitalistas, estamos inseridos numa insólita estrutura composta de vontade livre e coerção: via de regra, ninguém nos força a um *determinado* trabalho e, no entanto, estamos expostos a coerções anônimas. Sem trabalho não há renda: existe uma pressão econômica que nos impele ao trabalho – o que, desde as Reformas Hartz,⁴ também é politicamente sancionado. Além disso, numa sociedade do trabalho, há fortes expectativas sociais que também exercem uma pressão conformista, fazendo com que o fato de não trabalhar tenha de ser explicado – como em Zurique, onde bancários demitidos agem como se continuassem indo ao trabalho: eles saem de casa pela manhã vestindo seus ternos e tomam o transporte público, de modo a não levantar suspeitas nos vizinhos. Esta é uma forma inusitada de representar um papel: representamos a nós mesmos, em um papel anterior, simulando um trabalho.

Uma vez que se consegue um emprego fixo, segue-se outra mescla de liberdade e coerção: é verdade que, via de regra, não há mais um supervisor atrás de nós; no entanto, a autonomia no trabalho tem, na maioria dos casos, limites bem claros: há superiores e metas preestabelecidas, pois a empresa ou o departamento onde colocamos à disposição a nossa força de trabalho não nos pertence, e só há direitos de autodeterminação ou de participação em âmbitos restritos. Os superiores têm interesse que trabalhem com a maior eficácia possível, que forneçamos bons produtos ou “performances”, que a instituição atinja bons (ou seja: crescentes) índices de vendas ou boas avaliações e que, no fim, entre dinheiro suficiente. Tudo isso é preestabelecido e, se for necessário, explicado em conversas com

⁴ São chamadas de Reformas Hartz as recomendações surgidas de uma comissão criada em 2002 para propor reformas no mercado de trabalho alemão. (N.E.)

os funcionários. Quanto menor a margem de manobra no trabalho, mais rápido pode surgir o sentimento de que as atividades exercidas perdem o sentido.

Uma objeção a esse argumento poderia ser: “isso é normal”. Se algo é normal, afirma essa objeção, seria difícil que estivéssemos alienados em relação a isso. A objeção pode ser respondida. Poderíamos questionar já o seu pressuposto: por que não seria possível nos alienarmos de algo que “sempre foi assim”, como dos costumes numa família ou numa comunidade, ou seja, de normalidades imputadas? Poderíamos ainda argumentar em diferentes níveis: pode haver novos fenômenos na condução de uma empresa, na gestão de pessoal ou nas técnicas de controle que, até pouco tempo atrás, não eram a regra – pensemos nas câmeras de vigilância nos supermercados, que não visam possíveis furtos, mas antes os *vendedores*, ou no monitoramento ininterrupto dos atendentes de *call centers*.⁵ Nem sempre foi assim. E, finalmente, nada indica que aquelas experiências que apontam para algo distinto da alienação têm de ser feitas no próprio contexto profissional. Algo do tipo certamente acontece: por exemplo, experiências de espírito de equipe ou de autonomia em relação à direção, as quais podem então ser minadas por mudanças na organização do trabalho. No entanto, posso me alienar também de compreensões de papéis que, em *outros* contextos, assumi como meus. Eu poderia então tentar permanecer fiel a essa compreensão de papel também no trabalho. Nesse caso, eu não estaria alienado de mim mesmo, mas do trabalho, que se torna um mero “emprego” ao qual devo me ajustar. Minha relação com a própria atividade profissional seria fria (sem ressonância).

Nada disso é segredo. Podemos supor que experiências de alienação numa modernidade tardia, desenvolvida de modo neoliberal, voltem a crescer no contexto de uma crise permanente (YUILL, 2011). São outras as razões que explicam por que, durante muito tempo, não se falou disso na teoria social (Jaeggi [2005], por exemplo, considera antiquadas as premissas mais antigas, de Rousseau a Marcuse, e não faz mais nenhuma referência ao trabalho). Trata-se aqui menos de uma diminuição real de experiências de alienação, ou de um “fracasso” das teorias da alienação, do que de um fenômeno em voga nos círculos intelectuais estabelecidos e que atua de maneira conformista: desde os anos 1990 é considerado deselegante,

⁵ Wolfgang Weber (2006, p. 65) fala de um *panopticum* foucaultiano.

nos círculos acadêmicos mais influentes, ocupar-se com temas de acento marxista. Mas esse não é mais o caso: nesse meio tempo, as teorias marxistas retornaram à ciência (mesmo que, por vezes, os próprios marxistas não liguem muito para a alienação). Por conseguinte, numa tal situação é necessário refletir novamente sobre o que pode ser resgatado do antigo espólio para os novos tempos e a análise de problemas atuais. É com essa intenção que devem ser entendidas as considerações seguintes.⁶

O que é alienação? Fatores descritivos

A teoria marxista da alienação ainda representa uma proposta teórica relevante para o deciframento de experiências de alienação. Eis por que começo pela sua reformulação. Em primeiro lugar, tratarei *do que* podemos nos sentir alienados no âmbito do trabalho, pois é neste ponto que interpretações conhecidas, de Helmut Plessner a Michel Foucault, não veem mais sentido algum. Elas sugerem que deveríamos primeiro construir um ideal metafísico ou histórico da “vida verdadeira” para então poderemos criticar a alienação – contudo, justamente tais noções ideais seriam ilusórias.⁷ Isso é um equívoco no nível mais fundamental: esse exagero metafísico é imputado a Marx antes de tudo por essas próprias interpretações. Pode-se criticar a alienação também sem um ideal metafísico. Do que se trata? Marx diferencia a possível alienação do trabalhador do próprio produto (1), da própria atividade (2), de si mesmo e de sua natureza (3) e, finalmente, de outras pessoas (4). Como é possível representar, nessas dimensões, relações bem-sucedidas sem a imputação de transcendências?

A relação com os produtos

Marx introduz a alienação num *nível objetivo*: trata-se, de início, de uma relação entre um sujeito e um objeto produzido

⁶ Recorro no que se segue a Henning (2015, cap. 6), onde se encontram explicações mais detalhadas.

⁷ “Para poder mensurar a alienação [...] é necessária a ideia de uma vida ou de um trabalho ‘verdadeiros’ ou ‘corretos’, que está ausente nos contextos da alienação – e justamente essa ideia não pode ser definida de modo plausível”, já que ela exige “um conceito da ‘verdadeira natureza humana’ ou da ‘vida correta’ e, assim, parece implicar uma suposição essencialista” (ROSA, 2012, p. 411). Jaeggi (2005, p. 34) critica, além disso – como Plessner – que se trataria, na crítica à alienação, de uma “reapropriação de algo que já existe”. Ver HENNING, 2015, p. 141 ss, 194 ss.

por este sujeito. O fato de começar pelas coisas rendeu a Marx a crítica de conceber as pessoas como trabalhadores isolados e não como seres sociais.⁸ A sociedade surgiria então como algo produzido, e não como algo configurado de maneira comunicativa (HABERMAS, 1985, p. 95 ss). Mas essa acusação é muito simplificadora. Quem pretende negar que as pessoas sejam seres sociais? Um nível tão elevado de abstração estará sempre correto; nos detalhes, porém, não diz muita coisa. Está correto o fato de que produzimos coisas, quase sempre, em contextos sociais. Mas os contextos podem ser constituídos de diferentes formas. Não é a simples exteriorização em produtos que constitui a alienação. Isso só viria a ser afirmado por Georg Simmel, para quem nossos produtos, numa “tragédia da cultura”, adquiririam quase automaticamente uma vida própria, tornando-se assim estranhos a nós.⁹ Em Marx, não é isso que leva à alienação, mas somente uma determinada forma de *apropriação* dos produtos. Se, no capitalismo, o capital dispõe da força de trabalho, ele dispõe também de seus produtos. Uma alienação do produto repousa no fato de que alguém, que não o próprio produtor, o controla. “Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, se ele lhe é um poder estranho, isso só é possível devido ao fato de este pertencer a *outra pessoa que não o trabalhador*” (MEW 40, p. 519).

Como podemos então imaginar o reverso disso? Para tanto, não é necessário remontarmos à Idade Média, onde os artesãos ainda possuíam seus meios de produção e fabricavam sozinhos seus produtos (embora autores, de Novalis a William Morris, tenham utilizado esse argumento). Pois as crianças no jardim de infância já produzem seus próprios produtos, quando pintam imagens e as dão de presente. Também os adultos interagem frequentemente com coisas que eles mesmos fizeram (bolos, por exemplo). Isso não tem nada de misterioso: enquanto tivermos certa autodeterminação sobre nossos produtos, podemos nos reconhecer neles. Nisso se baseia a lealdade do trabalhador qualificado à “sua” empresa. Logo, a divisão do trabalho por si só não gera *automaticamente* alienação (SCHUMANN, 2000).

⁸ O mundo material foi reabilitado posteriormente por Bruno Latour e Tilmann Habermas. Devo a um revisor anônimo a referência a Ottomeyer (1977).

⁹ “A vida criativa engendra de maneira constante algo que não é a própria vida, algo no qual ela de certo modo malogra” (SIMMEL, 1957, p. 99). Para a crítica dessa perspectiva, ver HENNING, 2015, p. 134 ss.

Há boas razões, portanto, para iniciar com o nível objetivo: é verdade que a produção está em geral enredada em relações sociais; contudo, ela pode dar vazão à expressão e ao exercício de nossa individualidade. Isso não acontece apenas com os artistas. Não precisamos para tanto necessariamente dos outros; ao contrário, eles podem até nos atrapalhar (para Humboldt [2010, p. 274], a produtividade científica pressupõe certa *solidão*). Boa parte da identidade social que “elaboramos” para nós devemos a tais produtos, que são admitidos na interação social e atribuídos à nossa personalidade (pessoa A é conhecida por sua atividade cênica; pessoa B, pelos deliciosos bolos que prepara etc.).¹⁰ Quando a autonomia na conformação dos produtos nos é dificultada, algo não vai bem. É por isso que os gurus da felicidade nos aconselham a fazer mais coisas por conta própria. Para tais experiências de autoeficácia, não precisamos nem de uma transcendência nem da pré-modernidade; elas estão abertas a qualquer pessoa. Essas experiências de apropriações bem-sucedidas de produtos próprios constituem o pano de fundo da avaliação negativa de formas de atividade nas quais isso pouco ou não mais ocorre.

A relação com a própria atividade

Quem não pode dispor de seus próprios produtos geralmente tem pouco poder de decisão sobre a *forma* que estes assumem. Se uma pessoa pode fazer algo muito bem, mas uma coerção social a impede de exercer essa atividade (ou se ela só consegue realizá-la sob o controle de outros, que venderão os produtos como sendo deles próprios), isso danifica sua relação com aquela capacidade. “Porém, a alienação não se revela apenas no resultado, mas também no ato de produção, no interior da própria atividade produtiva”. Para Marx, isso leva o indivíduo a “não afirmar-se em seu trabalho, mas sim a negar-se, a não sentir-se bem, mas sim infeliz, a não desenvolver energias psíquicas ou intelectuais livres” (MEW 40, p. 514).

Quando uma pessoa tem o poder de dispor sobre a força de trabalho das outras, para estas últimas uma autodeterminação das próprias atividades (“autoatividade”, MEW 3, p. 67) é possível apenas de modo restrito. A alienação não é, portanto, de

¹⁰ Marcel Mauss (1990, p. 52) fala de uma “mistura entre pessoas e coisas” na troca de dádivas. O que significa algo como: aquele que presenteia dá uma parte “de si mesmo” (MAUSS, 1990, p. 35).

forma alguma pensada de modo pré-social. Se alguém, por conta de coerções externas ou internalizadas, deve constantemente fazer algo diferente do que desejaria, algo também não vai bem. Sua relação consigo mesmo só poderá permanecer intacta a longo prazo por meio de construções auxiliares. Dentre as quais está a “vida imaginada” da qual falavam as trabalhadoras entrevistadas por Arlie Hochschild (2003): na verdade, elas viviam de maneira inteiramente diferente, mas nunca o demonstraram.¹¹ Se não nos refugiamos nesse eu ideal imaginado (o prospecto envernizado da própria vida), somos forçados à constante adaptação àquelas exigências que, segundo Hochschild, constituem também critérios sobre como devemos nos sentir (“*feeling rules*”). Se seguissemos invariavelmente estes últimos, o eu seria sempre um outro de acordo com o respectivo contrato de trabalho. Podemos, assim, rapidamente nos tornar estranhos a nós mesmos. Segundo relatos, esse é exatamente o sentimento de esgotamento emocional: ao cinismo forçado em relação às próprias emoções segue-se, em algum momento, um arrefecimento interior. A alternativa, portanto, é: ou construir uma distância em relação às próprias atividades profissionais, permanecendo em boa medida alheio a elas; ou abandonar-se a elas, sob o risco de perder o controle e acabar por tornar-se estranho a si mesmo. A primeira experiência será buscada sobretudo nas atividades da linha de produção; a última, por exemplo, no setor criativo, onde são admitidas “energias livres” que, no entanto, são instrumentalizadas para a maximização do lucro (cf. HESMONDHALGH, 2010; HENNING, 2017).

Como é possível conceber, diante de perspectivas tão áridas, uma relação bem-sucedida com a própria atividade, sem sermos românticos? Uma determinação da própria atividade não é incomum: em princípio, todos podem decidir por conta própria não apenas o *que* querem produzir, mas também como, quando ou com quem. Com toda razão, isso pode ser considerado parte das capacidades fundamentais do ser humano (as “*capabilities*”): decidimos em cada refeição que preparamos se haverá massa ou arroz, se a massa terá um ponto mais duro ou mais mole etc. Porém, isso não significa que de fato agimos livremente a todo momento, mas tão somente que *podemos* fazê-lo – e desse modo sabemos como se dá. Não nos alienamos de igual modo

¹¹ Referência ao chiste de Ödön von Horvath: “Na verdade, sou inteiramente diferente, mas raramente o demonstro”. [N.E.]

diante de toda coerção objetiva, mas sim quando outros decidem permanentemente sobre o emprego de nossas capacidades. E isso pode acontecer tanto no âmbito do trabalho assalariado quanto na família ou no exército.¹²

A relação com a natureza

A natureza é outra dimensão da qual podemos nos alienar. Falar em natureza remete tanto ao próprio corpo quanto à natureza externa a nós. “Ao retirar do homem o objeto de sua produção, o trabalho alienado retira dele sua vida genérica. [...] Ele aliena o homem de seu próprio corpo, assim como da natureza externa a ele” (MEW 40, p. 517).

Aqui devemos considerar ainda o seguinte: uma natureza totalmente não mediada suscita “um medo cósmico” (BAKHTIN, 1995, p. 142 ss).¹³ Pensemos em Majestix, o chefe da aldeia de Asterix, que teme que o céu lhe caia sobre a cabeça. Alguém que ainda não vivenciou uma tempestade (ou algo parecido em seu próprio corpo) irá assustar-se bastante. Para tranquilizar essa pessoa, é preciso uma explicação ordenadora, uma mediação. Outra instância fundamental dessas mediações com a natureza é, além das narrativas, o trabalho: o trabalho sobre a natureza produz um efeito de confiança.

Por meio dele [trabalho], a natureza surge como sua obra e sua efetividade. O objeto do trabalho é, desse modo, a *objetivação da vida genérica* do homem: na medida em que ele realmente se duplica, não apenas intelectualmente, na consciência, mas também no âmbito do trabalho, e em que olha para si mesmo, num mundo criado por ele (MEW 40, p. 517).

Por meio de seu trabalho, as pessoas criam uma cultura com a qual podem identificar-se; ao menos enquanto isso se dá em liberdade. Para Marx, o homem transforma a *natureza* em morada por meio da apropriação da cultura. Como podemos entender isso? Por exemplo, a satisfação de um criador com uma obra bem

¹² A exploração do trabalho reprodutivo das mulheres por parte dos homens (a “crua, latente escravidão na família” [MEW 3, p. 32]), é consolidada ainda hoje por papéis sexuais fixos e chances profissionais desiguais. Também pais jovens “devem” de repente fazer algo a que não estão acostumados, mas sem serem forçados por um “poder estranho” a eles; se um filho é compreendido desse modo, seria por conta de algum desajuste (“*parental alienation*”).

¹³ Giddens (1991, p. 35 ss), retomando Peter Berger e Freud, fala em “*ontological security*”.

executada pode levá-lo a sentir-se em harmonia com a natureza: a obra concluída o deixa corporalmente satisfeito; por meio do trabalho, a natureza, na forma de matérias-primas, foi elaborada, e na forma de forças, exaurida. Com um pouco de imaginação, um criador pode até sentir o efeito das forças da natureza através de si – talvez venha daí o efeito apaziguador que a jardinagem exerce sobre muitas pessoas: cria-se em consonância com a natureza. As pessoas sentem no trabalho as suas forças, mas também os seus limites – sob os quais se escondem as forças da natureza externa, como a gravidade ou a transitoriedade que, dessa maneira, podem ser experimentadas.¹⁴

A suposição de que possa haver *distúrbios* na relação com a natureza (tanto a própria como a externa) que indiquem uma socialização mal-sucedida no trabalho é, portanto, mais uma vez, nada extraordinária. Os *burnouts* do século XXI não são menos físicos do que a pauperização do século XIX, ainda que a literatura fale, antes, da “alma” sobrecarregada do que de um corpo exaurido (ILLOUZ, 2009). A título de esclarecimento, podemos mencionar representações da alienação no cinema que trabalham com o estranhamento do corpo. Corpos humanos se transformam em máquinas ou em programas de computador, em alienígenas ou em animais.¹⁵ Faz sentido, assim, associar o sucesso ou insucesso da relação humana com a natureza especialmente ao trabalho como nível elementar do confronto com a natureza.

A relação com os outros

Sob todos esses aspectos, Marx é um pensador eminentemente social. Pois a alienação no âmbito social é concebida por ele ao mesmo tempo como efeito e causa dos três fatores anteriores.

O que vale para a relação do homem com seu trabalho, com o produto de seu trabalho e consigo mesmo vale para a relação dos homens com outros homens, bem como com o trabalho e com o objeto do trabalho de outros homens. Em geral, a afirmação de que

¹⁴ Sobre a função da experiência com a natureza para uma boa vida: SKIDELSKY e SKIDELSKY, 2012, p. 162 ss, p. 176 ss.

¹⁵ Robôs que são ao mesmo tempo seres humanos aparecem em: *Blade Runner* (Ridley Scott, 1982), *O Exterminador do Futuro* (James Cameron, 1984), *Robocop* (Paul Verhoeven, 1987) ou *Chappie* (Neill Blomkamp, 2015); e a animalização em: *Distrito 9* (Neill Blomkamp, 2009), *A Mosca* (David Cronenberg, 1986) e *A Metamorfose* de Kafka (1912).

o homem é alienado de seu ser genérico significa que um homem é alienado em relação ao outro, bem como cada um deles o é em relação à essência humana (MEW 40, p. 517 ss).

Se alguém se tornou estranho a si mesmo ou a sua própria humanidade, isso é também um fenômeno social. Mas como imaginar uma sociabilidade não alienada? Para que tenhamos uma ideia, temos de primeiro refletir sobre os tipos de sociabilidade mencionados até agora. Uma primeira forma já surge na relação com o próprio produto: é verdade que, na produção de coisas, não dependemos necessariamente do contato com outras pessoas. No entanto, é possível pensar em diferentes formas de relação com os outros: *em primeiro lugar*, posso colaborar com outros na produção. Uma comunidade cooperativa é mais ou menos livre dependendo do fato de o próprio grupo ou alguém de fora ter o poder de decisão sobre o produto e a atividade. *Em segundo lugar*, pode haver sociabilidade na apropriação dos produtos. Se cozinho alguma coisa, posso até comer sozinho essa refeição, mas posso também a dividir com os outros. Funda-se, assim, uma comunidade, surgem expectativas de reciprocidade. Se, por outro lado, exerço essa mesma atividade como um trabalho remunerado, geralmente sequer sou olhado pelos comensais. Estabelece-se assim um germe para experiências de alienação: minha relação com o produto pode não ser acolhida em relações sociais bem-sucedidas nem do lado da produção, nem do da apropriação.

Por fim, *em terceiro lugar*, há uma sociabilidade na relação entre os diferentes produtos. Marx fala de uma “relação do homem com [...] o objeto do trabalho de outro homem” (MEW 40, p. 518). Também a troca pode fundar uma comunidade. Alguém dá algo de si e recebe do outro algo em troca, que tem um valor de uso semelhante e manifesta, ao mesmo tempo, uma estima, porque o outro também já se expressou no produto. Eis como Marx descreve tais atos de troca não monetários: “Presumas o homem enquanto homem e sua relação com o mundo como humana, então poderás trocar apenas amor por amor, confiança por confiança etc.” (MEW 40, p. 567). Se nossa identidade social nas sociedades modernas remonta em grande medida às nossas atividades sociais e a seus produtos, que concernem aos outros, então um dano ao nosso comportamento expressivo produtivo afetará a nossa relação com os outros. Não existe mais entre

nós uma relação significativa, mas tão somente um intercâmbio funcional, mediado pelo mercado, de modo que essas relações podem empobrecer (“uma relação que apenas se apropria do produto alienado do trabalho, alienando-se a si mesma” [MEW 23, p. 167]). A relação com os outros pode se tornar irrelevante: em comparação com colegas mais próximos ou amigos de outrora, eles são, para mim, estranhos. Assim, as relações com outras relações são altamente afligidas por uma estranheza. Por outro lado, a minha autoimagem, que não se ajusta às interações atuais, pode se tornar pouco a pouco estranha a mim mesmo, e busco adaptar-me. Dessa forma, meu antigo eu se torna estranho e, no pior dos casos, eu me transformo numa pessoa conformista, negociável (Erich Fromm [1980, p. 47 ss] chamava isso de “orientação para o marketing”).

Como ocorre a alienação? Fatores explicativos

Aquilo de que as pessoas se alienam não envolve, pois, uma metafísica ou um romantismo social da “verdadeira natureza”. Trata-se, antes, de uma fenomenologia cotidiana da modernidade industrializada: para além do trabalho, são possíveis relações bem-sucedidas com os próprios produtos e atividades, com a natureza e com as outras pessoas, ainda que de maneira frágil. As pessoas têm conhecimento de que, também no trabalho, as coisas poderiam ser diferentes, e não a partir de uma época pré-moderna ou de uma metafísica, mas desse repertório de experiências. A questão é como e por que acontece essa alienação. Nesse sentido, Marx aponta quatro fatores.

Um *primeiro* fator é a divisão do trabalho. Adam Smith, Adam Ferguson e Adam Müller já diagnosticaram que, embora a diferenciação das atividades na fábrica de fato eleve a produtividade geral (MEW 23, p. 356 ss), para o indivíduo, no entanto, restam apenas atividades monótonas, que permitem pouca “maestria” e reduzem a visão de conjunto do produto.¹⁶ Esse aspecto técnico também poderia ocorrer na propriedade coletiva, quando quase ninguém mais compreende os contextos e quando as atividades vão se tornando cada vez mais estúpidas.

¹⁶ “Um homem que passa toda a sua vida cumprindo algumas ações simples [...] não tem oportunidade de exercitar seu intelecto ou de estimular sua imaginação [...] No fim, ele se torna tão ignorante e estúpido como um ser humano pode sê-lo [...] Isto, porém, é um estágio pelo qual, em toda sociedade civilizada, o pobre trabalhador, ou seja, a massa do povo, tem de passar caso o governo não invista em formas de proteção” (SMITH, 2005, p. 805).

Pode ocorrer alienação social nesses casos se as pessoas não se percebem mais como colegas, mas como átomos alinhados, que não trabalham mais em conjunto na linha de montagem, mas tão somente lado a lado.

A alienação do trabalho por meio da divisão do trabalho pode, entretanto, ser enfrentada, caso as pessoas adquiram uma relação com as atividades dos outros por meio do trabalho em equipe, dos direitos de participação ou outras formas de intercâmbio. Tenta-se imitar algo desse tipo, de cima para baixo, por meio de técnicas de *corporate culture* ou *corporate identity*. Pode-se duvidar de que seja possível produzir isso artificialmente, uma vez que um entendimento horizontal entre colegas não significa ainda uma identificação vertical com a empresa. A divisão de trabalho torna-se certamente mais complicada por meio de sua dinâmica: como cada vez mais pessoas se encontram sob a pressão da concorrência, ninguém permanece na mesma posição. Todos são impelidos a avançar, de modo que é praticamente impossível acomodar-se às formas de atividade e produzir uma confiabilidade com a própria atividade. Em entrevistas com trabalhadores com mais de vinte anos de experiência, pode-se perceber entre eles uma nostalgia de formas mais antigas de divisão do trabalho, onde teria havido mais possibilidades de familiarização e mais acolhimento social (SCHULTEIS et al., 2010). A mudança tornou-se mais rápida, aniquilando a capacidade de “estar em casa no mundo” [*Einhausung*] (Hegel). Capacidades e habilidades sucumbem ao desgaste moral; isso dificulta atingir uma tranquilidade durante e no trabalho. É importante continuamente traçar planos e pensar em conjunto sobre o futuro.

Um *segundo* fator é a mercantilização. Quando as coisas não são mais avaliadas com base em suas propriedades qualitativas, mas apenas segundo seu valor de mercado, perde-se a referência a essas propriedades. O dinheiro arrefece, torna calculável e calculista, distancia e indiferencia (MEW 40, p. 562 ss). No *Capital*, alienação significa ainda, no sentido de Feuerbach, que as pessoas não reconhecem mais o que elas próprias produzem como sendo seu próprio produto, mas o tomam por algo estranho, que tem um poder ao qual elas em seguida se submetem – só que, neste caso, não é mais a religião, e sim a forma mercadoria.¹⁷

¹⁷ “O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho [...] por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total

Isso também tem efeitos sobre os próprios trabalhadores: não apenas os próprios produtos do trabalho se tornam mercadorias, como também eles mesmos: a partir das pessoas que trabalham submetidas a um outro, surge a mercadoria “força de trabalho”, que será vendida no mercado. Assim, quando uma vida própria é atribuída às mercadorias, a autocompreensão torna-se insólita.

Um *terceiro* fator é a capitalização da produção (“divisão entre trabalho e capital”, MEW 40, p. 510). Enquanto o dinheiro circula unicamente no comércio, ainda não se trata de capital moderno, no sentido de Marx. Ele só se torna capital quando é investido na produção para o mercado com o intuito de uma geração sistemática de lucro (MEW 23, p. 161 ss). As sociedades pré-capitalistas também conhecem a divisão do trabalho e o dinheiro, mas somente com a capitalização da produção a autocompreensão do trabalhador é imediatamente afetada – pois assim a sua força de trabalho se torna capital de um outro (capital variável). Isso tem um efeito secundário subjetivante para os trabalhadores, que eles têm de elaborar: eles trabalham para terceiros, para quem representam apenas um capital, do qual deve ser extraído o máximo possível.¹⁸ Ainda que o capital seja de fato “meu” produto (ele é “trabalho morto”), eu agora me torno capital de um outro. No entanto, sou eu que tenho de exercer e vender esta “mercadoria força de trabalho”. Se somos forçados a desempenhar esse papel com o máximo de “autenticidade” possível, a pressão psicológica pode piorar ainda mais: não somos apenas uma mercadoria a ser explorada, mas também nossos próprios vendedores. (O que se critica aqui certamente não é a autenticidade, mas sim a coerção).

Finalmente, *em quarto lugar*, toda essa situação é opaca, o que pode fazer com que nos resignemos muito rápido a ela. Assim, “a forma autonomizada e alienada que o modo de produção capitalista em geral fornece às condições de trabalho e ao produto do trabalho em relação ao trabalhador” (MEW 23, 455) faz com que, aos poucos, essa forma historicamente específica de

como uma relação social existente fora deles, entre objetos. [...] Por isso, para encontrar uma analogia, temos de nos deslocar à região nebulosa do mundo da religião. Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens. Assim, no mundo das mercadorias, acontece com os produtos da mão humana” (MEW 23, p. 86 ss).

¹⁸ “Uma vez que, antes de que entrasse no processo, seu trabalho alienou-se dele mesmo, sendo apropriado pelo capitalista e incorporado pelo capital, este se materializa continuamente durante o processo em produto alienado [...] o próprio trabalhador produz continuamente a riqueza objetiva enquanto capital, alienado em relação a ele, poder dominante e explorador” (MEW 23, 596; ver também MEW 40, p. 512).

socialização não se apresente mais como feita pelo ser humano, mas sim como algo natural. Ideologizações não são simplesmente representações *falsas*, mas ecoam fielmente a aparência que surge no sistema. Só que essa aparência é superficial e não alcança de fato a coisa – como na *camera obscura*, em que a imagem aparece de cabeça para baixo (MEW 3, p. 26). Essa percepção falsificadora do todo que, ao mesmo tempo, é um efeito desse todo também é chamada por Marx – “para que seja compreensível para os filósofos” (MEW, p. 36) – de alienação. As pessoas não compreendem mais a sua própria sociedade se esta lhes surge como um poder externo, ainda que ela seja resultante das suas próprias ações sociais.¹⁹ De acordo com essa análise, a alienação não desaparece mediante a sua simples menção. Uma vez que ela possui causas estruturais, sua superação não pode ocorrer apenas no pensamento. Ela tem de ser prática, como postulam as teses sobre Feuerbach. A crítica à alienação converte-se assim em política. Para Marx, cabe a partir daí estabelecer relações de propriedade e modos de produção nos quais as pessoas não mais se explorem nem se alienem mutuamente. Após o fim do socialismo real, essa macroperspectiva retrocedeu um pouco. De tudo o que foi dito, ainda é possível aprender algo para a prática cotidiana?

Crítica à alienação e os objetivos de uma prática possível

Quem fala de prática não pode deixar de mencionar o neoliberalismo, uma vez que esse foi o principal acontecimento político das últimas décadas. Ele operou uma insidiosa contrarrevolução nos âmbitos mais diversos: Estados sociais foram desmontados, mercados de trabalho “flexibilizados” (leia-se: direitos trabalhistas foram suprimidos, e salários, reduzidos), cofres públicos enxugados, as políticas cultural, educacional e ambiental passaram a ser geridas segundo mecanismos de mercado (com consequências desastrosas), bens públicos

¹⁹ “O poder social, isto é, a força de produção multiplicada que surge por meio da cooperação dos diferentes indivíduos condicionada pela divisão do trabalho, aparece a estes indivíduos, uma vez que a própria cooperação não é voluntária, mas natural, não como o seu próprio poder unificado, mas como uma força estranha que existe fora deles, que eles não sabem de onde vem e nem a que se destina, que eles, portanto, já não podem dominar, e que, pelo contrário, percorre uma série peculiar de fases e etapas de desenvolvimento, independente da vontade e do esforço dos homens e que dirige essa vontade e esse esforço” (MEW 3, p. 34).

foram privatizados em larga escala, fluxos financeiros e de mercadorias foram globalizados de forma massiva, o poder dos mercados financeiros se viu fortalecido e, com tudo isso, antigas desigualdades foram intensificadas de maneira inimaginável (BIEBRICHER, 2012). Assim, tornam-se obsoletos argumentos centrais contra a crítica à alienação que, nesse meio tempo, foram mobilizados pela teoria social: o Estado social obstruidor das lutas de classes e desmercantilizador – que, para Jürgen Habermas, desempenhava um papel central – há muito já não realiza aquilo que lhe fora anteriormente atribuído; ele antes impulsiona a oferta de empregos de baixa remuneração do que protege contra ela e, assim, mais gera desigualdades do que as elimina. (É otimista esperar lealdade a um Estado desses).

Desse modo, são colocados limites estreitos também à soberania dos indivíduos trabalhadores, com a qual contavam os críticos da alienação de Georg Simmel a Hermann Lübke. Tampouco o consumo “individualizador”, no qual Ulrich Beck por exemplo apostava, ainda exerce uma função compensatória. Valem antes as críticas mais antigas de Erich Fromm ou Herbert Marcuse, que atribuíam ao consumo um *prolongamento* de mecanismos de alienação na vida privada (HENNING, 2015, cap. 9). Uma gigantesca indústria de publicitários e experts em comunicação e marketing invade ininterruptamente a vida das pessoas, por todos os canais, na intenção de levá-las a gastar dinheiro (sem que, em muitos casos, isso faça qualquer sentido). Quem não tem dinheiro foi, durante muito tempo, francamente levado a endividar-se, no intuito de fazer com que a máquina continuasse a funcionar.

O neoliberalismo, portanto, mudou muita coisa, mas essas mudanças não tornaram obsoleta a crítica à alienação; ao contrário, esta é agora mais relevante do que nunca. Mas para onde seguir, se o antídoto de uma economia central planejada, que envolveu seu próprio tipo de alienação (uma alienação do monstruoso Estado burocrático, tão injusto quanto ineficiente), não é mais uma opção? Antes de nos debruçarmos sobre os meios, é recomendável que reflitamos sobre os fins. De que objetivos se trata quando nos exprimimos contra a alienação pelo trabalho? Trata-se, principalmente, de colocar limites à exploração da força de trabalho de seres humanos por outros seres humanos. Limites são situados espacial e temporalmente; trata-se, portanto, de liberdade em relação

ao trabalho no espaço e no tempo: espaço livre e tempo livre. Para dizer de modo concreto, trata-se de criar e manter *mais espaços públicos livres*, que não sejam destinados apenas a fins econômicos privados: parques, florestas intactas, locais de lazer para crianças (parques infantis) e adultos (teatros ou quadras esportivas); enfim, mais bens públicos, cujo uso é mais bem definido por meio da participação da comunidade. Isso não apenas permite uma melhor qualidade de vida no cotidiano fora do trabalho, como também que esses bens permaneçam acessíveis ao cidadão comum – pois o acesso a eles não exige um longo deslocamento. Também é necessário lutar por *mais tempo livre privado*, sem que isso acarrete empobrecimento, de modo que as pessoas tenham mais tempo para si e para os seus e não se deixem definir apenas pelo trabalho. Mesmo no trabalho, o principal objetivo deve ser: *mais participação* com respeito aos conteúdos e das formas de trabalho (o que é produzido e como). Dessa perspectiva, demandas sindicais como a diminuição da jornada de trabalho, participação e equilíbrio entre trabalho contratado e trabalho temporário são bem-vindas. O que se pode aprender com Marx a respeito de tudo isso é, em especial, o lema: *think big!* Se não perdermos os objetivos de vista, as superações graduais da alienação sempre representarão uma vitória.

Em épocas anteriores já foi controverso se há alienação também em profissões criativas; no entanto, tais profissões só se tornaram tão importantes como reações à “crítica artista” ao capitalismo. Que ainda haja aí alienação pode ser posto em dúvida (NECKEL; WAGNER, 2013, p. 14 ss) por quem observa as hierarquias planas que geralmente podemos encontrar nesses domínios, a inclusão do potencial criativo dos trabalhadores e os espaços livres disponibilizados para as pessoas: com alguma sorte, pode-se trabalhar em equipe ou em casa ou ter uma carga horária flexível. No entanto, justamente essa exploração das forças individuais deve ser interpretada como uma *extensão* da alienação. Quando as empresas conseguem usar e direcionar a individualidade das pessoas para seus fins, a vontade de expressão criativa delas é instrumentalizada e desviada para fins corporativos; autoexploração e esgotamento completo podem ser as consequências. Isso ainda corresponde ao diagnóstico da alienação.

Como isso poderia ser enfrentado? O que seria uma micro-política des-alienadora (“apropriadora”)? Uma possibilidade consiste em proteger as fronteiras do privado ali onde, da parte dos empregadores, há um forte impulso de “dissolução das fronteiras” entre a vida e o trabalho: por exemplo, não responder a e-mails profissionais no tempo livre e não levar trabalho para casa.²⁰ Onde isso não é possível, vale o inverso: utilizar a jornada de trabalho cujas fronteiras foram dissolvidas e os recursos do empregador para seus próprios fins.²¹ Outra possibilidade é a restrição da própria jornada de trabalho, o que também é recomendado de uma perspectiva ecológica ou ético-social. Se trabalho por menos tempo, o que acontece no trabalho tem uma influência menor sobre o resto da minha vida. Evidentemente, é necessário ter condições materiais para tanto, e é preciso que o empregador permita. Exerço alguma influência em relação ao primeiro aspecto se – como é tematizado na discussão sobre a “boa vida” (SKIDELSKY; SKIDELSKY, 2012, p. 18 ss, p. 165) – sou movido menos por bens materiais e mais por atividades dotadas de sentido: o tempo que ganho ao trabalhar menos para me dedicar àqueles que me são caros, a atividades culturais ou naturais, ou para produzir algo de próprio, compensa sob certas circunstâncias a perda material representada por uma remuneração menor. No que diz respeito à permissão por parte dos empregadores, alguns estão hoje mais abertos do que antes a empregos em tempo parcial; e onde isso ainda não acontece, é preciso lutar para tanto. Algumas instituições públicas oferecem a poucos assalariados até mesmo subvenções ou taxas de juros mais favoráveis – e, onde não é o caso, esse também seria um tema para disputas locais. Podem-se criar possibilidades de redução do trabalho, mas também utilizar as já existentes. Desse modo, adquire-se a possibilidade de *remover* as ambições pessoais do trabalho assalariado, tornando-se menos vulnerável a uma exploração do potencial subjetivo do trabalho.

Um terceiro ponto diz respeito ao poder de interpretação, especialmente acerca das próprias criações: mesmo onde as atividades criativas são controladas, é possível introduzir pequenos

²⁰ Quando o trabalhador “trabalha, ele não está em casa” (MEW 40, p. 514).

²¹ Isso só é uma opção onde – como antes no setor criativo – o trabalho não é monitorado de maneira rigorosa. Entretanto, a vigilância aumenta em outros setores, como nas operadoras de caixa e no setor financeiro: “‘Seu Blackberry e sua credencial são tomados dele por homens corpulentos, ele não possui mais acesso ao e-mail do trabalho e tem cinco minutos para esvaziar sua mesa’, narra uma reportagem descrevendo o destino de um analista financeiro, demitido por ter tirado uma folga para ver sua mulher que estava doente” (SKIDELSKY; SKIDELSKY, 2012, p. 174).

desvios nos próprios produtos que não podem ser controlados pelo empregador ou pelo cliente, ou mesmo sequer notados.²² Em contraste com reivindicações de um fim da “autenticidade”,²³ em muitos setores trata-se antes de criar espaços para uma atividade livre. Justamente num mundo do trabalho que acredita já ter convertido os impulsos da crítica à alienação em formas de trabalho mais flexíveis, a referência a promessas não cumpridas permanece um forte impulso.

HENNING, C. A. Alienation at work. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 37-57, jan./jun. 2017.

■ **Abstract:** *Due to the intensification of labor in recent decades complaints about work-related alienation are on the rise. But what exactly is alienation? Based on recent changes in the world of work, this paper aims to rephrase Marx's theory of alienation in a way that reconnects it to current research in the sociology and psychology of work, and to practice. Four qualitative dimensions of experiences of alienation are distinguished, and four explanations for these experiences are offered.*

■ **Keywords:** *Labour. Alienation. Marxism. Critical theory.*

Referências

BAKHTIN, M. *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1995

BIEBRICHER, T. *Neoliberalismus zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.

FROMM, E. *Psychoanalyse und Ethik. Bausteine zu einer humanistischen Charakterologie*. Gesamtausgabe, Band 2. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1980.

GIDDENS, A. *Modernity and Self-Identity*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

²² Nem sempre isso funciona. Manchete recente do jornal suíço *20 Minuten*: “Bonequinha de bolo rejeitada – por causa da pele escura” (www.20min.ch/schweiz/romandie/story/Kuchenfigur-abgelehnt--wegen-zu-dunkler-Haut-28613547).

²³ “Autenticidade é uma ideia cultural terrorista. Ela força as pessoas a procurarem a própria quintessência: mas geralmente essa quintessência não existe” (ILLOUZ, 2011).

HABERMAS, J. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.

HENNING, C. *Theorien der Entfremdung zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2015.

HENNING, C. 'Unkommerzielle Zonen'. Zur Empirie widerständiger Praktiken im Künstler-Alltag angesichts der Vermarktlichung von Kunst. In: MÜNNICH, S.; SACHWEH, P. (Orgs.). *Kapitalismus als Lebensform*. Wiesbaden, 2017.

HESMONDHALGH, D. Normativity and Social Justice in the Analysis of Creative Labour. *Journal of Cultural Research*, v. 14, n. 3, p. 231-250, 2010.

HOCHSCHILD, A. *The Commercialization of Intimate Life: notes from Home and Work*. Berkeley: University of California Press, 2003.

HUMBOLDT, W. v. Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin. In: MÜLLER, E. (Org.). *Gelegentliche Gedanken über Universitäten*. Leipzig: Reclam, 2010, p. 273-283.

ILLOUZ, E. *Die Errettung der modernen Seele. Therapie, Gefühle und die Kultur der Selbsthilfe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

ILLOUZ, E. Macht euren Kinderwunsch nicht von Liebe abhängig!. *Der Spiegel*, 11/10/2011.

JAEGGI, R. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*. Frankfurt am Main: Campus, 2005.

JERICH, L. *Burnout: Ausdruck der Entfremdung*. Graz: Leykam, 2008.

KARGER, H. Burnout as Alienation. *Social Service Review*, v. 55, n. 2, p. 270-283, 1981.

MARX, K.; ENGELS, F. *Marx Engels Werke* (MEW). Berlin: Karl Dietz Verlag, 1956.

MAUSS, M. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.

NECKEL, S.; WAGNER, G. *Leistung und Erschöpfung. Burnout in der Wettbewerbsgesellschaft*. Berlin: Suhrkamp, 2013.

OTTOMEYER, K. *Ökonomische Zwänge und menschliche Beziehungen*. Soziales Verhalten im Kapitalismus. Reinbeck: Rowohlt, 1977.

RAGHURAM, S. Identities on Call: Impact of Impression Management on Indian Call Center Agents. *Human Relations*, v. 66, n. 11, p. 1471-1496, 2013.

ROSA, H. Arbeit und Entfremdung. In: DÖRRE, K.; SAUER, D. (Orgs.). *Kapitalismustheorie und Arbeit. Neue Ansätze soziologischer Kritik*. Frankfurt am Main: Campus, 2012, p. 410-420.

SCHULTEIS, F.; VOGEL, B.; GEMPERLE, M. (Orgs.). *Ein halbes Leben*. Biografische Zeugnisse aus einer Arbeitswelt im Umbruch. Konstanz: UvK, 2010.

SCHUMANN, M. Industriearbeit zwischen Entfremdung und Entfaltung. *SOFI-Mitteilungen*, n. 28, p. 103-112, 2000.

SIMMEL, G. Wandel der Kulturformen. In: _____. *Brücke und Tür*. Stuttgart: Koehler Verlag, 1957, p. 98-104.

SKIDELSKY, R.; SKIDELSKY, E. *How much is enough? Money and the Good Life*. London: Other Press, 2012.

SMITH, A. *Reichtum der Nationen*. Paderborn: Salzwasser Verlag, 2005.

YULL, C. Forgetting and Remembering Alienation Theory. *History of the Human Sciences*, v. 24, n. 2, p. 103-119, 2011.

WEBER, W. Call Center. In: HENNING, C. (Org.). *Marxglossar*. Berlin: Freitag, 2006, p. 55-68.

A ECONOMIA DA DÁDIVA¹

Klaus LICHTBLAU²

■ **RESUMO:** Partindo das formulações clássicas de Marcel Mauss, que sugerem a existência de uma aporia fundamental no conceito de dádiva, este artigo discute sob quais condições se pode falar de maneira consistente em uma “economia da dádiva”. Essa questão é inicialmente abordada por meio de um exame das origens linguísticas e sociais das noções de “economia” e de “dádiva”. Em seguida, apoiando-se nas formulações de Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, Aldo Haesler e Alain Caillé, o artigo se propõe a conceber a dádiva como elemento crucial da troca simbólica, fundada em um interesse pela manutenção de vínculos sociais como um “fim em si”. Finalmente, algumas manifestações contemporâneas das relações de dádiva e de potlatch são analisadas e criticadas.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Dádiva. Economia. Marcel Mauss. Troca simbólica. Potlatch

Introdução

A concepção de que dar, receber e retribuir não representam, em última instância, nada além de transações econômicas foi, com boas razões, repetidas vezes contestada. Pois o conceito de “dádiva”, assim como o de “troca de dádivas” a ele associado, foram desde o início concebidos em antítese aos conceitos de “mercadoria” e da “troca de equivalentes” tornada possível pela existência do dinheiro. O “inteiramente outro” da economia

¹ Este texto foi originalmente publicado em: HENTSCHEL, I.; HOFFMANN, K.; MOERHRKE, U. (Orgs.). *Im Modus der Gabe. Theater, Kunst, Performance in der Gegenwart*. Bielefeld: Kerber, 2011. Tradução: Arthur Bueno

² Universidade Johann Wolfgang Goethe. Frankfurt am Main – Alemanha. E-mail: k.lichtblau@soz.uni-frankfurt.de.

monetária e da forma do econômico a ela associada é, por isso, com frequência identificado a uma prática pré-moderna de troca de dádivas, que o etnólogo e sociólogo francês Marcel Mauss (1968) descreveu de maneira notável em seu *Essai sur le don*, publicado em 1925.

Desde o início, vinculou-se assim ao conceito de “dádiva” uma aporia fundamental, que até hoje não pôde ser resolvida de modo satisfatório. Envolve esta, afinal, um “presente” incondicional, que por definição não deve ser retribuído? Ou representa a troca de dádivas a forma elementar do princípio da *reciprocidade*, na forma de um ciclo de dar, receber e retribuir graças ao qual a coesão social das sociedades tribais pré-modernas é assegurada, via uma circulação permanente de mulheres, bens e serviços? Nesta última interpretação, ela constitui um “fenômeno social total” ao qual, segundo Mauss, se associaram de maneira inextricável implicações não apenas sociais, culturais e simbólicas, mas também políticas, legais e econômicas (MAUSS, 1968, p. 17-18 e 176). Isso parece, no entanto, contradizer o primeiro sentido do conceito de “dádiva”, o qual, justamente, não consiste na busca de uma introdução de relações regulares de troca, mas antes em um ato de dispêndio que, por definição, não deve ser retribuído e ao qual, nessa medida, também não é vinculada nenhuma expectativa mútua correspondente.

Com base nessa aporia conceitual fundamental do conceito de dádiva, Jacques Derrida chega à conclusão de que uma “dádiva pura” não seria de modo algum possível, pois no uso linguístico de Mauss sempre se associariam ao conceito de dádiva também significados econômicos, ao passo que, para Derrida, os conceitos de “dádiva” e de “troca” são irreconciliáveis. Mauss partiria, assim, da existência de uma “não coisa impossível”. Pois

ele gostaria [...] de garantir ao processo da dádiva uma especificidade original em relação à fria racionalidade econômica, ao capitalismo e ao mercantilismo – e então, em seguida, reconhecer na dádiva o que coloca em movimento o círculo da troca econômica (DERRIDA, 1993, p. 60).

Derrida chega, desse modo, à conclusão demolidora de que mesmo “um livro tão monumental como o *Essai sur le don*, de Marcel Mauss, fala de tudo exceto da dádiva: ele trata da economia, da

troca, do contrato (*do ut des*), da competição por quem oferece mais, do sacrifício, da dádiva e da contra-dádiva, em suma, de tudo o que, na coisa mesma, impele à dádiva e à anulação da dádiva” (DERRIDA, 1994, p. 37).

Sobre a origem histórica do conceito de “economia”

A resposta à questão sobre se é possível, de algum modo, haver uma “economia da dádiva” depende, entretanto, não apenas da respectiva compreensão do conceito de *dádiva*, mas também da compreensão subjacente de *economia*. Também este conceito derivado do grego é intrinsecamente mais ambíguo do que parece ser o caso à primeira vista. E seu uso tampouco se restringe à troca de mercadorias mediante um equivalente de valor universal. Pois já a palavra grega *oikonomia* se compõe de dois complexos semânticos diversos. Ao passo que o conceito de *oikos* se refere à unidade da “casa” ou à comunidade doméstica, o segundo complexo de significado de *oikonomia*, por sua vez, deriva da raiz linguística *nem-*, à qual podem ser remetidos tanto o verbo *nemein* como o substantivo *nomos*.³

A palavra *nemein* é usual já na linguagem homérica e designa de início o ato de “partilhar”, “distribuir” e “alocar” objetos, em especial propriedades imobiliárias. Mas ela caracteriza, além disso, também as diversas formas de “utilizar”, “gerir”, “possuir” e “ocupar” a propriedade alocada, de modo que se tinha em mente, antes de tudo, o pastor (*nomeus*) que conduz seus animais pelo pasto e, devido à necessária alternância de pastagens, “move-se para aqui e ali” (cf. LAROCHE, 1949, p. 7 ss; POHLENZ, 1948, p. 137). A esse significado do gerenciamento nômade do “*nomos*” como aquilo que é esporádica ou permanentemente “mantido” [*Genommen*] se associa, desde Hesíodo, o significado ulterior de “dominar” ou “governar”, com o que o verbo *nemein* se aproxima do significado modificado de *nomos* como “costumes” tradicionais e “usos” naturalizados de uma comunidade. Além disso, cresce-se gradualmente às expressões linguísticas formadas por meio do radical *nem-* também um sentido *político* imediato. Pois, sob o pano de fundo do ideal igualitário da democracia ateniense, estas agora caracterizam não mais o ato elementar de “manter” e “pastorear”, mas o novo complexo político-jurídico da “adminis-

³ Sobre isso e o que se segue, cf. LIDDELL; SCOTT, 1940, p. 1204-05; LAROCHE, 1949; SINGER, 1958; SCHMITT, 1959; WAGNER, 1969, p. 55 ss; LICHTBLAU, 1999, p. 159 ss.

tração” e do “governo” da comunidade, assim como a forma de “distribuição” dos bens materiais e a “redistribuição” dos direitos políticos no quadro de uma cidadania igualitária. Nesse sentido, deve-se assumir que a língua grega do século IV a.C. possuía no conceito de “distribuição” um termo genérico, que não apenas denotava o conceito nuclear da ordem econômica existente e do direito válido, mas também abrangia a conceitualidade constitucional “política” em sentido estrito (LAROCHE, 1949, p. 14 ss; SCHMITT, 1959, p. 94 ss; MEIER, 1970, p. 15 ss).

Sob esse pano de fundo, também podem ser explicados a variedade de significados e os diferentes usos metafóricos da palavra composta *oikonomia* ou *oikonomiké*, que, de modo algum, se referem exclusivamente à administração e ao gerenciamento de uma unidade doméstica. Deve-se antes de tudo considerar que, desde o século XI a.C., o uso da expressão *oikonomos* se distingue em relação a outras palavras compostas da época por reunir a multiplicidade semântica do radical *nem-* sob o ponto de vista geral da “organização” e da “utilização” ou do “gerenciamento” (LAROCHE, 1949, p. 141). Decerto, o verbo *oikonomein* claramente se refere à atividade de administração e gerenciamento de uma “casa” (*oikos*). Ele surge, todavia, em uma multiplicidade de combinações de palavras, cujo ponto de vista central representa menos o vínculo dessa forma de atividade à casa, mas tende, antes, ao significado geral de “arranjar”, “dispor”, “comandar” e “administrar” (LAROCHE, 1949, p. 143).

Pode-se afirmar algo semelhante a respeito do uso das formas substantivadas *oikonomia* ou *oikomiké*. Decerto, seu significado fundamental consiste, desde o século IV a.C., em caracterizar aquela economia “doméstica” ou “privada” tal como a conhecemos por meio da descrição de Xenofante e Aristóteles da “arte de governar a casa”. Elas não podem, todavia, ser reduzidas a isso. Pois o sentido “nomista” dessas expressões as colocou não somente em uma proximidade por vezes quase precária com o universo conceitual teórico-político da Antiguidade grega, mas também possibilitou seu amplo uso metafórico. O conceito de “economia” foi assim, com o tempo, utilizado como sinônimo de uma ideia geral de ordem que enfatiza o ponto de vista da unidade, da estruturação orientada por uma meta e da eficiência ponderada de uma ordem existente. Pois não apenas o organismo individual, humano ou animal, mas também a totalidade da natureza está sujeita, segundo essa visão, a uma correspondente

“economia”. E, assim como a história da comunidade doméstica é codeterminada pela aptidão do respectivo “senhor da casa”, o mundo em sua totalidade também está sujeito à tutela de um sábio “economista”. O processo histórico se transforma, assim, sob o signo do cristianismo, na cena grandiosa da “economia” transcendente de um “plano de salvação” divino. E também à ordem do discurso subjaz uma “economia” secreta, que a retórica tradicional designara como *dispositio* e que, desde Buffon, é identificada com o “estilo” inconfundível de um tratado (cf. LAROCHE, 1949, p. 143 ss).⁴

Houve, desse modo, um longo percurso até que o conceito de “econômico” se tornasse a quintessência da economia monetária moderna. Reduzi-lo a isso, entretanto, como já notou Karl Marx, seria um grave erro. Pois em sua célebre “Introdução” aos *Grundrisse*, de 1857, ele critica não somente o fato de os economistas modernos sempre presumirem o indivíduo isolado como um ator racional que, supostamente, não seria de maneira alguma social e culturalmente “enraizado” – de modo que, não por acaso, o Robinson Crusoe solitário em sua ilha estava predestinado a se tornar, para o *mainstream* das ciências econômicas modernas, o herói de um “individualismo metodológico”. Marx rejeita também a ideia de uma relação não dialética entre os conceitos fundamentais da ciência econômica, como “produção”, “distribuição”, “circulação” e “consumo”. Se, nesse contexto, ele discute as *condições gerais* de toda produção ou de toda atividade econômica, não é tendo em vista um modo de consideração *a-histórico*, que ele condenara com razão nos “economistas modernos”, mas, antes, aqueles “momentos abstratos com os quais nenhum estágio histórico efetivo da produção pode ser compreendido” (MARX, 1953, p. 10).

É ainda hoje significativo que, na discussão dos conceitos fundamentais da ciência econômica realizada nesse contexto por Marx, ele não somente os tenha compreendido como “membros de uma totalidade”, o que nenhum modo de consideração dos “momentos” singulares permite, mas também chame implicitamente a atenção, com isso, para uma fraqueza fundamental do ciclo de dar, receber e retribuir descrito por Marcel Mauss: a saber, o completo ocultamento da *produção* material, bem como a redução da troca de dádivas a uma mera *circulação* de bens e

⁴ Para evidências adicionais da ampliação do significado do conceito de “economia” na esteira do helenismo e da cristandade, cf. LILLGE, 1955.

serviços econômicos, que visivelmente abstrai da possibilidade de seu consumo e da destruição dos valores econômicos que lhe é associada. Somente em um único caso esse aspecto do “consumo exagerado” é também levado em consideração por Mauss: o caso específico, por ele descrito, da “troca de dádivas agonística” ou do *potlatch*, que abordarei mais adiante (cf. MAUSS, 1968, p. 23 ss e 170). De onde provém, no entanto, essa redução do econômico a um puro fenômeno de circulação, tal como se pode constatar em Mauss? E o que esse modo reducionista de proceder tem a ver com o conceito por ele utilizado de “dádiva”? Para responder a essa pergunta, deve-se levar em consideração a origem histórica de tal conceito, proveniente do alemão antigo.

Sobre a origem histórica dos conceitos de “dádiva” e de “presente”

Podem ser diferenciados basicamente três complexos de significado do conceito de “dádiva” (cf. OLBERG, 1986, p. 625). Este pode, em primeiro lugar, significar uma dádiva no sentido de algo que é “dado” (por exemplo, um presente, esmolas e donativos). Segundo, o conceito da dádiva envolve o complexo de significado de “dar”, “servir” e “administrar” (por exemplo, um medicamento, uma bebida alcoólica ou um veneno). Nesse contexto, o próprio Marcel Mauss havia apontado para o significado duplo da palavra germânica *gift*. Com efeito, esta designa em inglês uma “dádiva” benevolente, ao passo que, em alemão, é hoje utilizada principalmente no sentido de “veneno” (em inglês, *poison*) (cf. MAUSS, 2006).⁵ E terceiro, o conceito de dádiva é também usado como sinônimo de “dom” e “talento”. É, assim, evidente que especialmente os dois primeiros usos desse conceito estão envolvidos em uma “economia da dádiva”: a saber, a “dádiva” no sentido de uma troca de *pessoas, bens e serviços*, à qual também Mauss reduz a “troca de dádivas”.⁶ Mas há ainda uma série de outros complexos de significado, que mostram como

⁵ A propósito, é interessante nesse contexto que também a origem do conceito de “troca” [*Tausch*] esteja ligada ao significado duplo da palavra *tauschen*, no sentido de “trocar” [*tauschen*] e “iludir” [*täuschen*]. Assim, já no alemão antigo parece ter se refletido a possibilidade da traição como constituinte das relações de troca (cf. OLBERG, 1986, p. 636). Em contrapartida, no conceito de “dote” [*Mitgift*] também permaneceu até hoje, em alemão, o significado inculcado de *gift* no sentido de uma dádiva benevolente.

⁶ Evidentemente, isso não exclui que também o terceiro complexo de significado da “dádiva” seja incluído em um conceito ampliado do econômico na forma de *human capital*, tal como este emergiu na discussão econômico-educacional dos anos 1970.

o conceito da dádiva se precipitou de modo multifacetado na língua alemã.⁷

Na “dádiva” no sentido de um presente, a ideia de “gratuidade” da dádiva fica em primeiro plano. Mauss parte originalmente dessa ideia para, no mesmo passo, constatar que nas sociedades tribais arcaicas existe claramente uma obrigação de aceitação e retribuição dessa dádiva, cujo significado mais profundo ele buscou decifrar (cf. MAUSS, 1968, p. 18). Na “coisa alugada” se trata, em contrapartida, de uma doação voluntária sujeita a revogação. Também a ideia de que um presente sempre é, fundamentalmente, apenas emprestado e pode ser a qualquer momento exigido de volta é uma noção amplamente disseminada no espaço linguístico e cultural alemão. Uma “contradádiva” representa, por sua vez, uma gratidão pela dádiva recebida. Se esta em princípio ocorre de modo voluntário ou envolve uma obrigação é algo que, contudo, só pode ser decidido em cada caso individual. Mauss, ao menos, parte visivelmente da convicção de que tal contradádiva é exigida de maneira compulsória, visando criar um laço social e preservá-lo. Uma “contribuição” como o imposto moderno representa, em contraste, uma dádiva com a qual está associada a reivindicação de uma contraprestação.

O *potlatch* ou “comércio de presentes” refere-se às dádivas de um chefe tribal e serve à manutenção da tribo, pois ele pode tanto evitar disputas de guerra como também ajudar a incrementar sua prosperidade. A “honra” ou “reverência” desse modo obtida representa, então, um assunto tanto econômico como político. Uma “caução” ou uma “penhora” envolve, por sua vez, uma forma de obrigatoriedade que pode ajudar a fundar uma aliança ou assegurar a paz. O preceito da hospitalidade com frequência vinculado a isso representa uma espécie de “comércio de presentes” com estranhos, que pode ser reivindicado por ambos os lados em caso de necessidade (cf. PITT-RIVERS, 1992). O “banquete” que lhe é com frequência associado envolve, assim, um presente com o qual também pode estar vinculado um sacrifício religioso. O “noivado” designa, em contraste, uma troca de dádivas sujeita a revogação. Já o “dote” envolve uma doação de patrimônio dos pais aos filhos quando estes deixam a sua casa. O “preço da noiva” designa, nesse contexto, aquele valor a ser atingido com a qual a autoridade pessoal-legal de uma família

⁷ Sobre o que se segue, além do trabalho já mencionado de Gabriele von Olberg (1986), ver também GRIMM, 1865; MEYER, 1898; BÜCHER, 1922.

sobre a noiva é removida e transmitida ao noivo ou a sua família. Por “suborno” se entende em geral a retribuição ilícita de uma dádiva, e por “esmolas” se entende, por sua vez, a liberalidade obrigatória no interior do sistema de dádivas e contradádivas em uma economia da salvação, de modo que a contradádiva aspirada acontece ou deve acontecer, via de regra, no além (cf. NECKEL, 1995; VOLZ, KREUZER, 2005, p. 13).

Como se pode extrair desses exemplos, as diversas palavras compostas associadas ao dar, receber e retribuir também estão profundamente enraizadas em nosso próprio círculo cultural. A ética da generosidade e da reciprocidade que aí se exprime não envolve, nesse sentido, nenhum fenômeno que se mantenha reservado apenas às sociedades tribais arcaicas. Isso pode ser verificado já no feudalismo germânico que sucedeu a queda do Império Romano e se baseava em um sistema de obrigações recíprocas entre o vassalo e seu senhor, o qual perdurou até o surgimento dos Estados territoriais modernos e do desenvolvimento da sociedade burguesa no século XVIII, e com o qual profundas implicações tanto econômicas como políticas estavam associadas. A concepção do presentear como uma virtude altruísta, com a qual nenhuma expectativa econômica está vinculada, representa, segundo as fontes históricas pertinentes, uma invenção da época burguesa, a qual foi bem-sucedida em suprimir a antiga *ars donanti* da sociedade de corte. De maneira correspondente, também se distinguem a “generosidade” aristocrática da burguesa e as formas a ela vinculadas da dissipação ostentatória da riqueza acumulada (cf. MEYER, 1898, p. 29; HANNIG, 1986; BATAILLE, 1985, p. 22 ss; HOFFMAN, 2009, p. 47 ss).

É característica dessa mudança de significado a redefinição, realizada no Império Alemão por volta de 1900, no parágrafo 516 do código civil, do conceito de “presentear” como uma “doação por meio da qual alguém enriquece outra pessoa a partir de seu patrimônio”. Este excluía fundamentalmente, desde o início, o vínculo indissociável de um presente à expectativa compulsória de um contrapresente de igual valor. A transferência de patrimônio ocorrida por meio de um tal presenteamento está, desde então, em contradição explícita com uma compreensão mais antiga do presentear, na qual o presenteado forçosamente se comprometia a uma contradádiva. A esse desenvolvimento histórico-legal do presenteamento “mútuo” ao “unilateral”,

realizado nessa época de forma similar também em outros países europeus, se deve o fato de que agora não mais o princípio da *reciprocidade*, mas sim o caráter de *unilateralidade* define o conceito moderno de presente, tanto em perspectiva econômica como ético-moral. Com base nessa redefinição legal do “presentear”, também os conceitos de “dádiva” e de “troca de dádivas” experimentaram no período seguinte uma delimitação correspondente, de modo que a “compra” e a “troca” foram daí em diante diferenciadas de maneira insuperável do “presentear” como uma transferência gratuita de patrimônio. Precisamente na literatura de história do direito e história da economia surgida nessa época, Marcel Mauss pôde se apoiar de modo proveitoso para extrair a maneira pela qual a “troca de dádivas” e a “troca de presentes” se diferenciam de uma troca de equivalentes dada no quadro do moderno contrato de compra (cf. WAGNER-HASEL, 2000, p. 32 ss).

A teoria da troca de dádivas de Marcel Mauss

Sumarizemos mais uma vez a compreensão de Marcel Mauss da troca de dádivas em sociedades arcaicas:

1. A troca de dádivas é, segundo ele, um “fenômeno social total” ou um “sistema de troca” que difere daquele das sociedades modernas. Assim, não são indivíduos, mas “coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam” (MAUSS, 1968, p. 21; p. 17 e 19).

2. Embora a dádiva singular esteja enraizada em um sistema de troca e, nessa medida, se baseie em um “contrato” implícito no qual dar, receber e retribuir estão inseparavelmente vinculados uns aos outros, a dádiva representa uma recusa do econômico no sentido da “calculabilidade” e da troca de equivalentes. Pois, na troca de dádivas, as estruturas econômicas, legais, políticas e religiosas das sociedades pré-modernas “exprimem-se de uma só vez” (MAUSS, 1968, p. 17 e 176). O “contrato social” que lhes subjaz seria, assim, não de natureza *fictícia*, mas *simbólica*. Pois ele é continuamente reproduzido nos ritos e mitos que representam a memória ou o “inconsciente” coletivo dessas sociedades arcaicas.

3. Ao contrário da sociedade moderna, diferenciada principalmente de modo *funcional*, trata-se aqui de sociedades diferenciadas de modo *segmentário*, cuja coesão é assegurada por meio de alianças tribais, intertribais e “internacionais” (MAUSS, 1968, p. 177 e 179).

4. A troca de dádivas fundamentalmente exclui a quantificação do valor “econômico” dos bens e serviços singulares e a resposta *imediate* a uma dádiva com uma contradádiva. Isto é, não há nesse tipo de economia “preço” algum e tampouco uma medida universalmente válida para o cálculo de equivalentes de valor (MAUSS, 1968, p. 19; cf. também ELWERT, 1991).

5. Mauss constata, nesse contexto, uma contradição aparente entre o “caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado” da economia da dádiva. Além disso, ele assume que a dádiva arcaica deve ser “compulsoriamente” retribuída (MAUSS, 1968, p. 18).

6. Mas por que existe essa peculiar coação a retribuir presentes, assim como a obrigação de “rivalizarmos” uns com os outros ou de aceitarmos um desafio simbólico? E qual é a sua função social? Mauss fornece somente uma resposta indireta, ao afirmar que a recusa a participar desse sistema social de trocas equivale a uma recusa da “amizade”, bem como da “comunidade”. A rejeição de uma dádiva representa, assim, implicitamente uma “declaração de guerra”. A dádiva serve, desse modo, ao fim de fabricar um laço social entre o “doador” e o “receptor” que resista mesmo a épocas de crise. Tais laços não deixam alternativa, na medida em que somente a dádiva e sua retribuição ajudam a evitar as situações de emergência ou a suportá-las (MAUSS, 1968, p. 22, 37 e 180-1).⁸

7. Um lugar especial nesse sistema da troca de dádivas é claramente atribuído ao *potlatch* “agonístico” ou “antagonístico”, no qual dois rivais concorrem entre si pelo mais alto prestígio mediante uma “destruição puramente suntuária das riquezas acumuladas”. Pois haveria um interesse geral da tribo em evitar a luta, que no *potlatch* é levada a cabo apenas de forma *simbólica*

⁸ Significativamente, Jacob Grimm (1865, p. 191-2 e 210) já havia indicado que um presente representava, no alemão antigo, ao mesmo tempo algo “vinculante” ou “integrador”.

e *ritualizada*. Esse interesse equivale a uma “negociação” radicalmente distinta daquela da forma moderna da economia mercantil, uma na qual seriam continuamente “negociadas” as condições da paz e da coesão social das sociedades arcaicas (MAUSS, 1968, p. 23 ss).

8. Na circulação de pessoas, bens e serviços associada à troca de dádivas, assim como no consumo ou na destruição ostentatórios da riqueza econômica acumulada, tratar-se-ia de um “estado de perpétua efervescência econômica” que cimentaria tais sociedades pré-modernas e no qual, do mesmo modo, a hierarquia social no interior delas seria continuamente reproduzida (MAUSS, 1968, p. 167 e 170).

Essa concepção da troca de dádivas se viu, no período subsequente, exposta a uma série de censuras. Mauss não estaria em condições de reconstruir adequadamente o sistema subjacente à troca de dádivas. Ele permaneceria, sobretudo, na superfície e não conseguiria integrar seus momentos singulares em um quadro de referência teórico coerente. O ciclo de dar, receber e retribuir descrito por ele representaria, além disso, uma forma de manifestação específica do econômico, que não estaria em contradição com o modelo do *homo oeconomicus* subjacente às ciências econômicas modernas. Mauss tenderia ainda a sucumbir ao perigo de uma crítica romântica do capitalismo que, de maneira similar a Rousseau, extrai seus critérios centrais da ideia de um “bom selvagem”. A diferença entre a economia da dádiva e a moderna troca de equivalentes deveria, assim, ser elaborada de modo mais preciso do que ocorre em Mauss. Aqui, atribui-se um significado central ao caráter *simbólico* da troca na economia da dádiva.

A primeira censura com respeito à compreensão maussiana da troca de dádivas foi feita por Lévi-Strauss. Lévi-Strauss concebe a circulação de mulheres, bens e serviços descrita por Mauss como “signo” no interior de um “sistema de trocas” abrangente, no qual se exprime a estrutura inconsciente do espírito humano. A tarefa do método da análise estrutural desenvolvido por Lévi-Strauss seria descrever esse “inconsciente coletivo” de maneira não utilitarista e puramente *funcional*. Segundo ele, o “inconsciente coletivo” é estruturado como uma *linguagem*, a qual Marcel Mauss não teria conseguido decifrar

porque não dispunha ainda do método da análise estrutural orientado pela linguística moderna (cf. LÉVI-STRAUSS, 2010, p. 30 ss). Em todo caso, ele concorda com a concepção maussiana “de que a troca se apresenta, nas sociedades primitivas, menos sob a forma de transações do que de dádivas recíprocas; em seguida, que essas dádivas recíprocas ocupam um lugar muito mais importante nessas sociedades do que na nossa; finalmente, que essa forma primitiva das trocas não tem somente, nem essencialmente, um caráter econômico, mas coloca-nos em face do que ele chama, numa expressão feliz, ‘um fato social total’, isto é, dotado de significação simultaneamente social e religiosa, mágica e econômica, utilitária e sentimental, jurídica e moral” (LÉVI-STRAUSS, 1981, p. 107).

A segunda censura foi feita por Pierre Bourdieu, que se formara como etnólogo com Lévi-Strauss, mas de cujo método estrutural passou a se distanciar, ao longo dos anos, em favor da elaboração de uma abordagem independente nas ciências sociais. Segundo ele, tanto Marcel Mauss como Claude Lévi-Strauss não compreenderam a verdadeira função da necessidade de um *intervalo temporal* entre a dádiva e a contradádiva, embora ela tenha sido explicitamente destacada por ambos os autores. Tal função consiste, com efeito, em obscurecer o caráter puramente econômico da troca de dádivas e, assim, fazer tanto a dádiva como a contradádiva aparecerem como “atos únicos, desvinculados”, embora elas representem dois “atos perfeitamente simétricos” no interior de um complexo sistema de troca (BOURDIEU, 2005, p. 139). Assim, o risco de que a contraprestação não ocorra seria inevitável e diferenciaria estruturalmente a troca de dádivas da moderna troca de equivalentes.

A economia da dádiva contém assim, segundo Bourdieu, um “encobrimento” ou “denegação da verdade da troca”, a qual se baseia no princípio do *do ut des* (BOURDIEU, 2005, p. 140). A “ilusão” (*illusio*) da troca de dádivas consistiria justamente em fazê-la aparecer como “desinteressada”. Bourdieu sublinha, desse modo, que a *economia das trocas simbólicas* apenas se deixa decifrar com base em uma *economia das trocas econômicas* (BOURDIEU, 2005, p. 141). Seu próprio “economismo” radical se exprime não menos, também, em sua tentativa de reduzir até o “prazer desinteressado”, com o qual Immanuel Kant havia descrito a peculiaridade da recepção de uma grande obra de arte, como pura ilusão de uma produção e recepção artística orientada

exclusivamente por status e prestígio. Em todos esses fenômenos, com efeito, Bourdieu não vê nada além de uma “transfiguração dos atos econômicos em atos simbólicos” (BOURDIEU, 2005, p. 149).⁹ À questão de quem na verdade calcula tudo isso, Bourdieu oferece, associando-se à análise estrutural, apenas a indicação desiludida de que “*isso calcula*”, em que o “*isso*” é idêntico ao grande “*Isso*” da psicanálise, ou seja, o inconsciente. À diferença da tópica de Sigmund Freud, esse “inconsciente” em Bourdieu é, todavia, um inconsciente “social”, cujo estatuto permanece obscuro em seus escritos (cf. CAILLÉ, 2005, p. 161).

Fundar relações: elementos de uma teoria da troca simbólica

A maioria dos autores que se referem ao *Essai sur le don* de Marcel Mauss concorda que é também possível recorrer a sua teoria da dádiva para analisar a sociedade atual. Entretanto, eles divergem em suas avaliações sobre se as implicações econômicas da troca de dádivas podem ou não ser evitadas por meio de uma compreensão generalizada do conceito de “dádiva”. Seria possível, em todo caso, imaginar de algum modo uma “dádiva assimétrica” na forma de uma “doação para além da obrigação de retribuir e do cálculo de utilidade”, isto é, uma dádiva sem contradádiva?¹⁰ Para responder a essa pergunta, é necessário avaliar de outro modo a “transfiguração dos atos econômicos em atos simbólicos”, criticada por Bourdieu. Pois apenas quando levamos em consideração a *natureza simbólica* da “troca de dádivas”, já enfatizada por Marcel Mauss e Claude Lévi-Strauss, podemos evitar as aporias associadas ao conceito de “dádiva” em favor de uma terceira posição, para além do altruísmo e do utilitarismo. Contribuições para tal nova compreensão são fornecidas, entre outros, pelos sociólogos franceses Jean Baudrillard, Aldo Haesler e Alain Caillé.

Baudrillard descreve a natureza simbólica da troca por meio do exemplo da troca de mulheres e dos ritos de iniciação em sociedades tribais arcaicas. Segundo ele, a iniciação é o “tempo

⁹ Sobre a ilusão do postulado de uma arte autônoma, cf. BOURDIEU, 1999, em especial p. 174 ss e 449 ss. Sobre a acusação de um “economismo” oculto na obra de Bourdieu, cf. HONNETH, 1984.

¹⁰ Ver o programa do simpósio “Konzepte der Gabe in der Gegenwartskunst” [Conceitos da dádiva na arte contemporânea], ocorrido entre 10 e 13 de junho de 2010 no Centro para Pesquisa Interdisciplinar da Universidade de Bielefeld.

forte da operação simbólica”, pois nela ocorre uma “circulação” dos candidatos à iniciação entre os vivos e os mortos ou ancestrais. “Iniciação” significa, desse modo, nada menos que “morrer *simbolicamente* a fim de renascer”. Isto é, ocorre aí uma “troca simbólica” entre os vivos e os mortos (BAUDRILLARD, 1991, p. 206). Nessa “troca”, a morte não representa o “fim”, mas a entrada na sociedade dos adultos, simbolizada e festejada como um “renascimento”. A morte “simbólica” é assim, nesse sistema da troca societária, “reversível”; e o rito de iniciação é a expressão simbólica dessa reversibilidade.

Baudrillard assume, além disso, que também a *proibição do incesto* representa uma forma de simbolização, a qual constituiria o fundamento do sistema de parentesco das sociedades arcaicas. Este seria caracterizado por um “sistema de aliança e de troca de mulheres”, no qual se baseiam as alianças e as estruturas de parentesco (BAUDRILLARD, 1991, p. 211). Como os jovens iniciados, neste caso também as mulheres só obtêm um status *social* se elas “circulam”, isto é, se são *dadas e recebidas*.¹¹ Inversamente, isso significa que aqueles e aquelas que procuram escapar a tais imposições societárias absolutamente não “existem”. “Obrigação” e “reciprocidade” são, por isso, segundo Baudrillard, inarredáveis em tais sociedades. Sua recusa significa, com efeito, nada menos que a morte (social) ou a exclusão do “ciclo das trocas simbólicas”. Quem não pode se “doar” ou se “dar” “morre também, ou está sujeito à necessidade de se *vender*”. Nessa medida, a prostituição envolve igualmente a “possibilidade de um outro tipo de troca”, diferente da “troca simbólica”, a saber, a venalidade universal ou a troca de equivalentes baseada na economia mercantil (BAUDRILLARD, 1991, p. 212).

De acordo com Aldo Haesler, a dádiva, diferentemente da concepção de Jacques Derrida, não é o epítome da “relação ética”, mas sim o epítome do “social” e, nesse sentido, também o conceito fundamental de uma “sociologia relacional”. A quintessência da descrição de Marcel Mauss da dádiva consistiria em que, nesta última, nada seria “calculável”, pois um tal “cálculo” mesquinho nunca surgiria na “troca de dádivas”. Isso seria igualmente, porém, um eufemismo simbólico para a persistência universal do

¹¹ Ver também a impressionante análise de Lévi-Strauss (1981) da função da troca de mulheres nas sociedades arcaicas, a qual, na esteira de Freud, atribuiu à troca de mulheres e ao tabu do incesto que lhe é implícito um papel constitutivo na transição da “natureza” para a “cultura”.

“social”. Pois somente quando há um “resto”, ou uma “dívida” ainda não totalmente paga, é que existe a oportunidade de uma existência continuada do laço social. Estar “quites” uns com os outros significa, por conseguinte, nada menos que a anulação desse laço social, o qual Marcel Mauss havia descrito de maneira tão maestral na forma do ciclo de dar, receber e retribuir. Se, porém, o “ciclo da dívida” é definitivamente encerrado, isto é, se as peças partidas do *symbolon* são novamente unidas, não restaria, como nos divórcios modernos, nada além de uma despedida sem luto, no sentido da anulação consciente desse laço social, o único que possibilitaria em geral a sociedade como tal (HAESLER, 2006a, p. 148-9; cf. HAESLER, 2006b).

Um dos teóricos atuais mais importantes da troca de dádivas é Alain Caillé, o qual pôde se estabelecer nas últimas três décadas como o principal representante do movimento anti-utilitarista M.A.U.S.S. no interior da sociologia francesa contemporânea (cf. MOEBIUS, 2006; ADLOFF, PAPILLOUD, 2008). Segundo ele, a ideia sustentada por Jacques Derrida de uma “doação” ou “dádiva autêntica” é o resquício de uma teologia da criação baseada na ideia de um “deus original”. A contradição entre a “dádiva” e o “interesse” seria, assim, apenas aparente. Com efeito, seria também possível indicar como “interessante” ser voluntariamente “moral ou ético” (CAILLÉ, 2005, p. 177 e 179). “Dádivas” seriam, desse modo, “toda ajuda desempenhada sem a expectativa de uma determinada retribuição e com a intenção de sustentar as relações sociais” (CAILLÉ, 2005, p. 181). Isto é, existe segundo Caillé um “interesse” no vínculo e na manutenção de uma relação social como “fim em si”. A “mercantilização” da arte ou o “mercado da arte” não representam, portanto, a única possibilidade de fazer valer o significado social da arte moderna. Uma correspondente “ética da arte” consistiria, antes, em evitar a equivalência da “dádiva” artística com a “criação” no sentido de uma *creatio ex nihilo* e levar em conta seu caráter profundamente *simbólico*. Desse modo, a verdadeira questão não é como uma dádiva “pura” e, nesse sentido, “incondicional” poderia ser possível, mas sim quem hoje verdadeiramente deve ser o “destinatário” da produção artística contemporânea. Com isso se coloca, entretanto, também o problema de como uma *retribuição* adequada da “dádiva da arte” poderia surgir por meio de uma *recepção artística* e uma *crítica de arte* correspondentes. Uma estética não mais exclusivamente “pura” ou “autônoma” deveria,

nessa medida, também fornecer uma resposta à pergunta sobre como o ciclo de dar, receber e retribuir descrito por Marcel Mauss poderia ser aplicado de maneira “proveitosa” à produção artística moderna.

Formas de manifestação contemporâneas da “economia da dádiva”

É evidente, e não é por quase ninguém seriamente contestado, que existe uma diferença fundamental entre as formas de manifestação “pré-modernas” e “modernas” da economia da dádiva. A dádiva não representa mais hoje um “fenômeno social total”, dado que não vivemos mais em uma sociedade *segmentariamente* diferenciada, mas sim em uma sociedade *funcionalmente* diferenciada (LUHMANN, 1997, p. 634 ss e 743 ss). No entanto, nem a “troca de dádivas” no sentido de um ciclo de dar, receber e retribuir, nem a doação “altruísta” saíram completamente de cena. Os fenômenos encarados desse modo são hoje, com efeito, geralmente reunidos sob o conceito do *terceiro setor*, que existiria para além do “mercado” e do “Estado”. Exemplos disso são os mecenas ou o mecenato, os doadores e suas fundações, assim como o engajamento dos cidadãos na “sociedade civil”.

No que se refere aos “mecenas” ou ao “mecenato”, não se trata aqui, é claro, de uma forma de manifestação exclusivamente “moderna” da dádiva. Hoje, em geral, não são mais indivíduos (por exemplo, artistas e cientistas) que recebem financiamento, mas instituições correlatas, como museus e universidades. A afirmação de Leopold von Wiese (1929, p. 9-10 e 23) de que em monarquias e aristocracias o mecenato teria sido mais fortemente pronunciado do que em sociedades democraticamente constituídas é, porém, algo que ainda teria de ser comprovado empiricamente.

Também a doação ou a criação de fundações não representa um fenômeno especificamente moderno, mas algo que já era amplamente disseminado na Idade Média europeia. Hoje, também considerações fiscais e testamentárias exercem, nesse contexto, um papel significativo na instituição das chamadas fundações “benevolentes”. Central em todas essas formas de manifestação da “doação” é, assim, o caráter duradouro da relação entre os respectivos “doadores” ou seu “testamento”

e os administradores de uma fundação, com tal relação sendo, via de regra, determinada por vínculos legais. Em especial nos Estados Unidos, as fundações são também um meio pautado por interesses, possibilitando ao “newcomer” econômico a inserção na “boa sociedade” da aristocracia patrimonial já estabelecida (cf. DALLMANN, 2005; ADLOFF, 2004).

Hoje, a “doação” de tempo, em lugar da doação de dinheiro, é encarada como um recurso importante ou como “capital social” das sociedades modernas, o qual se baseia principalmente em um engajamento voluntário ou “altruísta” de seus cidadãos em finalidades ligadas ao bem comum. Presume-se que esse engajamento “voluntário” dos cidadãos segue uma lógica diferente da do mercado e, nessa medida, se dá em um chamado “terceiro setor” para além do mercado e do Estado. Porém, se isso representa uma ajuda “desinteressada” dos cidadãos, orientada para o bem comum, ou uma forma “estratégica” de filantropia é algo que deve ser esclarecido separadamente em cada caso individual (ADLOFF, SIGMUND, 2005; HABISCH, 1999; PANTHER, 2002; KULTURSTIFTUNG, 2010).

De certa perspectiva, também o Estado social “provedor”, característico da Europa continental, pode ser encarado como uma forma de manifestação moderna do “potlatch”. Ninguém menos do que Jürgen Habermas sugeriu há muitos anos que o “dispêndio” excessivo ou o enorme endividamento dos Estados sociais modernos estaria associado à expectativa de uma lealdade dos cidadãos individuais para com os partidos políticos dominantes (HABERMAS, 1973, p. 50 ss). A constante competição pela maior oferta entre os partidos políticos “representativos” ou as “elites” e os governos por elas constituídos, com o endividamento massivo do Estado e a dilapidação correspondente da riqueza nacional, não pode mais ser remetida a nenhum “cálculo econômico” racional, tal como este é descrito nos manuais das ciências econômicas modernas sob a forma de um *homo oeconomicus* agindo de modo supostamente “racional”. A excessiva dissipação de fundos estatais lembra antes, fatalmente, a instituição “pré-moderna” do “potlatch”, no qual a respectiva “riqueza nacional” era igualmente dissipada e consumida em festas desmedidas.

Entretanto, ao passo que a função da troca de dádivas arcaica consiste em impedir a conversão de capital “econômico” em capital “político”, bem como a conversão de capital político em

capital econômico (cf. CLASTRES, 1976, p. 28 ss e 188 ss), essa é precisamente a finalidade do dispêndio financeiro desmedido do “orçamento público” nos “Estados sociais” modernos. Além disso, no potlatch arcaico se destrói um “patrimônio” que já existe, ao passo que no Estado social moderno se utilizam bens e serviços que ainda não foram de modo algum “adquiridos” e, nessa medida, representam um cheque em branco ao futuro. Como na forma de manifestação do potlatch arcaico chamada de *agonística* por Marcel Mauss e Georges Bataille, também em sua forma de manifestação no Estado social moderno a ruína econômica é a consequência necessária de um tal dispêndio ou desperdício (cf. WEX, 1999; KÄMPF, 1999). Desta vez não são, entretanto, os respectivos “chefes” econômicos e políticos, mas os cidadãos “normais”, pagadores honestos de seus impostos, que arcarão com a conta com o comprometimento de seus “planos de pensão” arduamente obtidos. O que é notável nessa forma moderna de manifestação da economia da dádiva é, além disso, o fato de que hoje a garantia de direitos de pensão e de pagamentos de aposentadoria é cada vez menos entendida como o “pagamento” por uma prestação realizada, e mais como um ato de “piedade” ou como um “presente” do Estado social “provedor”, fundamentalmente “não merecido”, que, nessa medida, também permanece exposto ao humor dos partidos políticos que ocupam a cada vez o governo, assim como das restrições fiscais correspondentes, as quais, por sua vez, são em alta medida politicamente induzidas.

Esses exemplos tornam claro que a chamada “economia da dádiva” é, de modo algum, algo limitado exclusivamente a sociedades “arcaicas”. Decerto, no momento ainda faltam nas sociedades modernas aquelas condições que poderiam fazer do potlatch um “fenômeno social total”. No entanto, no momento não está mais totalmente excluído que também esse potlatch “moderno” possa se tornar, na esteira da crise da dívida dos Estados sociais ocidentais, um tal “fenômeno social total”. A ameaça de recaída em uma “economia da idade da pedra” (cf. SAHLINS, 1972) pode, todavia, não ser realmente do nosso interesse!

LICHTBLAU, K. The gift economy. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 59-81, jan./jun. 2017.

■ **Abstract:** Starting with Marcel Mauss's classical arguments suggesting the existence of a fundamental aporia in the concept of the gift, this article discusses under what conditions one can consistently speak of a "gift economy." This question is initially addressed by means of an examination of the linguistic and social origins of the notions of "the economy" and "the gift." Following the arguments of Claude Lévi-Strauss, Pierre Bourdieu, Jean Baudrillard, Aldo Haesler and Alain Caillé, the article then proposes to conceive the gift as a crucial element of the symbolic exchange, based on an interest in the maintenance of social bonds as an "end in itself." Finally, contemporary forms of gift relations and of potlatch are analyzed and criticized.

■ **Keywords:** Gift. Economy. Marcel Mauss. Symbolic Exchange. Potlatch.

Referências bibliográficas

ADLOFF, F. Wozu sind Stiftungen gut? Zur gesellschaftlichen Einbettung des deutschen Stiftungswesens. *Leviathan*, v. 32, p. 269-285, 2004.

ADLOFF, F.; PAPILOUD, C. Alain Caillé's Anthropologie der Gabe. Eine Herausforderung für die Sozialtheorie?. In: CAILLÉ, A. *Anthropologie der Gabe*. Frankfurt am Main: Campus, 2008, p. 7-39.

ADLOFF, F.; SIGMUND, S. Die gift economy moderner Gesellschaften. Zur Soziologie der Philanthropie. In: ADLOFF, F.; MAU, S. (Orgs.). *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 211-235.

BATAILLE, G. *Die Aufhebung der Ökonomie*. 2. erweiterte Aufl. München: Matthes & Seitz, 1985.

BAUDRILLARD, J. *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes & Seitz, 1991.

BOURDIEU, P. *Die Regeln der Kunst*. Genese und Struktur des literarischen Feldes. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

BOURDIEU, P. Die Ökonomie der symbolischen Güter. In: ADLOFF, F.; MAU, S. (Orgs.). *Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität*. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 139-155.

BÜCHER, K. Schenkung, Leihe und Bittarbeit. In: *Die Entstehung der Volkswirtschaft*. Vorträge und Aufsätze. Zweite Sammlung, 7. Aufl. Tübingen: Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung, 1922, p. 1-26.

CAILLÉE, A. Die doppelte Unbegreiflichkeit der reinen Gabe. In: ADLOFF, F.; MAU, S. (Orgs.). *Vom Geben und Nehmen*. Zur Soziologie der Reziprozität. Frankfurt am Main: Campus, 2005, p. 157-184.

CLASTRES, P. *Staatsfeinde. Studien zur politischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

DALLMANN, H.-U. Geben, Schenken, Stiften. Ein Anachronismus in modernen Gesellschaften?. In: ANDREWS, C. et al. (Orgs.). *Gegen, Schenken, Stiften. Theologische und philosophische Perspektiven*. Münster: LIT, 2005, p. 33-51.

DERRIDA, J. *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Wilhelm Fink, 1993.

DERRIDA, J. Den Tod geben. In: HAVERKAMP, A. (Org.). *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

ELWERT, G. Gabe, Reziprozität und Warentausch. Überlegungen zu einigen Ausdrücken und Begriffen. In: BERG, E. et al. (Org.). *Ethnologie im Widerstreit. Kontroversen über Macht, Geschäft, Geschlecht in fremden Kulturen*. München: Trickster, 1991, p. 159-177.

GRIMM, J. Über Schenken und Geben. In: DÖBLIN, A. *Kleine Schriften Bd. 2: Abhandlungen zur Mythologie und Sittenkunde*. Berlin: Dümmler, 1865, p. 173-210.

HABERMAS, J. *Legitimitätsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.

HABISCH, A. Sozialkapital. In: KORFF, W. et al. (Orgs.). *Handbuch der Wirtschaftsethik, Bd. 4*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1999, p. 472-509.

HAESLER, A. Anti-Utilitarismus in der Soziologie: Rück- und Ausblick auf die MAUSS-Bewegung. In: MOEBIUS, S.; PAPILLOUD, C. (Orgs.). *Gift. Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS, 2006a, p. 143-159.

HAESLER, A. Relation: Zur Einübung in einen Begriff eines künftigen kritischen Interaktionismus. In: MOEBIUS, S.; PAPILLOU, C. (Orgs.). *Gift. Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS, 2006b, p. 313-343.

HANNIG, J. Ars donandi. Zur Ökonomie des Schenkens im früheren Mittelalter. *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, v. 37, n. 12, p. 149-162, 1986.

HOFFMAN, T. J. *Verschwendung. Philosophie, Soziologie und Ökonomie des Überflusses*. Frankfurt am Main: Lang, 2009.

HONNETH, A. Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, v. 36, p. 147-164, 1984.

KÄMPF, H. Die Lust der Verschwendung. Batailles Untersuchung des Potlatsch als Beitrag zur Ethnologie. In: HETZEL, A.; WIECHENS, P. (Orgs.). *Georges Bataille*. Vorreden zur Überschreitung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, p. 211-222.

KULTURSTIFTUNG des Bundes (Org.). *Zeitspenden. Kulturelles Engagement in den neuen Bundesländern*. Halle/Saale: Mitteldeutscher Verlag, 2010.

LAROCHE, E. *Histoire de la racine NEM- en grec ancien*. Paris: Klincksieck, 1949.

LÉVI-STRAUSS, C. *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

LÉVI-STRAUSS, C. Einleitung in das Werk von Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Soziologie und Anthropologie, Band 1: Theorie der Magie / Soziale Morphologie*. Wiesbaden: VS, 2010, p. 7-41.

LICHTBLAU, K. *Das Zeitalter der Entzweiung*. Studien zur politischen Ideengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Berlin: Philo, 1999.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. 9^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1940.

LILLGE, O. *Das patristische Wort oikonomia, seine Grundlage und Geschichte bis auf Origines*. Tese de doutorado. Erlangen, 1955.

LUHMANN, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997.

MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlin: Dietz, 1953.

MAUSS, M. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

MAUSS, M. Gift-Gift. In: MOEBIUS, S.; PAPILLOU, C. (Orgs.). *Gift: Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*. Wiesbaden: VS, 2006, p. 13-17.

MEIER, C. *Entstehung des Begriffs 'Demokratie'. Vier Prolegomena zu einer historischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

MEYER, R. W. Zur Geschichte des Schenkens. *Zeitschrift für Kulturgeschichte*, v. 5, p. 18-29, 1898.

MOEBIUS, S. Die Gabe – ein neues Paradigma der Soziologie? Eine kritische Betrachtung der M.A.U.S.S.-Gruppe. *Berliner Journal für Soziologie*, v. 3, p. 355-370, 2006.

NECKEL, S. Der unmoralische Tausch. Zur Soziologie der Käuflichkeit. *Kursbuch*, n. 120, p. 9-16, 1995.

OLBERG, G. v. Gebe, gift, gabe. Überlegungen zum Bezeichnungs- und Bedeutungswandel mittelalterlicher Rechtswörter im Sinnbereich des 'Gebens, Schenkens, Tauschens etc.'. In: HAUCK, K. et al. (Org.). *Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters*. Festschrift für Ruth Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag. Berlin / New York: De Gruyter, 1986, p. 625-645.

PANTHER, S. Sozialkapital. Entwicklung und Anatomie eines interdisziplinären Konzepts. In: ÖTSCH, W.; PANTHER, S. (Org.). *Ökonomik und Sozialwissenschaft*. Ansichten eines in Bewegung geratenen Verhältnisses. Marburg: Metropolis, 2002, p. 155-176.

PITT-RIVERS, J. Das Gastrecht. In: LOYCKE, A. (Org.). *Der Gast, der bleibt*. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt am Main: Campus, 1992, p. 17-42.

POHLENZ, M. Nomos. *Philologus*, v. 97, p. 135-142, 1948.

SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine, 1972.

SCHMITT, C. Nomos – Nahme – Name. In: BEHN, S. (Org.). *Der Beständige Aufbruch*. Festschrift für Erich Przywara. Nürnberg: Glock und Lutz, 1959, p. 92-105.

SINGER, K. *Oikonomia: An Inquiry into the Beginnings of Economic Thought and Language*. *Kyklos*, v. 11, p. 29-54, 1958.

VOLZ, F. R.; KREUZER, T. Die verkannte Gabe. Anthropologische, sozialwissenschaftliche und ethische Dimensionen des Fundraisings. In: ANDREWS, C. et al. (Org.). *Geben, Schenken, Stiften*. Theologische und philosophische Perspektiven. Münster: LIT, 2005.

WAGNER-HASEL, B. *Der Stoff der Gaben*. Kultur und Politik des Schenkens und Tauschens im archaischen Griechenland. Frankfurt am Main: Campus, 2000.

WAGNER, F. *Das Bild der frühen Ökonomik*. Salzburg / München: Stifterbibliothek, 1969.

WEX, T. Ökonomik der Verschwendung. Batailles Allgemeine Ökonomie und die Wirtschaftswissenschaft. In: HETZEL, A.; WIECHENS, P. (Orgs.). *Georges Bataille*. Vorreden zur Überschreitung. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1999, p. 187-210.

WIESE, L. v. *Die Funktion des Mäzens im gesellschaftlichen Leben*. Köln: Müller, 1929.

O ENIGMA DO VALOR OU: POR ONDE COMEÇAR?¹

Vicki KIRBY²

■ **RESUMO:** O artigo inicia com a discussão do conceito marxiano de capital para então proceder a sucessivas ampliações do escopo dos problemas por ele levantados. O que está em questão é a noção mesma de uma economia política do valor. Com isso em vista, debates pós-estruturalistas, antropológicos, psicanalíticos e feministas são mobilizados para discutir o problema da natureza da linguagem, assim como da tradução entre esta última e aquilo que aparece como seu exterior. Contrapondo-se à divisão natureza/cultura e outros binarismos correspondentes – no interior dos quais um dos termos frequentemente aparece como estático, em falta, mudo ou passivo –, o artigo conclui com a proposta de uma visão alargada do que constitui as relações sociais, na qual a Vida figura como um sistema de autorreferência em que a diferença presumida entre o que é material e o que é ideológico não pode mais ser sustentada.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Economia política. Valor. Capital. Linguagem. Vida.

Quero introduzir esta questão sobre origens e fundamentos com o reconhecimento dos complexos envolvimentos que se ligam ao conceito de “capital”. Estamos, de certo modo, no domínio da ilusão, porque um engano é habilmente conseguido por meio de uma espécie de prestidigitação. O capital é produzido a partir de um campo de relações sociais que inclui divisões do trabalho, especializações e hierarquias cujos aspectos estão todos enredados com um sistema local e global de recursos, trocas e iniquidades. O que importa aqui é que o capital aparece

¹ Tradução do inglês: Max Gimenes. Revisão: Arthur Bueno

² Universidade de Nova Gales do Sul (UNSW) – Escola de Ciências Sociais – Campus Kensington. Sydney, Austrália. v.kirby@unsw.edu.au.

na forma de “alguma coisa” e, no entanto, Marx explica que “o capital não é uma coisa, mas uma relação social de produção definida, pertencente a uma formação histórica particular da sociedade, que se manifesta em uma coisa e lhe empresta um caráter social específico” (MARX *apud* BOTTOMORE et al., 1983, p. 60).³ Essas relações sociais são abrangentes, uma vez que são inerentes a modos de agir, mesmo aos ritmos cotidianos da vida doméstica, cujas repetições e compromissos se tornam modos de ser, verdade subjetiva e autoatualização. Esse “maquinário” material e cultural gera um “efeito de real”, e esses elaborados envoltórios *de algum modo* “se congelam”, como Marx descreve,⁴ na forma de uma coisa ou de dinheiro. De fato, análises teóricas mais contemporâneas sugerem que tais processos incluem e ressoam aqueles envolvidos na formação do sujeito, um outro modo de produção.⁵ Em outras palavras, intrincados processos sociais e culturais, com implicações políticas e econômicas, acabam misteriosamente transformados em alguma coisa cujo valor ou importância parecem inerentes, um atributo natural da coisa em si mesma; ou, com respeito à formação do sujeito, como um dado característico daquela pessoa particular. Analistas críticos que se empenham em explicar a aparência enganosa de uma mercadoria ou de um sujeito – isto é, de que modo alguma coisa surpreendentemente passa a existir, como se fosse do nada – são convencionalmente motivados por uma vontade de verdade que explique e exponha o que estava previamente escondido. De forma compreensível, tais revelações esperam aplacar os modos habituais em que a vida humana é desvalorizada e em que a iniquidade é justificada; com isso em vista, a meta é *desnaturalizar* o que parece dado e incontestável, a fim de realizar um futuro político diferente.

Na segunda metade do século passado, contudo, pensadores que estiveram fortemente engajados em debates no interior do marxismo começaram a questionar alguns dos termos que

³ Trecho reproduzido conforme a seguinte tradução: BOTTOMORE et al. (Orgs.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988, p. 79. (N.T.)

⁴ A discussão de Marx sobre o fetiche é útil aqui, na medida em que ele explica como os processos dinâmicos que forjam a mercadoria desaparecem, para serem substituídos apenas por um objeto cujo valor parece intrínseco, em vez de produzido. “Como valores, todas as mercadorias são somente massas definidas de tempo de trabalho congelado” (MARX, 1887, p. 29).

⁵ O ensaio de Althusser (1971) sobre a interpelação é de especial interesse aqui. Silverman (1984) e Coward e Ellis (1979) oferecem excelentes introduções para o que podemos chamar de economias políticas da formação do sujeito na linguagem e na psicanálise.

operavam como dados fundamentais no âmbito da análise materialista. Consequentemente, uma atenção crescente foi dada nesses argumentos ao quadro de referência representacional, de modo que novamente se encontrou uma economia política invisível moldando os conceitos e os valores em tais pesquisas, antes de a análise de fato sequer ter começado. Um exemplo breve disso são os modos estruturados e hierárquicos com os quais oposições binárias organizam a maneira como pensamos sobre o mundo e como nossas avaliações se apoiam em paralelismos associados e diferenças de tipo “e/ou”. O que aparece como duas “entidades” independentes de valor igual está na verdade comprometido e enredado. De fato, seu arranjo privilegia um termo em detrimento do outro, e todas essas oposições envolvem ainda linhas cruzadas: homem/mulher, mente/corpo, público/doméstico, esclarecido/ignorante, branco/preto, cultura/natureza, razão/emoção, Ocidente/resto do mundo, direita (correto)/esquerda (sinistro), causa (agência)/efeito (passividade), modo de produção/modo de reprodução, e assim por diante.⁶

Esses binarismos parecem envolver um sistema de trocas em que a natureza e seus cognatos (mulher, corpo, emoção etc.) são considerados comparativamente *des*-importantes por conta de um presumido senso de originariedade ou primariedade, equacionado à simplicidade e a uma falta de complexidade desenvolvida. Vemos isso no modo como o trabalho doméstico, a reprodução, o cuidado com crianças e mesmo os recursos naturais são vistos como dados ou disponíveis de maneira irrestrita; o valor deles é, por conseguinte, rebaixado. E não é acidental que todas essas categorias pendam para o lado encabeçado pela natureza e pelo feminino. Consequentemente, uma narrativa temporal de *distância* em relação a essa origem assegura inevitavelmente a posição do homem como *diferente* desse começo mais primitivo. O que emerge é uma lógica espacial e temporal por meio da qual a economia relacional entre os termos – que podemos entender aqui como um modo cultural de produção – é escondida, e o valor de uma palavra, um conceito, uma capacidade, um modo de ser específico *congela* como algo inerente ou essencial. Esses sistemas de valoração são também sistemas de individuação por meio dos quais é gerado um certo atomismo da identidade, e o sistema do qual essa identidade é tributária, e mediante o qual

⁶ Há uma literatura vasta sobre como esses arranjos estruturais funcionam. Para uma boa introdução, que explora seu impacto no gênero, ver Cixous (1975).

ela é produzida e sustentada, é negado. Significativamente, esses binarismos fazem mais do que separar (e, desse modo, fabricar) identidades na forma de diferenças; eles operam como uma *Gestalt* de figura-fundo, em que o negativo é tornado passivo, um suporte quase invisível servindo meramente de pano de fundo para o valor. Um exemplo claro disso é quando uma mulher é entendida como essencialmente desprovida – de um pênis, de razão ou de capacidade para a vida pública – pois seria marcada pelo cuidado e mais próxima da natureza graças a seu ser corporal.⁷ Essas são economias tautológicas, porque o que conta como emocional ou relativo ao cuidado já será gerado pelo gênero e gerador de gênero: os binarismos se referenciam de maneira cruzada e reforçam seus padrões assimétricos e encadeados de discriminação. Por essa razão, é impossível achar um ponto de partida que ainda não esteja capturado por essas redes de significação que naturalizam agendas políticas com eficácia.

Esta breve introdução é uma heurística que ao menos nos põe em movimento. Mas, em vez de desenvolver e elaborar aspectos da teoria representacional, pode ser mais proveitoso começar explicando algo sobre meu próprio itinerário intelectual, a fim de situar os tipos de questão que quero levantar nesta discussão. Para começar, parece razoável sugerir que, se focarmos na representação ou na linguagem, a questão da realidade *como tal* – a origem, a natureza em si mesma – permanece uma problemática não resolvida. Eu também gostaria de sublinhar que, o que quer que possamos querer dizer por uma economia política ou, mais genericamente, um sistema de relações, as noções de individuação e de sistema estão tão completamente enredadas que continuam em questão. O ponto aqui é que qualquer unidade deve compreender processos complexos de tradução a fim de funcionar com/em um sistema.

As complexidades de tradução e as dificuldades em reconhecer seus mistérios ocuparam meu interesse por muitos anos. Mesmo quando eu estudava antropologia como uma estudante de graduação, o problema da tradução – como tornar um outro mundo cultural legível para alguém de fora, mas, mais do que isso, como torná-lo legível de um modo que pudesse captar

⁷ Para uma discussão desse legado na filosofia ocidental, ver Lloyd (1993). Embora isto possa soar como uma espécie de caricatura, na Austrália a primeira mulher a se tornar primeira-ministra, Julia Gillard, foi alvo de calúnias misóginas implacáveis durante seu breve período no cargo. O senador Bill Heffernan, por exemplo, descreveu-a como incapaz de ser primeira-ministra porque ela era “deliberadamente estéril”, um desajustamento antinatural que havia traído a sua biologia.

sua diferença *inerente* – era uma questão que me atraía. Ela absorveu toda a minha atenção e parecia respondida de maneira precária por meus professores e pares, os quais presumiam que aprender uma língua, talvez por doze meses ou imergindo-se “no campo”, poderia superar os obstáculos iniciais bem o bastante. Infelizmente para mim, essas soluções já presumiam o que eu achava tão intrigante e politicamente difícil, a saber: o que é uma linguagem/sistema? Onde ela começa e termina, e como ela funciona? Como poderiam as diferenças ser preservadas quando traduzidas? Domesticadas? Em algo reconhecível, familiar? Como, por exemplo, poderiam constituir uma linguagem abstrações aparentemente efêmeras, tais como pequenas manchas numa página, marcas sobre a pele, correntes plosivas de ar no tímpano da orelha, movimentos de mãos, pontos de Braille, a invocação de todo um mundo em nada mais que um piscar de olhos na “síndrome de encarceramento”? Ou, pensando na habilidade de alguns indígenas australianos para “ler o campo” com exatidão científica, a tal ponto que eles podem até mesmo rastrear um homem através das rochas, eu me perguntava quão grande ou pequena uma linguagem pode ser. Haveria muitas linguagens, cada uma com seu próprio sistema de conteúdo, ou seria cada linguagem um tipo de unidade dentro de um fenômeno mais amplo, um tipo de super ou mesmo suprassistema de troca, sinônimo das conquistas comuns da espécie humana?

Seria correto dizer que eu estava intrigada pela questão da cultura em si, mas, de novo, havia enigmas que pareciam romper esse receptáculo conceitual organizado. Para explicar as especificidades do que me incomodava, preciso retornar às minhas raízes disciplinares e a uma fascinação confessa pelo exotismo, casada com a atenção inicial do feminismo pela corporalidade ou a *matéria* da diferença. Por exemplo, em rituais religiosos tais como o festival hindu de Thaipusam na Malásia, as cerimônias de suspensão em ganchos em Kerala ou os espetáculos de crucificação nas Filipinas, os participantes podem sentir muito pouco ou nenhum sangramento após esses suplícios, e a tolerância à dor é inteiramente transformada. Encantamentos, ritmos musicais e o peso histórico de palavras, crenças e comportamentos parecem reduzir a pressão do sangue e impedir o fluxo sanguíneo, envolvendo cada devoto numa performance coletiva que me fez perguntar sobre a pedra de toque contra a qual a cultura se define. Pois, com certeza, tendemos a presumir

que o corpo biológico é o material comum e universal da espécie humana, ao passo que as culturas e os arranjos sociais podem diferir e diferem radicalmente. Essa hipótese, que parece evidente, estabelece o corpo, a biologia e a natureza como o suporte impassível sobre o qual assenta a cultura/mente.

Contudo, não precisei vasculhar os “arquivos de esquisitices” da antropologia para encontrar evidências de algo que desafia o dualismo mente/corpo, cultura/natureza. Freud, por exemplo, ficou encantado intelectualmente como jovem médico pelo que chamou de “o misterioso salto da mente para o corpo” (FREUD, 1955, p. 157). Estudando com Charcot em 1895 no Hospital Salpêtrière em Paris, Freud testemunhou as excentricidades da histeria de conversão, um fenômeno que continuou a fascinar clínicos e filósofos.⁸ Para dar apenas um exemplo desse comportamento estranho, recontado pelo médico Barthélémy em *The Figurative Incarnation of the Sentence: Notes on the “Autographic” Skin*, de Georges Didi-Huberman (1987, p. 69):

um paciente é hipnotizado; o médico escreve seu próprio nome nos antebraços do paciente com um estilete de borracha e faz a seguinte sugestão: “Esta tarde, às 16h, depois de adormecer, você sangrará pelas linhas que eu desenhei em seus braços”. No horário marcado, o paciente condescende. Os caracteres aparecem em relevo brilhante sobre sua pele e gotículas de sangue emergem em diversos focos. As palavras persistem por mais de três meses.

Um outro exemplo mais recente é o transtorno de personalidade múltipla (TPM), um fenômeno que atraiu atenção depois do filme *Three Faces of Eve*,⁹ e especialmente depois do livro e filme *Sybil*. As implicações biológicas desses comportamentos não são facilmente explicadas porque os portadores do transtorno podem sentir alergias à medida que transitam para uma personalidade específica. Podem aparecer vergões e urticárias sobre a pele, arfagem asmática, ou mesmo diferentes níveis de acuidade visual que requerem óculos; e, no entanto, tais estados corporais podem desaparecer quando outra personalidade é assumida.¹⁰ Houve uma proliferação desenfreada de TPM depois que programas de TV exibiram o fenômeno, e a

⁸ Ver, por exemplo, Deutsch (1973) e Lacan (1977).

⁹ *As três máscaras de Eva*, conforme a tradução do título na versão brasileira do filme. (N.T.)

¹⁰ Para uma curta e persuasiva ilustração dessas observações, ver Goleman (1988).

situação só foi novamente controlada quando o DSM (Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) trocou a descrição de TPM para transtorno dissociativo. É interessante e até surpreendente que, onde o rótulo TPM ainda é utilizado, como observamos na Holanda, a doença continue afetando no mesmo nível.

Esse estranho domínio do psicossomático, onde ideação e biologia se manifestam como uma e a mesma coisa, é também evidente nos efeitos placebo e nocebo, em que os resultados das respostas dos pacientes nos efeitos para sua saúde são mensuráveis e significativos – tanto para melhor quanto para pior – dependendo de qual tratamento de “nada” eles recebem. Em outras palavras, e curiosamente, há um diferencial no nada que soma alguma coisa! Freud via a histeria de conversão e seus distúrbios como uma doença da representação, mas a questão em que nos encontramos é: como isso é possível? Todos esses exemplos reconhecem o *envolvimento* mente/corpo, contudo o enigma de como isso ocorre é efetivamente posto de lado, em vez de enfrentado, se recuperamos o dualismo cartesiano somente acrescentando a diferença. Em outras palavras, se nos apressamos em explicar fenômenos psicossomáticos como exemplos de “mente sobre a matéria”, mantemos a oposição binária atribuindo agência para a cultura/mente. Essa prestidigitação conceitual nos permite manter a “ordem natural das coisas”, nomeadamente: que o registro das relações sociais e políticas no corpo é inscrito pelas relações culturais e sociais. Mas podemos continuar equacionando a economia do valor/significado e do político com o social e o cultural quando a própria biologia do corpo a desempenha e abrange?

Vale a pena olhar mais detidamente para essa suposição automática de que a cultura escreve nos corpos, porque ela efetivamente reitera e afirma uma clara divisão entre natureza e cultura, corpo e mente, materialidade e ideação. E, embora ela também suponha que essas “entidades” aparentemente separadas possam se comunicar, o local de decisão da agência (aqui, “escrita”) é restrito a um único lado. Esse fluxo unilateral de agência (como algo sempre cultural) leva-me de volta ao enigma da tradução. Qual linguagem esses sistemas usam quando suas diferenças são estranhas umas às outras? Se assumimos que cultura é sinônimo de linguagem e tecnologia – de fato, ouvimos com frequência que essa é a capacidade definidora que explica

a excepcionalidade humana –, então como esse corpo passivo, “anterior à cultura”, biológico, “mera carne”, recebe e entende a complexidade da mensagem enviada? É esse corpo biológico realmente um vasilhame passivo, uma página em branco para se escrever em cima, uma entidade anterior à cultura? Os esforços de todos nós para *desnaturalizar* modos de pensar e modos de ser certamente supõe que naturalizar alguma coisa é aceitar que ela possui uma essência ontológica que é, de algum modo, prescrita e fixa ou, se não fixa, então sujeita a diferentes modos de transformação que são completamente estranhos ao que queremos dizer quando falamos em “cultura”, “o social”, “o político”.

Que fazer de tais questões? Podemos nos satisfazer com o mantra de que tudo é uma “construção cultural ou social”? Ou, por outro lado, é a biologia, em essência, indiferente à interpretação cultural? Porque, afinal, a cognição é com certeza neurológica, elétrica, hormonal, visceral.¹¹ Novos materialismos muito frequentemente evitam as pretensões exageradas do linguismo, ou o que podemos supor que é peculiar à complexidade cultural. E aqui podemos pensar no “não há nada fora do texto”, de Derrida (1988, p. 144), como um caso desse tipo. Mas, ao que me parece, muitas das respostas para esses excessos, tais como a volta ao fundamental, o retorno ao corpo afetivo anterior a sua mercantilização cultural, o ímpeto de abraçar a física ou as verdades sobre o sistema ecológico porque hermetismos representacionais nos levaram a um beco sem saída, ou o diagnóstico corrente do antropocentrismo como desvio ou miopia, podem sinalizar um julgamento precipitado que ignora questões difíceis sobre o que implica ser humano, ou o que queremos dizer por linguagem ou, mais genericamente, por sistematicidade relacional. O que segue é um exemplo do que vejo como um problema, a saber: o simples corte entre natureza e cultura que sustenta todos esses diagnósticos. Estranhamente, isso é especialmente vivo naqueles argumentos que nos pedem que retornemos à natureza, assim como é intrínseco ao construcionismo cultural.

Para nos conduzir a essa cena de categorias confusas e ambíguas, onde a diferença entre matéria e ideação aparece

¹¹ Para uma discussão recente de como a cognição também acontece nas vísceras e não é simplesmente centrada no cérebro, ver Wilson (2015). Referências também abundam em jornais científicos populares como *New Scientist*, p. ex. Young (2012).

como absolutamente nada, recontarei parte de uma conversa com Judith Butler. Estava tentando extrair o máximo dela, e minha questão se relacionava diretamente ao fracasso das humanidades em dizer por que a ciência, afinal de contas, funciona. Na época, eu estava pensando sobre as habilidades criptográficas da bactéria, como a de decifrar a química dos dados do antibiótico e reinventar-se de acordo com eles, uma habilidade que agora insta campanhas públicas contra o abuso de antibióticos. Quando habilidades criptográficas são exibidas por intelectuais como Alan Turing, do famoso código Enigma, Steve Wozniak, cofundador da Apple, ou o infame hacker do “chapéu preto” dos anos 1990, Kevin Mitnick, interpretamos essa capacidade de pensamento abstrato como uma instância exemplar do raciocínio inteligente, do raciocínio humano. Embora seja improvável que descrevamos o número crescente de superbactérias nos termos desses mesmos talentos especiais, ainda assim poderia ser sugerido que esses microrganismos unicelulares sem núcleo (ou “cabeça”) têm ultimamente superado em esperteza seus interlocutores humanos.

Vamos aceitar por ora, nesta conversa sobre decodificação, a imagem do agonismo competitivo entre duas formas de vida muito diferentes. É importante perguntar por que a proficiência matemática e o uso de algoritmos, uma forma de criptografia representacional, são circunscritos como uma conquista definitivamente *humana*. O exemplo também realça o modo como as preocupações epistemológicas, ou modos de conhecimento, são isoladas daquelas ontológicas, ou modos de ser. Por que, e como, essa divisão é defendida e justificada?

Com essas preocupações em mente, fiz a Judith Butler a seguinte pergunta: “Há uma séria sugestão de que ‘a vida em si mesma’ é criptografia criativa. O seu entendimento da linguagem e do discurso se estende aos trabalhos de códigos biológicos e sua aparente inteligência?” (KIRBY, 2011, p. 73). Sem surpresa, a resposta de Butler foi de repreensão, pois ela defende uma noção de que todas as representações, idealizações e racionalizações são *necessariamente* criadas por leitores/escritores humanos. Ela defende também a premissa de que “o humano” reivindica seu valor ontológico por meio de seu distanciamento de suas origens naturais. Estamos debatendo uma economia política que Butler acredita estar fechada contra seu outro, um sistema cuja identidade é sinônimo do esforço humano em captar um mundo

“lá fora” através de signos culturais; um esforço que será sempre um projeto fracassado:

[...] Estou segura de que a criptografia pode ser usada como uma metáfora ou modelo para entender processos biológicos, especialmente a reprodução de células, mas faremos depois o movimento de converter o que é útil como modelo explicativo em uma ontologia da biologia em si mesma? Isso me preocupa, especialmente quando são modelos mecânicos que têm pretensões discursivas em relação à vida biológica. O que da vida excede o modelo? Quando é que o discurso reivindica se tornar a vida mesma que ele pretende explicar? Não estou segura de que é possível dizer que a “vida em si mesma” é uma criptografia criativa, a menos que cometamos o erro de pensar que o modelo é a ontologia da vida. De fato, devíamos pensar primeiro sobre a relação de cada definição da vida com a vida em si mesma, e se isso deve, em virtude de sua própria tarefa, falhar (BUTLER *apud* KIRBY, 2011, p. 73-74).

Modelos se movimentam, mudam e confundem-se uns com os outros, e isso pela razão de que tendemos a assumir, com Butler, que a natureza – o feminino por excelência, parece – não poderia, não iria autorizar os caprichos de tais “erros”, tais vagarias.¹² Como poderia a Vida ser errante, curiosa, autoexploratória, autorreflexiva, experimental? Com certeza estou cometendo um antropomorfismo só em dizer isso! Parece que a Natureza é tornada sinônimo de *uma* verdade estática, duradoura e incontroversa – uma prescrição? um determinismo? –, ao passo que o jogo da curiosidade, da intenção, da ideação e seus fracassos cognitivos vem definir e explicar a excepcionalidade que constitui a subjetividade humana. Estamos meramente projetando nossos próprios talentos especiais sobre um objeto ao qual eles devem, por definição, faltar? Esse é um conhecido modelo de poder que estabelece “um antes”, uma existência edênica que precede a sua corrupção pela chegada do humano. Em resumo, a natureza não pode transformar-se, pelo menos não intencionalmente. Ela não é letrada nem sabe contar. Ela não tem agência. Ela é a essência mesma do feminino, do primitivo, pois marcada por uma deficiência intrínseca. Posto de modo simples,

¹² O significado contemporâneo da palavra “erro” é o de equívoco, no entanto ele se transformou ao longo do tempo a partir do latim *errare* – vagar.

a economia política do valor não pode comportar essa tradução estranha.

Se assumimos que a humanidade é, de fato, profundamente *antinatural*, vamos justificar isso, como Butler nos encoraja a fazer, com base na crença de que a tecnologia abstrata dos sistemas representacionais, a capacidade cognitiva e a criatividade analítica assinalam uma evidente quebra com o mundo material do corpo e, por conseguinte, com o corpo material da própria animalidade humana. Dada a recuperação inadvertida do dualismo cartesiano nesse modo de pensar, um dualismo cujas manifestações sutis e repressões políticas o feminismo, e de fato a própria Butler, tem se esforçado para desvelar, talvez não seja surpreendente que meu contra-argumento a tal modo de pensar tenha sido extraído de dentro de sua própria lógica.

Como posso argumentar contra Butler usando uma lógica que é crucial ao seu argumento? Mais importante, minha tática sugere que não estou simplesmente contra ela, mas pretendo alargar seus termos de referência para formas mais acomodatócias, abrindo-os a implicações mais abrangentes – nada menos que uma economia política – que estão escondidas em seu discurso. Talvez seja apropriado neste ponto retornar ao aforismo de Jacques Derrida (1988, p. 144), “não existe nada fora do texto”, fora da “linguagem em sentido geral”, porque de modo superficial podemos assumir que a grande afirmação de Derrida (que parece também ridiculamente circunscrita) suporta a equação da política com a cultura e a subjetividade, ou um hermetismo autorreferencial. Essa é a leitura popular da desconstrução, uma leitura que, me parece, vai contra suas implicações mais provocativas.

Devemos nos lembrar de que Derrida consistentemente ralhou contra o linguismo, como ele é comumente concebido:

O conceito de texto ou de contexto que me guia comporta e não exclui o mundo, a realidade, a história [...] O texto não é o livro, não está confinado a um volume, confinado ele próprio a uma biblioteca. Ele não suspende a referência [...] *Différance* é uma referência e vice-versa (DERRIDA, 1988, p. 137).

Pode também nos surpreender que Derrida, em seu início de carreira, tenha sido tributário do filósofo da biologia George Canguilhem e dado uma série de seminários sobre seu mentor, como também sobre o geneticista François Jacob, em *La Vie La*

Mort (1975). Nesses seminários, ele argumenta que não está convencido de que há uma quebra radical, uma clara separação, entre o funcionamento operacional do gene e o que podemos chamar de relações culturais e institucionais de instrução, aprendizado e transformação. Poderíamos assumir que o argumento de Derrida é uma forma de construcionismo cultural, e seu corretivo mostraria como Jacob, o cientista, foi pego inadvertidamente em uma corrente refratada de representações culturais que ele erroneamente assumiu que fosse externa e diferente – a sistemática operacional da própria natureza. Em outras palavras, poderíamos interpretar isso no sentido de que a cultura inventa a natureza à sua imagem e o que percebemos como natureza é realmente cultura. De maneira correspondente, a natureza é representada como ausente por definição, irrepresentável, não presente! Contudo, Derrida nos oferece uma compreensão completamente diferente da sistematicidade, uma economia política na qual o valor é trazido à tona – *como se* atomizado, *como se* autodefinido. Insatisfeito com o hermetismo da oposição natureza/cultura, não humano/humano, Derrida propôs um desafio que coloca a Vida como escritora/leitora, produtora, sujeito/objeto ao mesmo tempo:

[...] o que nós, homens, reivindicamos aceitar na cultura como modelo, quer dizer, textos discursivos ou de cálculo e tudo isso que acreditamos entender de modo familiar sob o nome de texto, o que nós aspiramos então a aceitar como modelo, comparação, analogia com vistas ao entendimento da entidade viva básica, isso é em si mesmo um produto complexo da vida e dos vivos e o modelo reivindicado não é exterior nem ao sujeito cognoscente nem ao objeto conhecido. [...] O texto não é um terceiro termo na relação entre o biólogo e os vivos, ele é a estrutura mesma dos vivos enquanto estrutura compartilhada pelo biólogo – como ser vivo – e pela ciência como um produto da vida e dos próprios vivos (DERRIDA, 1975, seminário 4, p. 5).

É essa provocação, na qual a representação, ou a epistemologia, não aparece como o outro da ontologia, ou em que modelos são modos *materializados* de investigação, que é muito mal acolhida pelos conhecimentos convencionais. Relembremos a bactéria, que, ao quebrar seu próprio código, ilustra como a epistemologia é ontologizante, ou como a biologia entende e produz o peso (valor)

cultural e político do significado que é depois desempenhado na histeria de conversão. O que temos aqui é um sistema de autorreferência no qual a diferença presumida entre o que é material e o que é ideológico não pode mais ser sustentada. A biologia não é simplesmente algo sobre o que se escreve: ela gera, interpreta, desempenha e reescreve a si mesma ativamente. Nossa origem, nosso ponto de partida, nosso senso de por onde começar é estranhamente onipresente nessa leitura em que cada “momento” é um começo válido com/em uma ecologia profunda da qual nada é excluído. Se levamos em conta tal sugestão, então nossos termos de referência não são mais “dados” no sentido de mercadorias fixas com um valor particular de troca, por serem já instanciações dos intrincamentos do próprio sistema, uma economia política por meio da qual o valor, o uso, o significado, são manifestados de modo variado. Estranhamente, nessa análise, a diferença entre o que é dado e o que é social não constitui diferença alguma. A desnaturalização da natureza não é algo que revela os funcionamentos da cultura e do social como opostos à natureza; tais contrários se tornam mais complicados se não há nada externo à natureza e suas economias de tradução. Aqui, a origem, o supostamente feminizado, primitivo, passivo e irracional está sempre no processo de reconfiguração de si mesmo. De fato, a natureza complexa dessa interioridade radical torna a fabricação de todas as individuações, todas as interioridades, algo completamente sistêmico.

Finalmente, quero desenvolver outra implicação dessa afirmação à medida que vou conduzindo esta meditação a um final. Talvez tenhamos retornado à evocação de Marx sobre o mistério do fetiche da mercadoria e as trocas escondidas que animam seu valor aparentemente intrínseco com a maravilha da virada de mesa do espiritualismo (MARX, 1887, p. 47). Mas, nessa visão alargada e intrincada do que constitui as relações sociais, é agora a Vida que individualiza a si mesma como objeto-fetiche; Vida cuja sociabilidade natural e cuja elasticidade ecológica aparecem como entidades atomizadas e isoladas, como esta e também aquela identidade – aparentemente identificável, local, separada, circunscrita. Nesta análise, não começamos com um conto moral sobre a pureza desfeita, uma existência pré-lapsariana, seja a natureza e sua pretendida harmonia, o bom selvagem, a mãe que cuida e ama, todos esperando para serem corrompidos por uma força ainda por vir. A identificabilidade envolve a tudo, ela é uma

capitalização de certo tipo. E mesmo essa descrição ainda não nos leva até a intimidade dessa tradução que testa o próprio significado de termos como troca, mediação, re-presentação, valor e capital. Pois não estamos desagregando um agregado de coisas visíveis e invisíveis – sejam palavras, bactérias, animais, seres humanos, biomas, comportamentos, crenças, tecnologias... É como se cada entidade extraísse a sua vida de fora de si mesma, como se cada entidade fosse de *algum modo* tributária de sua ecologia contextual.

Pode ser proveitoso retornar brevemente ao linguista Ferdinand de Saussure, uma figura que aparece como “o antes” de Derrida, assim como Marx. A despeito de sua atenção às divisões estruturais – significantes, significados, diferentes eixos de orientação, todos os quais assumem bifurcações e entidades individuais –, o objetivo do linguista era descobrir o “objeto próprio da linguística” e como o valor funciona. E no entanto, seu projeto foi largamente minado quando ele admitiu que talvez a linguística fosse uma parte de um sistema maior de diferenciação relacional que ele chamou de “semiologia” (SAUSSURE, 1974, p. 16). Em outras palavras, cada vez que ele tentava isolar uma identidade ele descobria um sistema de relações enredadas já em funcionamento com/dentro dela. Como, então, isolar e circunscrever uma “unidade”, mesmo quando se trata da linguagem? A observação mais perturbadora e inovadora de Saussure, ignorada em geral pelos comentadores, foi a de que uma entidade de qualquer tipo é *consustancial* ao sistema que informa o seu valor. Mas o que isso sugere? O que é uma entidade, uma identidade, se ela é o seu contexto? Ou, dito de outro modo, o que é um contexto se ele se manifesta internamente, um enigma que observamos quando a cultura se manifesta como um sintoma biológico e vice-versa? O que acontece quando o interno é o externo?

De acordo com esse modo de pensar, uma entidade não pode preexistir ao sistema que lhe dá vida, *o sistema que ela é*, porque a “entidade” é um momento específico *desse* sistema. Mais importante aqui, isso significa que a entidade não está simplesmente *em* um campo ou sistema. A linguística saussureana não pode ser separada da realidade material, como testemunha a confusão do próprio Saussure entre significante e significado, signo e referente, linguagem (ideação) e realidade (matéria). Mas, de novo, isso é apenas uma mistura hermenêutica, ideológica, que

meramente *aparece* como realidade material? De modo interessante, Saussure também argumentou que o objeto da linguística era mutável, dado que perspectivo. A despeito do progressivismo narrativo na análise cultural e crítica que diagnostica erros e os substitui com corretivos, há muito no argumento de Saussure que antecipa o de Derrida, borrando mesmo a diferença e a distância entre esses dois pensadores.

Voltando-se para o lado oposto do registro das questões de linguagem e de ideação – para a *physis*, a matéria, a “coisa” supostamente indiferente à interpretação –, encontramos Karen Barad, física de partículas e intérprete de Niels Bohr, lembrando-nos de que uma perspectiva observacional é ontologizante.¹³ Por exemplo, ela argumenta que os aparatos de mensuração, o cientista que investiga e o objeto sob investigação são todos relacionalmente *intra-ativos*.¹⁴ Notavelmente, isso não significa que há três diferentes entidades relacionadas umas às outras. Intra-ação ou enredamento – e eu poderia glosar esta palavra como a *différance* de Derrida – sugere que a ontologia mesma das “entidades” emerge *por meio da* e *como* relacionalidade: as entidades não preexistem ao seu enredamento. Por mais estranho que possa parecer, isso também implica que a intenção “original” de realizar o experimento não é uma capacidade que pode simplesmente ser atribuída a um investigador humano, como a lógica da causalidade (origem, autor) assume. Com uma compreensível consternação, podemos nos perguntar que modo de produção de capital é este, porque a resposta de Barad implica que, se ele é “um”, ele envolve a tudo:

Eu argumento que uma ontologia bohriana consistente toma os fenômenos como o referente para a “realidade”. A realidade é composta não de coisas-em-si, ou de coisas-por-trás-dos-fenômenos, mas de coisas-no-fenômeno. Porque os fenômenos constituem um todo não dualista, não faz sentido falar sobre coisas existentes de modo independente, como de algum modo escondidas ou como as causas dos fenômenos (BARAD, 2007, p. 205).

¹³ Barad explica por que a noção de incerteza de Werner Heisenberg não deveria ser confundida com a complementaridade de Bohr, um esclarecimento que é pertinente para esta parte do argumento: “O ponto de Bohr é completamente contraintuitivo e não familiar. Em essência, Bohr está argumentando sobre a natureza da realidade, e não meramente do nosso conhecimento sobre ela” (BARAD, 2007, p. 19).

¹⁴ “Intra-ação” é um neologismo inventado por Barad (2007) para complicar o significado de “interação” como uma relação entre duas coisas diferentes.

Podemos ao menos considerar a sugestão de que talvez a natureza, *em sua essência mesma*, a base de nossos argumentos e de nosso ser, nunca é estática, em falta, muda ou passiva, porque nosso “ser-natureza” sugere que a Vida é essa cacofonia de argumento e convers(aç)ão, essa economia política que continuamente se revaloriza a si mesma.

KIRBY, V. The riddle of value, or, where to begin? *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 83-99, jan./jun. 2017.

■ **ABSTRACT:** *The article starts with a discussion of the Marxian concept of capital and progressively expands the scope of the problems raised by it. What is at issue is the very notion of a political economy of value. With this in view, post-structuralist, anthropological, psychoanalytic and feminist debates are addressed in order to discuss the nature of language as well as of the latter's translation into what appears as its outside. Opposing the nature/culture divide and other corresponding binaries – within which one of the terms often appears as static, lacking, dumb or passive –, the article concludes by proposing an enlarged view of what constitutes social relations, in which Life figures as a system of self-reference wherein the presumed difference between what is material and what is ideological can no longer be sustained.*

■ **KEYWORDS:** *Political economy. Value. Capital. Language. Life.*

Referências

ALTHUSSER, L. Ideology and Ideological State Apparatuses. In: _____. *Lenin and philosophy and other essays*. Nova York: Monthly Review Press, 1971, p. 85-126.

BARAD, K. *Meeting the Universe Halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press, 2007.

BOTTOMORE, T.; HARRIS, L.; KIERNAN, V. G.; MILLIBAND, R. (Orgs.). *A dictionary of marxist thought*. Oxford: Blackwell, 1983.

CIXOUS, H. The Laugh of the Medusa. *Signs*, v. 1, n. 4, p. 875-893, 1975.

COWARD, R.; ELLIS, J. *Language and Materialism: developments in semiology and the theory of the subject*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979.

DERRIDA, J. *La Vie La Mort*. Jacques Derrida Papers, MS-CO1, Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries. Trad. Antonia Pont (cópia privada). Irvine, 1975.

DERRIDA, J. *Limited Inc*. Evanston: Northwestern University Press, 1988.

DEUTSCH, F. (Org.). *On the mysterious leap from the mind to the body*. Nova York: International University Press, 1973.

DIDI-HUBERMAN, G. The figurative incarnation of the sentence: notes on the 'autographic' skin. *Journal*, v. 47, n. 5, p. 66-70, 1987.

GOLEMAN, D. Probing the enigma of multiple personality. *The New York Times*, 28/06/1988.

FREUD, S. Notes upon a Case of Obsessional Neurosis. In: STRACHEY, J. (Org.). *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud, vol. 10*. London: Hogarth Press, 1955, p. 153-249.

KIRBY, V. *Quantum Anthropologies: life at large*. Durham: Duke University Press, 2011.

LACAN, J. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience. In: *Écrits: a Selection*. Nova York: Norton, 1977, p. 1-7.

LLOYD, G. *The man of reason: 'male' and 'female' in western philosophy*. Londres: Routledge, 1993.

MARX, K. *Capital: a critique of political economy, v. 1*, 1887. Edição on-line disponível em: <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1867-c1/>. Acesso em: 03/11/15.

SAUSSURE, F. *Course in general linguistics*. Londres: Fontana/Collins, 1974.

SILVERMAN, K. *The subject of semiotics*. Nova York/Oxford: Oxford University Press, 1984.

WILSON, E. *Gut feminism*. Durham: Duke University Press, 2015.

YOUNG, E. Gut instincts: The secrets of your second brain. *New Scientist*, 12/12/2012.

REFLEXÕES SOBRE A IDEOLOGIA: AS LIÇÕES DE PIERRE BOURDIEU E LUC BOLTANSKI¹

Simon SUSEN²

■ **RESUMO:** O propósito principal deste artigo é demonstrar a relevância duradoura do conceito de ideologia para a análise sociológica contemporânea. Com isso em vista, o artigo recorre aos argumentos centrais apresentados por Pierre Bourdieu e Luc Boltanski em “La production de l'idéologie dominante” [*A produção da ideologia dominante*]. As importantes contribuições teóricas dessa investigação têm sido, no entanto, amplamente ignoradas pelos sociólogos contemporâneos, mesmo por aqueles que se especializaram no estudo crítico da ideologia. Este artigo pretende preencher essa lacuna na literatura ao mostrar que lições úteis podem ser aprendidas a partir da investigação crítica de Bourdieu e Boltanski, a qual fornece insights cruciais acerca das características e funções principais das ideologias, incluindo as maneiras pelas quais elas se desenvolvem e operam nas sociedades capitalistas avançadas. O artigo é dividido em duas partes principais: a primeira parte examina vários aspectos universais da ideologia; a segunda parte procura lançar luz sobre diversos aspectos particulares da ideologia dominante. O artigo conclui argumentando que a tese do “fim da ideologia”, apesar de levantar questões sociológicas valiosas, é em última instância insustentável.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Boltanski. Bourdieu. Crítica. Ideologia dominante. Ideologia. Crítica da ideologia. Teoria social.

Introdução

O propósito principal deste artigo é demonstrar a relevância duradoura do conceito de ideologia para a análise sociológica

¹ Tradução: Fernando Bee e Raphael Concli. Revisão: Arthur Bueno.

² Professor de Sociologia da City University of London, Reino Unido. E-mail: Simon.Susen@city.ac.uk.

contemporânea, apoiando-se em argumentos centrais apresentados por Pierre Bourdieu e Luc Boltanski em “La production de l’idéologie dominante” [*A produção da ideologia dominante*], publicado originalmente em *Actes de la recherche en sciences sociales* em 1976.³ Fato sintomático de sua importância contínua e de seu escopo explicativo de longo alcance é a reavaliação deste texto seminal, mais de três décadas depois, na forma de livro, intitulado *La production de l’idéologie dominante* (2008; daqui em diante: *PID*).⁴ As contribuições teóricas importantes feitas em *PID*, entretanto, têm sido amplamente ignoradas pelos sociólogos contemporâneos, mesmo por aqueles especializados no estudo crítico da ideologia. A investigação a seguir pretende preencher essa lacuna na literatura mostrando que *PID* fornece insights cruciais sobre as características e funções principais das ideologias, incluindo as maneiras pelas quais elas se desenvolvem e operam nas sociedades capitalistas avançadas. O artigo é dividido em duas partes principais. A primeira parte examina vários *aspectos universais da ideologia*. A segunda parte procura lançar luz sobre diversos *aspectos particulares da ideologia dominante*. O artigo encerra argumentando que a *tese do “fim da ideologia”*, apesar de levantar questões sociológicas valiosas, é em última instância insustentável.

Ideologia

Ideologia e prática

A produção da ideologia não pode ser dissociada da produção de *práticas sociais*. Na verdade, a produção da ideologia não está somente enraizada em práticas sociais, mas ela mesma constitui uma prática social. Sem sua relevância tangível para as múltiplas maneiras pelas quais os atores humanos estabelecem relações simbolicamente mediadas com o mundo, a ideologia não teria a centralidade sócio-ontológica que adquiriu na regulação

³ Todos os trechos dessa obra foram traduzidos do francês para o inglês pelo autor do artigo. As traduções para o português foram feitas a partir desta última versão. (N.E.)

⁴ Dado o caráter oportuno desse assunto, essa nova edição foi acompanhada de um comentário detalhado, escrito por Luc Boltanski e intitulado *Rendre la réalité inacceptable. À propos de ‘La production de l’idéologie dominante’* [*Tornar a realidade inaceitável. A propósito de “A produção da ideologia dominante”*]; ver BOLTANSKI, 2008. Discuti em outro lugar os pontos de convergência e de divergência significativos entre Bourdieu e Boltanski; ver, por exemplo: SUSEN, 2007, p. 223-4, 227 n. 25, 228 n. 50, 229 n. 51, 229 n. 52, 271 n. 24; 2011a, esp. p. 450-8; 2012b; 2014a [2012]; 2014b. Sobre o impacto de longo alcance dos escritos de Boltanski nas ciências sociais contemporâneas, ver Susen e Turner (2014).

normativa das formas de vida civilizacionais. Dada a sua importância praxeológica no que diz respeito ao desenvolvimento da existência social, um discurso ideológico “é somente de modo secundário considerado a expressão da convicção” (BOURDIEU e BOLTANSKI, 2008 [1976], p. 11) daqueles que o sustentam, sendo que “sua função primária é a de *orientar uma ação*” (ibid.; ênfase adicionada) ou *um conjunto de ações*. A preponderância das dimensões práticas da ideologia, em lugar das teóricas, em situações reais de vida anda de mãos dadas com a predominância sócio-ontológica do conhecimento intuitivo e tomado como certo, em lugar do conhecimento reflexivo e discursivo, na construção da vida cotidiana. Na medida em que a ideologia permeia as práticas cotidianas das pessoas, ela se converte em uma força material capaz de estruturar as ações e interações incorporadas.

Ideologia e coesão

As ideologias, na medida em que são produzidas e reproduzidas por grupos sociais específicos, possuem uma grande função vinculativa e integrativa, a qual depende de sua capacidade de criar um senso de *coesão* sustentado coletivamente. Quadros ideológicos compartilhados tornam possível “*manter a coesão daqueles que os performam*, reforçando, por meio da reafirmação ritual, a crença do grupo na necessidade e na legitimidade de sua ação” (ibid., p. 11; ênfase adicionada). Os discursos ideológicos fornecem pontos de referência simbólicos que assumem o papel de marcadores culturais de identidade, os quais tanto conduzem a como são determinados por processos sociais de formação de grupos. No caso de discursos *hegemônicos*, sua “função primária é expressar e produzir a integração lógica e moral da classe dominante” (ibid., p. 9); no caso de discursos *contra-hegemônicos*, seu principal papel é transmitir e garantir a integração social e normativa dos grupos dominados, que, a longo prazo, têm interesse em superar sua posição, já que ela é sustentada por mecanismos de inferiorização – impostos de modo exógeno e reproduzidos de modo endógeno. Um discurso ideológico eficiente compreende um conjunto de valores, princípios e pressupostos a partir dos quais seus aderentes são capazes de desenvolver um senso de solidariedade – ainda que, na maioria dos casos, sem uma base completamente homogênea, redutível à força de vontade de um

ator coletivo definido monoliticamente. A presença de esquemas de percepção, apreciação e ação ideologicamente mediados é uma pré-condição para a emergência de processos viáveis de integração social fundados em experiências coletivamente compartilhadas de coesão real ou imaginada.

Ideologia e diversidade

A heterogeneidade relativa das sociedades diferenciadas em campos se manifesta na *diversidade* das ideologias que moldam suas histórias. Longe de refletir “a coerência perfeita e inteiramente planejada de um ‘aparelho ideológico de Estado’” (ibid., p. 10), ou de um mundo da vida imaculado caracterizado pela homogeneidade social e pela consistência comportamental, conjuntos de valores e princípios discursivamente mediados são não somente maleáveis e revisáveis, mas também carregados de tensões e, em alguma medida, contraditórios. Na verdade, a viabilidade a longo prazo de uma ideologia dada é inconcebível sem um grau significativo de elasticidade e adaptabilidade, já que ela “deve sua *eficácia simbólica* (de desconhecimento) ao fato de que ela não exclui nem *divergências*, nem *discordâncias*” (ibid., p. 10; ênfase adicionada) em suas tentativas de afirmar sua validade epistêmica e sua legitimidade social.

Os efeitos combinados da orquestração espontânea e da composição metódica implicam que as opiniões políticas podem variar infinitamente de uma fração para outra, e mesmo de um indivíduo para outro [...] (ibid., p. 10).

Para o desenvolvimento simbolicamente mediado da sociedade, a competição *entre* ideologias diferentes é tão importante quanto as lutas discursivas que têm lugar *no interior* das zonas de construção intersubjetivas dessas ideologias. De fato, “o ponto de honra liberal depende dessa *diversidade no interior da unidade*” (ibid., p. 10; ênfase adicionada), sem a qual não haveria uma história diversificada da civilização. A interação frutífera entre *espontaneidade e improvisação*, de um lado, e *rigidez e regulação*, de outro, é essencial para a possibilidade de fertilização cruzada das ideologias rivais, assim como de correntes intelectuais concorrentes dentro dos horizontes discursivos dos quais elas emergem. Mesmo a sociedade mais

homogênea não pode eliminar a influência, e muito menos a existência, da diversidade específica aos grupos.

Ideologia e posicionalidade

Toda ideologia é impregnada com o poder estruturante da *posicionalidade* social. Os esforços persistentes feitos por atores dominantes individuais ou coletivos para desviar a atenção de sua situacionalidade definida relacionalmente só reforça a significação existencial das posições organizadas assimetricamente que tais atores ocupam no espaço social. Lugares ostensivamente “*neutros*”⁵ são “*laboratórios ideológicos* nos quais, com base em um trabalho coletivo, a *filosofia social dominante* é gerada” (ibid., p. 17; ênfase adicionada) por diferentes frações da classe dominante. As ideologias dominantes são produzidas por e para aqueles em posições dominantes. As ideologias que visam desafiar conjuntos de valores e princípios hegemônicos, ao contrário, tendem a ser produzidas por e para aqueles nas posições de dominados, ou seja, por e para aqueles cujas práticas são severamente restringidas por variáveis da interação relativamente – ou quase completamente – desempoderadas ou desempoderantes.

Ideologia e intersubjetividade

As ideologias emergem da experiência de *intersubjetividade* dos seus defensores, não importa quão abstratas ou aparentemente deslocadas das restrições estruturais da realidade elas sejam. Longe de ser redutível a um mecanismo monológico, a produção de quadros de referência ideológicos emana de um processo *dialógico*, no qual o engajamento comunicativo com perspectivas divergentes é vital *para a formação da opinião e da vontade* de diferentes membros e frações de um grupo social ou de uma classe particular. De fato, “uma das funções dos lugares neutros é a de favorecer o que é comumente chamado ‘*troca de pontos de vista*’, isto é, a informação recíproca sobre a visão que os agentes desenvolvem em relação ao futuro” (ibid., p. 98; ênfase adicionada) ao se engajarem na construção de relações significativas baseadas na experiência cotidiana da intersubjetividade discursivamente mediada.

⁵ Sobre o conceito de “lugar neutro”, ver esp. p. 9, 17, 98, 113, 116-20, 122, 133, 135.

Ideologia e diferencialidade

Não há ideologia sem a fabricação de *diferencialidade* conceitual (cf. *ibid.*, p. 10). Pois toda ideologia contém um conjunto relativamente sistemático de valores, princípios e pressuposições interconectadas e fundadas em *categorizações* carregadas de valores. Para ser exato, as diferenciações ideologicamente mediadas se manifestam na construção relativamente arbitrária de classificações, oposições e hierarquias (cf. *ibid.*, p. 57). (a) Por meio da construção de *classificações*, é possível fazer distinções que são centrais para dividir o mundo em grupos e tipos caracterizados por *traços, particularidades e idiossincrasias*. (b) Por meio da construção de *oposições*, é possível segregar o mundo em termos de *conflitos, contradições e antagonismos*. (c) Por meio da construção de *hierarquias*, é possível mapear o mundo em termos de ordens verticais baseadas em *tomadas de posição, gradações e ranqueamentos*.

Ideologia e parcialidade

A emergência da ideologia é impensável sem a força perspectiva da *parcialidade*, a qual – paradoxalmente – é frequentemente ocultada pela ilusão de imparcialidade:

O efeito de *objetividade* produzido pelo *lugar neutro* resulta, fundamentalmente, da *estrutura eclética* do grupo ao qual corresponde: como um *lugar de encontro* – no qual as pessoas se reúnem, *removidas* de frações diferentes, na medida em que elas mesmas constituem lugares de encontro, por meio da *multiplicidade de posições* que ocupam no interior da classe dominante –, o *lugar neutro* impõe – por meio de sua própria lógica – o respeito a *regras formais* que são comumente identificadas com a '*neutralidade*' e a '*objetividade*' [...] (*ibid.*, p. 116; ênfase adicionada).

A crença na neutralidade – sustentada não somente por afirmações com pretensão à objetividade e à universabilidade, mas também pela referência a imperativos aparentemente generalizáveis de racionalidade procedural – não pode acabar com a parcialidade inelutável que permeia a produção da ideologia.

Ideologia e normatividade

Por definição, toda ideologia é *normativa*. Mesmo se os defensores de uma ideologia dominante particular buscam defender um discurso sobre um assunto específico – “econômico”, “legal”, ou “tecnocrático”, por exemplo – baseado na força sem força da objetividade epistemicamente fundamentada, suas pretensões de validade são impregnadas com pressuposições e vieses indispensáveis para a construção social da realidade. A ideologia “é política na medida em que, sob o véu da objetividade, prescreve qual deveria ser o caso” (ibid., p. 120; ênfase adicionada) na sociedade. Uma ideologia, então, não é somente um conjunto de princípios mais ou menos interconectados logicamente, mas também um conjunto de pressupostos carregados de valor acerca da validade normativa de realidades compostas por meio de relações.

Ideologia e autenticidade

As ideologias, devido ao fato de que podem ser produzidas em espaços aparentemente neutros, tendem a dar a impressão enganadora de que os discursos emergem “naturalmente”⁶ como representações verdadeiras e confiáveis da realidade e, assim, como veículos para experiências simbolicamente mediadas de *autenticidade*. A análise crítica de suas genealogias demonstra, entretanto, que ideologias – longe de se desenvolverem *sem* “a confrontação de indivíduos pertencentes a frações diferentes e *removidos da fração de toda fração*” (ibid., p. 117; ênfase adicionada) – desenvolvem-se *no interior e através* de lutas entre atores impelidos por interesses, que ocupam posições diferentes na sociedade. A naturalização da normatividade que está na base da ideologia é o que reforça não somente o aparente caráter dado da realidade, mas também a certeza da legitimidade simbólica e a crença na acuidade representacional. A ideologia nos faz *naturalizar o social* na medida em que nos induz a assimilar e generalizar esquemas de apreciação, percepção e reflexão historicamente contingentes. Ao mesmo tempo, a ideologia nos faz *socializar o natural* na medida em que nos obriga a

⁶ Ver p. 117: “O discurso neutro é o discurso que se engendra ‘naturalmente’ na confrontação de indivíduos pertencentes a diferentes frações e tomados da fração de cada fração a mais disposta a entrar em comunicação com as outras frações”.

converter a nossa imersão na realidade, constituída por meio da experiência, em um encontro discursivamente codificado com a normatividade. A naturalização do social e a socialização do natural são inconcebíveis sem a habituação de convenções intersubjetivamente sustentadas, que são, por definição, variáveis no espaço e no tempo porque são performativamente reconstruíveis. Ao ocultar as condições sociais que fundamentam suas próprias pretensões de validade, as ideologias podem ser convertidas em pontos de referência indispensáveis na busca por autenticidade.

Ideologia e autorreferencialidade

Todas as ideologias são, em maior ou menor medida, *autorreferenciais*. Dito de forma direta, as ideologias são profecias autorrealizadoras. Pois elas são fundadas em valores e princípios cuja validade visam confirmar em termos de seus *próprios* padrões e códigos de legitimidade. Nesse sentido, toda ideologia pode ser considerada “*uma profecia que contribui para a sua própria realização [...], para a sua própria verdade*” (ibid., p. 105; ênfase adicionada). Ideologias, na medida em que forem dirigidas por “*uma vontade de poder*”, aspiram a estabelecer uma agenda por meio da conversão de seus próprios parâmetros em critérios hegemônicos, isto é, em referências que possam ser aplicadas para julgar o valor de práticas performadas por todos os atores individuais e coletivos da sociedade.

As representações dominantes objetivam-se continuamente no interior das coisas, e o mundo social contém todas as partes – sob a forma de instituições, objetos e mecanismos (sem falar do habitus dos agentes) – da *ideologia realizada* (ibid., p. 105; ênfase adicionada).

Entre atores ideologicamente unificados, quase tudo gira em torno deles próprios. Dentro das zonas de conforto da autorreferencialidade discursivamente sustentada, a possibilidade de defesa de afirmações centrais é corroborada com base em parâmetros autopoieticos de aceitabilidade. Permitindo a construção de quadros ideológicos, mecanismos de “*circulação circular*” (ibid., p. 120, ênfase no original) operam por meio de processos de “*autoconfirmação e autorreforço*” (ibid.; ênfase adicionada) que visam reforçar “*a ilusão da evidência imediata*” (ibid.) e a

aplicação direta. A “cadeia profética” (ibid.) que permeia o funcionamento da ideologia representa uma fonte sutil de agência autorreferencial orientada para o endossamento de sua própria legitimidade.

Ideologia e hegemonia

A produção de ideologias não pode ser dissociada de lutas sociais por e contra o poder da *hegemonia*. É certo que a hegemonia diz respeito tanto à unidade e a conformidade como à divisão e à interseccionalidade. Assim como frações diferentes de classes particulares (cf. ibid., p. 9) compartilham características e interesses centrais, elas são divididas por aspectos e preocupações idiossincráticos: “considerar os *lugares comuns* produzidos no interior de *lugares neutros* não significa ignorar as diferenças secundárias que separam os produtores e os produtos” (ibid., p. 9; ênfase no original), muito menos as diferentes *frações* de produtores ideológicos e os diferentes *agrupamentos* de produtos ideológicos. Dada sua poderosa posição não somente na sociedade, mas também no seu próprio grupo de referência socioeconômico, entretanto, parece que as *frações dominantes* no interior da *classe dominante* determinam os *discursos dominantes* dentro da ordem estabelecida na qual ocupam uma posição hegemônica. São centrais ao desenvolvimento de sociedades estratificadas, em outras palavras, não somente as lutas *entre* classes, mas também as lutas *no interior* das classes. Sociólogos críticos precisam estudar o “lugar neutro e o *ponto de equilíbrio do campo da classe dominante*, no qual seu interesse é definido no interior e pela mediação dos conflitos entre as frações da classe dominante, e não entre as classes, como sugerido pela representação oficial” (ibid., p. 117, 120; ênfase no original). Não há sociedades estratificadas sem lutas ideologicamente mediadas por e contra o poder da *hegemonia*.

Ideologia e dominação

As ideologias podem ser mobilizadas *seja* para estabilizar, legitimar e ocultar, *seja* para enfraquecer, subverter e expor sistemas de *dominação*. Na medida em que as ideologias – notadamente as dominantes – tendem a reforçar, justificar ou obscurecer “a hierarquia social” (ibid., p. 3) estabelecida, elas

contribuem para confirmar a validade normativa de relações de poder assimétricas. O “evidente” (ibid.), que apresenta um “grande obstáculo à análise sociológica” (ibid.), constitui um ingrediente essencial das “formas de dominação mais sutis e menos óbvias” (ibid.), incluindo os discursos hegemônicos pelos quais elas são sustentadas. Uma das missões mais significativas dos cientistas sociais críticos consiste em desafiar a legitimidade de relações sociais baseadas em lógicas idiossincráticas de dominação, o que é possível somente por meio do questionamento da autoridade epistêmica de suas construções ideológicas de justificação correspondentes. Em formações interacionais estratificadas, “a filosofia social da classe dominante” (ibid., p. 49) reflete a visão de mundo daqueles grupos que têm interesse em defender sua posição de destaque a partir de ideias, mais ou menos logicamente interconectadas, que validam o status quo.

Após ter considerado doze *aspectos universais da ideologia*, a questão que surge quando examinamos a constituição *carregada de poder* de conjuntos de valores, princípios e pressuposições discursivamente mediados é a seguinte: o que é a “ideologia dominante”? Como será demonstrado nas seções subsequentes, é possível identificar doze *aspectos particulares da ideologia dominante*.

Ideologia dominante

Ideologia dominante e distorção

As ideologias dominantes *distorcem* a realidade. Ao fazer isso, elas escondem não somente qualquer tipo de contraprova que enfraqueça a persuasão de suas reivindicações mais fundamentais por validade objetiva ou normativa, mas também – o que é mais significativo – os interesses constitutivos que subjazem à busca de seus defensores por legitimidade social. Na medida em que os interesses daqueles que produzem quadros ideológicos – os quais são moldados para manter a posição de seus apoiadores na sociedade – não são imediatamente óbvios, é a tarefa do sociólogo crítico encarregar-se “da construção teórica e empírica do conceito do campo de poder” (ibid., p. 3) e assim contribuir para “um efeito duplo de *desvelamento* e *inspeção*” (ibid.; ênfase adicionada). A sociologia crítica, portanto, é inevitavelmente *funcionalista*, no sentido de que visa elucidar em

que medida as *ideologias dominantes servem – acima de tudo – ao propósito de proteger, legitimar e ocultar os interesses dos grupos mais poderosos na sociedade:*

Ela lança luz sobre os recursos do discurso da classe dominante [...] por meio dos quais os dominantes legitimam sua dominação, sem nunca terem que justificar a si mesmos, enquanto efetivam uma ordem social que corresponde a sua visão de mundo (ibid.).

Em resumo, “em toda ideologia” – para usar a famosa expressão de Marx e Engels – “os homens e suas circunstâncias aparecem de cabeça para baixo, como em uma *camera obscura*” (MARX e ENGELS, 2000 [1846], p. 180), concebida por e para aqueles cujos reais interesses devem disfarçar. Assim, quando se examinam as funções centrais inerentes à produção de agendas ideológicas, os sociólogos críticos se deparam não somente com a tarefa de demonstrar que jogos de linguagem diferentes emanam de formas de vida diferentes, mas também com o desafio de expor a extensão na qual tais jogos geram *representações erradas* que dirigem a atenção para longe dos interesses e motivos subjacentes daqueles que têm vantagens no processo hierárquico de construção dessas representações. A ideologia dominante da classe dominante constitui um quadro discursivo constituído por pontos de referência simbolicamente mediados que são baseados em *distorções* parciais ou completas da realidade.

Dessa maneira, seu discurso essencialmente desconectado *mascara* o essencial: não somente tudo o que não é explicitado, tudo o que é autoevidente contanto que aqueles que acreditam nisso se mantenham entre si, mas também tudo o que não pode ser declarado sem *que se traia* alguém ao contradizer a intenção oficial do discurso (BOURDIEU e BOLTASNKI, 2008 [1976], p. 11; ênfase adicionada).

Essa função distorciva das ideologias dominantes é particularmente importante no que diz respeito à capacidade delas de “ocultar princípios de seleção [...] e desse modo respeitar o senso de honra liberal” (ibid., p. 18). A dissimulação dos mecanismos competitivos subjacentes às meritocracias liberais permite que atores socialmente influentes obtenham reconhecimento graças ao desconhecimento: “A forma mais eficiente do discurso dominante [...] é [...] a mais irreconhecível” (ibid., p. 72).

As ideologias dominantes dependem de um conjunto hegemônico de valores e pressupostos interrelacionados, cuja constituição carregada de poder deve permanecer amplamente *despercebida* por aqueles cujos interesses elas não representam. Se necessário, a retórica da “evidência científica” pode ser empregada para conferir ao discurso dominante uma legitimidade que dá a impressão de ser fundada em pretensões de validade epistêmica conceitual e metodologicamente consistentes. “A manipulação do futuro de classe por meio da manipulação da representação coletiva do futuro objetivo de classe realizada pelo discurso profético – cientificamente autorizado – dos planejadores” (ibid., p. 96) oferece “uma aparência ou um feitiço de objetividade” (cf. ibid., p. 79, 139), o que deixa pouco – se algum – espaço para uma avaliação precisa da realidade motivada por uma busca genuína de facticidade.

A função distorciva das ideologias dominantes reflete-se em seu amplo uso de *eufemismos*. A capacidade retórica de substituir termos sérios, diretos e não ambíguos (na forma de descrições que vão direto ao ponto) por termos triviais, indiretos ou vagos (na forma de circunlóquios) é essencial para a possibilidade de produzir representações ideológicas e equívocas da realidade (ibid., p. 90). Em toda ideologia dominante, as coisas são retratadas como “boas demais para ser verdade” (ibid., p. 17). A “capacidade de eufemização” (ibid., p. 109) permite aos membros da classe dominante apresentar verdades impopulares como conquistas civilizacionais – sociais, culturais, políticas, econômicas, demográficas ou tecnológicas.

Ideologias dominantes e binários

As ideologias dominantes são inconcebíveis sem a construção de categorias binárias. De fato, “o *discurso dominante* sobre o mundo deve sua *coerência prática* ao fato de que é produzido com base em um número pequeno de *esquemas gerativos*” (ibid., p. 57; ênfase adicionada), os quais são organizados ao redor da aderência conceitual a binários. Entre os binários mais comumente usados estão os seguintes:⁷

⁷ Ver p. 57-8, 60, 68, 74, 79, 94, 96, 107-8.

passado *versus* futuro
pré-moderno *versus* moderno
pequeno *versus* grande
rural *versus* urbano
local *versus* global
tribal *versus* cosmopolita
nacional *versus* internacional/transnacional
imóvel *versus* móvel
designado *versus* alcançado
fechado *versus* aberto
bloqueado *versus* desbloqueado
determinado *versus* livre
estático *versus* dinâmico
obsoleto *versus* avançado
retrospectivo *versus* prospectivo
nostálgico *versus* realista
conservador *versus* progressista

No interior de quadros ideológicos, as categorias binárias são sempre carregadas de valor, expressando os interesses daqueles atores que têm um interesse em defender sua posição na sociedade por meio da divisão do mundo em opostos dotados de uma abundância de validade quase natural.

Ideologia dominante e ciência

Na tradição positivista do pensamento social, ideologia e ciência tendem a ser concebidas como opostos: a primeira é *distorciva*, baseada em percepções, concepções e representações equívocas; a última é – ao menos potencialmente – *informativa*, fundada em descrições lógicas, explicações racionais e avaliações metódicas. O propósito da análise científica é *desmistificar* as aparências enganosas – isto é, ideologicamente filtradas – da “realidade” e *desvelar* os mecanismos estruturais subjacentes que governam tanto as características como os desenvolvimentos do “mundo”, incluindo aqueles da sociedade.

Na tradição da política moderna inspirada pelo Iluminismo, ao contrário, ideologia e ciência tendem a ser concebidas como mutuamente inclusivas: *todo empreendimento científico é – implícita ou explicitamente – influenciado por pressupostos ideológicos, assim como todo projeto ideológico é – involuntária*

ou deliberadamente – afetado pelo conhecimento científico. A função legitimadora da ciência nos processos de justificação que têm lugar na arena política tornou-se consideravelmente mais importante nas “sociedades do conhecimento”: dada a crescente e influente circulação epistêmica da validade baseada em evidências, processos de formação da opinião e da vontade dependem fortemente de descobertas de estudos conduzidos nas ciências naturais e sociais. “A confiança na ciência das leis subjacentes ao desenvolvimento econômico e social” (ibid., p. 92) é essencial para a crença moderna na possibilidade do desenvolvimento de um meio condutor capaz de controlar e regular padrões ideológicos, comportamentais e institucionais de acordo com os interesses humanos – ou seja, interesses universalizáveis.

Na medida em que “a ciência das tendências estruturais inerentes é a condição para o sucesso das ações políticas” (ibid., p. 100), a crença positivista na possibilidade do conhecimento estabelecido objetivamente, embasado empiricamente e válido universalmente é convertida em parâmetro para a possibilidade de defesa de processos de tomada de decisão em configurações sociais de larga escala. A dialética carregada de tensão que parece ser inerente à existência humana – expressa em oposições paradigmáticas tais como “estrutura *versus* agência”, “necessidade *versus* liberdade” e “restrição *versus* escolha” – está no cerne de todas as políticas que reivindicam se apoiar em insights corroborados cientificamente quando tomam, ou justificam, decisões de peso coletivo:

Uma política que visa transformar as estruturas e neutralizar a eficiência das leis subjacentes deve fazer uso do conhecimento do provável a fim de reforçar as chances do possível: o conhecimento das leis subjacentes do mundo social é a condição de toda ação realista – isto é, não utópica – que busca impedir a realização dessas leis; se a ciência do provável existe, as chances do possível aumentam [...] (ibid., p. 100-1).

A legalidade do mundo social pode ser *estudada* apoiando-se na perspicácia das ciências sociais, *dada a partir* da mobilização da *inventividade* das instituições políticas e naturalizada por meio da colonização da consciência coletiva das pessoas por dogmas propagados pelas ideologias dominantes.

Toda *política que ignora o provável* – o qual ela mesmo busca impedir – corre o risco de *contribuir* para o futuro desse provável; em contraste, a *ciência que desvela o provável* ao menos tem a virtude de *desvelar* a função do *laissez-faire* (ibid., p. 101; ênfase adicionada).

Dito de outro modo, tanto a *política* como a *ciência* podem ser cúmplices na confirmação da legitimidade das ordens sociais estabelecidas. Elas diferem, no entanto, no seguinte sentido: a primeira tende a ser dirigida por preocupações instrumentais de *poder e autoridade*; a última tende a ser motivada por preocupações epistêmicas de *análise e investigação*. Devido a seu comprometimento com a busca pela verdade, a ciência tem o potencial empoderador de questionar a certeza dada dos arranjos sociais consolidados, e assim – se necessário – contribuir para a sua desconstrução teórica e prática.

Todas as ideologias dominantes precisam reconciliar a *tensão* potencial entre o *intelectualismo* dos acadêmicos e dos pesquisadores, de um lado, e o *pragmatismo* dos líderes políticos e econômicos, de outro (cf. ibid., p. 133-5). A necessidade de fecundar de maneira cruzada insights obtidos a partir do campo científico com convicções que governam os campos políticos e econômicos representa um desafio grande para aqueles responsáveis em planejar e defender as ideologias dominantes. Certamente, na maioria dos quadros discursivos hegemônicos construídos pela classe dominante, há pouco espaço – se algum – para “conceitos que são obscuros demais e argumentos que são complexos demais, em resumo, qualquer coisa que pareça intelectual” (ibid., p. 11). Pois o propósito das ideologias dominantes é *mudar*, ao invés de simplesmente *interpretar*, o mundo de acordo com o interesse da classe dominante. No entanto, mesmo a ideologia dominante mais pragmaticamente orientada não é aceita em curto prazo – muito menos em longo termo – a não ser que tenha sucesso em reapropriar o conhecimento produzido no domínio da investigação científica.

Ideologia dominante e Estado

As ideologias dominantes não podem ser dissociadas do poder exercido pelo *Estado moderno*. Na medida em que o Estado constitui uma das instituições mais poderosas – se não

a instituição mais poderosa – em sociedades estratificadas de larga escala, ele não pode ser ignorado por grupos hegemônicos que buscam disseminar seus valores, princípios e convicções. De fato, atores coletivos poderosos têm de colonizar o Estado, tanto ideológica como estruturalmente, para fazê-lo funcionar de acordo com seus próprios interesses. O “esquema de um *Estado ideal*”, fundado na autoridade de uma nova aristocracia de valores e competências pessoais” (ibid., p. 49; ênfase adicionada), é central para a contemplação, por parte da classe dominante, de uma “*sociedade ideal*”, baseada em uma economia neoliberal e regulada por uma administração neogerencial. O Estado adquire então o “papel de mediador” (ibid., p. 52) entre grupos sociais diferentes. Visando defender sua posição privilegiada na sociedade, “os líderes empresariais” (ibid., p. 52) se encontram “na situação de compradores em relação ao Estado” (ibid., p. 52).

Ao menos desde o início da segunda metade do século XX, o desafio central do Estado tem sido alcançar um acordo entre individualismo e coletivismo, capitalismo e socialismo, mercantilização e burocratização, liberalização e regulação:

Esse Estado, nem “capitalista” nem “coletivista”, precisa reconciliar a organização e o planejamento da economia por meio da elite gerencial e a participação dos “cidadãos” e dos “trabalhadores”, mas por meios outros que não a democracia eleitoral (ibid., p. 49).

A eficiência econômica e a legitimidade política são duas pré-condições interdependentes para a estabilidade de curto e longo prazo das sociedades capitalistas democráticas. “Essa utopia tecnocrática da ‘esquerda’, que dá primazia ao ‘econômico’ em relação ao ‘político’” (ibid., p. 53), reflete o triunfo da ideologia dominante orientada para a consolidação simbólica e material dos imperativos capitalistas. O projeto keynesiano de ganhar controle relativo sobre a economia reafirma a crença na possibilidade de “planejamento democrático” (ibid., p. 53), inspirado pela doutrina do “humanismo econômico” (ibid., p. 54). O apelo por um “capitalismo com um rosto humano” (cf. ibid., p. 44-6, 54), baseado em uma “economia planejada” (ibid., p. 53), expressa uma visão política que é compartilhada pelo “reformismo progressista” (ibid., p. 54) e pelo “conservadorismo esclarecido” (ibid., p. 54), demonstrando um grau considerável de elasticidade ideológica, que se estende por um amplo espectro de diversidade pluralista.

Ideologia dominante e realismo enviesado

Toda ideologia dominante abrange um projeto social que está sujeito a um sentido de *realismo enviesado*. Mesmo doutrinas ideológicas que, quando mobilizadas por um determinado Estado ou governo, reivindicam seguir “padrões de cientificidade baseados em evidências” não podem escapar às amarras de sua própria normatividade: “sua ciência é política, e sua política é científica” (ibid., p. 88). Ao invés de conceber a *ciência e a política* como dois campos sociais completamente separados, o desafio consiste em apreender até que ponto, especialmente em formações históricas avançadas, elas estão *entrelaçadas*. Sob modos de governança neogerenciais, “o Plano é uma forma apropriada de política, mas – se assim pudermos dizer – é uma política despolitizada, neutralizada, promovida ao estado da técnica” (ibid., p. 88). Seus apoiadores empregam uma “linguagem performativa” (ibid., p. 88) para impor seus próprios referenciais em tantas esferas sociais quanto possível. Toda ideologia dominante, portanto, contém uma atitude de projeção orientada para a construção reguladora da realidade:

O discurso dominante no mundo social serve não apenas para *legitimar a dominação*, mas também para orientar a ação perpetuando-a e, assim, dar uma lição [*un moral*] e uma moral [*une morale*], uma direção e diretivas, àqueles que dirigem e atuam neste mundo (ibid., p. 94; ênfase adicionada).

A fim de efetivarem seu potencial regulador, as ideologias dominantes precisam fornecer abordagens do mundo tanto *enviesadas* quanto *realistas*: por conta de seu enviesamento, cada uma delas reflete um projeto de ação moldado por conjuntos particulares de *interesses sociais*; por conta de seu realismo, cada uma delas constitui “um projeto de ação dotado de *razoáveis chances de sucesso*” (ibid., p. 94; ênfase adicionada). Em outras palavras, uma ideologia dominante “propõe uma *visão* que é, ao mesmo tempo, *enviesada*, pois é parcial e interessada, e *realista*, ou seja, capaz de impor sua própria necessidade” (ibid., p. 95; ênfase adicionada) a todos os setores da sociedade como uma ordem normativa aparentemente universalizável.

Ideologia dominante e lições da história

No longo prazo, uma ideologia dominante pode afirmar sua autoridade na medida em que seus principais defensores estejam dispostos a aprender as “*lições da história*” (cf. *ibid.*, p. 32, 76, 82; ênfase adicionada).

Uma classe dominante que dá a si mesma como norma a lei objetiva de sua mudança ganha acesso a um modo de dominação que inclui a *referência consciente à história dos modos de dominação*. A nova fração no comando é educada, acima de tudo a respeito de sua história. [...] Ela invoca *precedentes históricos e lições do passado*, não como instrumentos de legitimação, mas a fim de *evitar velhos erros* (*ibid.*, p.76; ênfase adicionada).

As classes dominantes precisam passar por *processos de aprendizado* individual e coletivo, especialmente quando revisam seus pontos de referência ideológicos com base em “*verificações da realidade*” iniciadas por elas mesmas ou circunstancialmente induzidas. As elites políticas e econômicas podem procurar se apresentar como “os novos profetas” (*ibid.*, p. 76), obrigadas a “impor uma nova direção” (*ibid.*) – não apenas para sua própria classe, mas também para a sociedade que elas desejam liderar e representar. Como na maioria dos grupos definidos socioeconomicamente e orientados ideologicamente, a “*luta entre ‘conservadores’ e ‘progressistas’, entre a ‘retaguarda’ e a ‘vanguarda’ das classes*” (*ibid.*; ênfase adicionada), pode se tornar decisiva na definição da direção que um movimento coletivo, ou mesmo um país inteiro, pode tomar.

Parece que “as forças orientadas para o passado – quer elas sejam nostálgicas do fascismo ou de um governo parlamentar, da ‘velha’ direita ou da ‘velha’ esquerda – não aprenderam nada” (*ibid.*, p. 77) a respeito do passado e nem sequer de sua *própria* história. Em contraste, “a burguesia ‘inteligente’ extraiu lições do passado, ou seja, das falhas históricas da burguesia” (*ibid.*). À luz de tal atitude motivada estrategicamente, aberta à mudança e ao ajuste, as frações produtivas da classe dominante estão dispostas a “abandonar o passado e as disposições orientadas para o passado que são normalmente associadas à ocupação de uma posição dominante” (*ibid.*).

Decerto, os atores *dominantes* tendem a endossar pontos de vista *ortodoxos e tradicionais*, procurando defender sua posição na sociedade; atores *dominados*, por outro lado, tendem a advogar visões *heterodoxas e subversivas*, buscando desafiar o status quo.⁸ A despeito de um grupo social aderir a posições conservadoras ou progressistas, seu planejamento viável do futuro depende de sua interpretação fidedigna do passado:

Sua “inteligência” consiste nessa combinação da capacidade de adaptar-se a novas situações e da capacidade de assimilar novas situações a situações antigas, o que o equipa com um conhecimento reflexivo de suas experiências passadas (ibid.; ênfase adicionada).

Ideologias inovadoras – mesmo que criadas para defender os interesses de grupos dominantes – precisam estar preparadas para ajustar suas agendas normativas às circunstâncias sócio-historicamente específicas nas quais elas são aplicadas. Reconhecer que “não se pode mais ter tudo sem pagar nada” (ibid.) requer aceitar que é essencial fazer concessões a fim de defender seus interesses em espaços de possibilidades constituídos por meio de relações.

Ideologia dominante e reprodução

As ideologias dominantes não podem ser separadas de processos de *reprodução* social. “Aqueles dedicados a extrair a quintessência textual frequentemente esquecem que a construção de um *corpus* é inseparável da construção das condições sociais de produção” (ibid., p. 17) que subjazem à geração e à circulação de formas simbólicas.

Na sociologia crítica, “a dialética da pesquisa permite – praticamente – sair do círculo hermenêutico” (ibid.) do idealismo autorreferente e encarar as *restrições estruturais* inelutáveis a que todos os atores que geram significado estão expostos, restrições cuja significância é enfatizada em abordagens explicativas associadas ao holismo social.⁹ Devido a sua constituição social, “um corpo discursivo” nunca é simplesmente “um corpo de produtores” mas também é sempre “um conjunto de lugares de

⁸ Sobre este ponto, ver, por exemplo, SUSEN, 2007, p. 178; 2011b, p. 372-3, 406; 2013b, p. 208, 219, 225; 2013c, p. 332-3, 362, 371.

⁹ Sobre este ponto, cf. ibid., p. 72: “a sociedade é Deus”. Ver também BOURDIEU, 1997, p. 228.

produção discursiva e da produção de produtores discursivos" (ibid.). Em suma, um corpo discursivo é uma constelação espaço-temporalmente contingente de práticas simbólicas performadas por atores sociais.

As ideologias dominantes são moldadas pelas "únicas *leis de reprodução e de funcionamento institucional* responsáveis por reproduzir" (ibid., p. 13; ênfase adicionada) sistemas de classificação estruturados verticalmente. Ainda que pretendam contribuir com mudanças substanciais de comportamento ou de instituições, as ideologias – as dominantes, em especial – não podem pisar fora do horizonte da reprodução social. Em particular, classes sociais dominantes procuram assegurar que o Estado proteja seus interesses: "o desenvolvimento de instituições encarregadas de pesquisas econômicas (e, em segundo plano, sociológicas) é subordinado diretamente a demandas burocráticas, à criação de escolas elitistas (como a ENA [*École nationale d'administration*]), onde o discurso dominante é sujeito à *racionalização*" (ibid., p. 117, ênfase no original) e onde os líderes do futuro adquirem "competência política especializada" (ibid.). Em tal sistema, voltado para a reprodução social de larga escala, a função última da ideologia dominante é perpetuar o status quo e assim estabilizar a ordem social estabelecida.

Um dos mais importantes domínios normalizado pelos processos de reprodução social é aquele das instituições educacionais, como as escolas e as universidades. Apesar da "*aparência de autonomia* na produção da *racionalização e neutralização* educacionais, as escolas elitistas *legitimam* as categorias de pensamento e os métodos de ação produzidos pela vanguarda *de classe*" (ibid., p. 122; ênfase adicionada), confirmando assim a autoridade reguladora da ordem estabelecida. Não obstante um grau significativo de heterogeneidade interna, os membros da classe dominante reproduzem um modo idiossincrático de percepção, apreciação e ação, por meio do qual eles se distinguem de outros grupos definidos socioeconomicamente.

Os produtos dessa escola de pensamento e ação – homens políticos, empregados de alto escalão do Estado, jornalistas tanto de jornais como de publicações semi-oficiais – interiorizaram *esquemas de pensamento* que refletem a *história metodicamente consolidada da classe dominante* (ibid., p. 122-3; ênfase adicionada).

Membros integrais da classe dominante são equipados com a capacidade – socialmente naturalizada e coletivamente compartilhada – de produzir e reproduzir seu próprio *modus operandi*, permitindo-lhes proteger seu acesso privilegiado aos recursos materiais e simbólicos que garantem sua existência como grupo. O domínio de códigos culturais mutuamente estabelecidos, incluindo pontos de referência comuns, forma a base dos marcadores autorreferenciais da identidade coletiva, tais como o “*interconhecimento*” e a “*intercitação*” (ibid., p. 19), permitindo a construção de um sentido de homogeneidade distintiva. Assim, “uma limitação estrita do pertencimento e da exclusão” (ibid., p. 69) – baseada num “sistema de categorias de percepção, reflexão e ação” (ibid., p. 122) – gera mecanismos poderosos de estratificação social.¹⁰

A produção de “*habitus* homólogos” (ibid., p. 124) é uma pré-condição para a construção de campos sociais interna e externamente diferenciados, divididos por atores individuais e coletivos que lutam pelo acesso a recursos materiais e simbólicos na sua competição cotidiana por posições e disposições legítimas – e, assim, empoderadoras. Qualquer que seja a especificidade de uma luta num campo dado, “atos de neutralização e homogeneização” (ibid., p. 9) geram âmbitos de socialização naturalizados e naturalizantes. Esses âmbitos são sustentados por processos estratificados de orquestração carregados de valor, interesse e poder, e orientados para a produção e a reprodução de uma “unidade ideológica” (ibid.) entre membros que compartilham um senso de pertencimento e identidade.¹¹

Ideologia dominante e “discurso do fim”

Desde a década de 1960, têm estado na moda anúncios apocalípticos sobre o alegado “fim” de diversos aspectos constitutivos da modernidade. Os desenvolvimentos globais ocorridos na segunda parte do século XX, especialmente após o fim da Guerra Fria, têm sido caracterizados a partir de diversas declarações provocativas como “o fim do social”, “o fim da política” ou “o fim da história” – para ficarmos em apenas algumas delas. Dada sua ênfase na suposta implosão das pedras fundamentais da moder-

¹⁰ Sobre este ponto, ver também ibid., p. 99: “esquemas de pensamento, de percepção e de apreciação”.

¹¹ Sobre este ponto, ver p. 9. Ver também p. 98-9: “a orquestração dos *habitus* e a concertação favorecida”.

nidade, a tese do “*fim da ideologia*”¹² está inextricavelmente ligada a todos esses pronunciamentos paradigmáticos.¹³

Opor-se ao “*discurso sobre o fim das ideologias e das classes sociais*”¹⁴ significa desafiar a suposição fatalista de que “não há alternativa” (ibid., p. 4) ao capitalismo neoliberal, que é agora amplamente percebido como o – triunfante – sistema político-econômico que obteve sucesso em consolidar sua posição hegemônica no começo do século XXI em escala global.¹⁵ Paradoxalmente, a tese do “fim da ideologia” é ela mesma uma ideologia: “a ideologia do fim das ideologias” (ibid., p. 53) representa uma grande narrativa anunciando o “fim das grandes narrativas”. A “era pós-ideológica” constitui uma “era pós-histórica”, no sentido de que o alegado “fim da ideologia” emana do suposto “fim da história”, cujo símbolo é a queda do muro de Berlim em 1989.

A lição mais importante aprendida a partir da história é a descoberta de que *não se pode esperar nada da história*, de que o universo de regimes políticos (modos de dominação) possíveis chegou ao fim (ibid., p. 82; ênfase adicionada).

Tal “era pós-ideológica” é concebida não apenas como “pós-histórica”, no sentido de que o desenvolvimento civilizacional não será capaz de tornar possível o que prometeu por meio do pensamento esclarecido, mas também como “pós-utópica”, no sentido que, na era atual, parece haver poucas opções de uma alternativa viável ao consenso neoliberal que se espalhou por amplas partes do globo.

O *fatalismo* que confina a *ideologia do fim das ideologias* e a correspondente exclusão de *alternativas possíveis* são as condições ocultas para um uso cientificista da previsão estatística e da análise econômica (ibid., p. 88; ênfase adicionada).

¹² Sobre a tese do “fim da ideologia”, ver, por exemplo: BELL, 2000 [1960]; DONSKIS, 2000; RUBINSTEIN, 2009; SCOTT, 1990; SIMONS e BILLING, 1994; WAXMAN, 1968.

¹³ Sobre este ponto, ver BOURDIEU e BOLTANSKI, 2008 (1976), esp. p. 4, 53, 82-4, 88-101.

¹⁴ Sobre este ponto, ver ibid., p. 4: “Esse texto que vai a contrapelo do discurso sobre o fim das ideologias e das classes sociais abre novas perspectivas para compreender a sociedade francesa de hoje”.

¹⁵ Sobre este ponto, ver também: BROWNE e SUSEN, 2014; HOLLOWAY e SUSEN, 2013; SUSEN, 2012a.

Na “era pós-ideológica”, é possível afirmar o fim de alternativas realistas de longo prazo ao capitalismo sem que se relegue ao passado a promessa científica de precisão reguladora e preditiva. Assim, “se toda utopia é – por definição – excluída, sobra apenas a escolha do que é necessário” (ibid., p. 88), cuja onipresença inelutável pode ser confirmada através de estudos sócio-históricos contemporâneos. As tendências de “despolitização dos dominados” (ibid., p. 92) – expressas na “apatia política” prevalente (ibid., p. 90) e na falta de um engajamento sistemático com as ideologias políticas que moldaram os séculos XIX e XX – parecem corroborar a validade da alegação segundo a qual entramos em uma era caracterizada pela ausência de metanarrativas e receitas utópicas.

Ideologia dominante e performatividade hegemônica

As ideologias dominantes não podem ser separadas do exercício do poder, ou seja, dos segredos da *performatividade* hegemônica. “Nem ciência, nem fantasma, o *discurso dominante* é uma forma de política, ou seja, um discurso poderoso, *não verdadeiro, mas capaz de tornar-se verdadeiro*” (ibid., p. 94; ênfase adicionada) – que não é preciso, mas capaz de apresentar-se como preciso; não completamente crível, mas capaz de ganhar credibilidade; aparentemente deslocado da realidade, mas capaz de moldar o desenvolvimento social. Uma ideologia dominante genuinamente efetiva, em outras palavras, constitui um discurso hegemônico dotado do poder de reconhecer – e, se necessário, de reagir a – desenvolvimentos históricos cruciais e moldá-los de acordo com os interesses dos grupos sociais mais influentes.

Poder político, no sentido próprio da expressão, não reside nem na simples adaptação a tendências estruturais nem na imposição arbitrária de medidas diretamente interessadas, mas em uma *exploração racional de tendências estruturais* [...] (ibid., p. 98; ênfase adicionada).

O poder político eficiente requer o desenvolvimento de uma engenhosa racionalidade estratégica. Uma “ideologia realizada” (ibid., p. 104), portanto, é uma ideologia que teve sucesso em alcançar seu potencial moldando e, se necessário,

transformando componentes centrais da sociedade, mesmo – e, talvez, especialmente – se ela o alcançou a partir de objetivos que parecem estar além do escopo daquilo que é possível. Ainda assim, a *relação entre ideologia e realidade* não diz respeito apenas à ampliação das fronteiras daquilo que é possível ou não. Em um sentido mais fundamental, ela trata também da dialética entre representações conceituais e atualizações empíricas: “sistemas mítico-ritualísticos [...] estruturam a concepção de mundo social de acordo com as estruturas mesmas desse mundo” (ibid.).

Desse modo, a fim de “escapar do idealismo” (ibid.) e evitar a crença ilusória no status autônomo de processos interpretativos, não basta insistir na determinação social de todas as representações da realidade discursivamente mediadas. Na verdade, o ponto central do estudo abrangente das formas simbólicas hegemônicas – tal como é empreendido no caso da “análise crítica do discurso” (ver, por exemplo, TORFING, 1999) – é reconhecer que “a ideologia é inventada para inventar coisas” (BOURDIEU e BOLTANSKI, 2008 [1976], p. 104-5; ênfase adicionada). A ideologia não é simplesmente uma reflexão simbólica bem organizada ou uma representação distorcida da realidade; ela *cria* a realidade. Como tal, ela deixa sua marca no mundo social: em suas instituições, normas e sistemas de crença; em suma, em suas formas de vida.

As representações dominantes objetivam-se continuamente nas coisas, e o mundo social contém todas as partes – na forma de instituições, objetos e mecanismos (sem falar no habitus dos agentes) – da ideologia realizada (ibid., p. 105; ênfase adicionada).

Certamente, mesmo uma ideologia que pareça não ter contato com a realidade não pode escapar do horizonte sempre crescente de historicidade. Todo ato performativo que está por vir está situado em um horizonte de fundo, do qual ele toma os recursos simbólicos e materiais que o permitem, antes de mais nada, vir a ser. No que tange a construção cotidiana da normatividade, portanto, é imperativo aceitar que “toda ação política precisa confrontar a estrutura do mundo social, na medida em que ela é, ao menos parcialmente, o *produto* de ações políticas prévias: a *herança histórica* é também um *capital*” (ibid., p. 105; ênfase adicionada). Não há espaço de possibilidades sem um

horizonte de fundo das ocorrências já realizadas e um horizonte dos projetos que ainda serão realizados.¹⁶ Ideologias dominantes são bem-sucedidas na medida em que fazem de seus próprios projetos poderosas fontes de performatividade hegemônica.

Ideologia dominante e compromisso

Em uma perspectiva de longo prazo, as ideologias dominantes dificilmente são sustentáveis a menos que seus defensores estejam dispostos a fazer *compromissos*, ajustando e, se necessário, desradicalizando seus pressupostos centrais e seus princípios. Um dos mais óbvios e, indiscutivelmente, um dos mais significativos exemplos históricos do fato de que ideologias viáveis são *maleáveis* e *adaptáveis* é a ascensão de diversos discursos que defendem a ideia de uma “*Terceira Via*” *entre capitalismo e comunismo*.¹⁷

Atualmente, “o sucesso dos ‘modernizadores’ (ibid., p. 3) que advogam pela “*Terceira Via*” (ibid.) – ou seja, pela “*tarefa da modernização ideológica*” (ibid., p. 117; ênfase no original) – parece tão relevante quanto o era na segunda parte do século XX. A exploração de condições estruturais para tal projeto sociopolítico alternativo, entretanto, está longe de ser direta: “a busca por uma “*Terceira Via*” (ibid., p. 43) é caracterizada pela “dupla rejeição do *capitalismo liberal* em suas formas ‘anárquicas’, da democracia radical-socialista com seu ‘parlamentarismo ineficiente’ e sua corrupção e, por outro lado, do ‘coletivismo’, ou seja, do ‘*comunismo*’ ou ‘*socialismo*’” (ibid., p. 43-4; ênfase adicionada). Independentemente de se conceber a relação entre esses dois projetos históricos como um “dilema *real*” ou um “*pseudodilema*” (ibid., p. 45), a “solução sintética” (ibid.) inspirada pelo ideal de “humanismo econômico” (ibid., p. 44) reside no cerne de um esforço de larga escala para consolidar uma “ordem econômica e social definida como ‘harmônica’ e ‘possível’” (ibid., p. 44-5) em termos de sua capacidade de superar a divisão sistêmica e ideológica entre capitalismo e comunismo, que são comumente percebidos como dois modelos de sociedade diametralmente

¹⁶ Sobre este ponto, ver ibid., p. 106: “[...] um processo de *envelhecimento* e, indissociavelmente, de *desencantamento* que tende a reforçar o antagonismo entre as duas modalidades políticas de apreensão do real, o utopismo e o sociologismo (como forma de realismo), reduzindo continuamente a parte de utopismo autorizada pelo realismo, ou melhor, pelo utopismo realista” (ênfases no original).

¹⁷ Sobre este ponto, ver p. 3, 14, 43-51, 74-6, 79, 82-4, 107-9, 121.

opostos. Essa “Terceira Via”, então, é fundada na “coexistência de um ‘setor industrial *planejado*” e um ‘setor *livre*’” (ibid., p. 45; ênfase adicionada).

É claro que a visão do “planejamento econômico”, que prescreve um grau específico de intervencionismo estatal, presta um papel central na maioria dos sistemas sociopolíticos modernos – notadamente o socialismo de Estado, a social-democracia ou formas conservadoras de liberalismo e o fascismo (cf. ibid., p. 45). Em todos esses regimes, com exceção do socialismo, a “*colaboração prática entre classes*, voltada para a manutenção da paz social” (ibid., p. 45; ênfase adicionada) e para a criação de um senso de solidariedade que transcende as classes, é central para a promessa de gerar prosperidade a longo prazo, mesmo se esse empreendimento for acompanhado por períodos intermediários de austeridade”.¹⁸ É, portanto, “através do ‘esforço’ e da ‘disciplina acordada livremente’ – ou seja, através da ‘cooperação’ de todas as classes por meio de um novo ‘contrato progressista’” (ibid., p. 74) – que se torna possível construir uma sociedade que pode se orgulhar de ser livre e planejada, dinâmica e estável, inovadora e previsível, produtiva e redistributiva, competitiva e cooperativa, afluyente e justa. O resultado é, presumivelmente, “a elevação geral da qualidade de vida” (ibid., p. 75) – não apenas as classes média e alta, mas também para as classes trabalhadoras, o que é ainda mais importante.

O sonho da “sociedade afluyente” tornou-se realidade em diversas partes do mundo no começo do século XXI. De fato, uma função vital das ideologias dominantes é convencer todos os membros da sociedade de que “a ‘pobreza’ e ‘as disparidades mais salientes’ desapareceram” (ibid., p. 75) e que, conseqüentemente, há “boas razões para acreditar que as ‘desigualdades’ entre classes estão sendo abolidas gradualmente” (ibid., p. 76). Pode parecer implausível afirmar que “a melhoria da qualidade de vida” (ibid., p. 121) é equivalente à “emancipação da classe trabalhadora” (ibid.).¹⁹ Ainda assim, a criação de uma Terceira Via – justificada em termos de um “compromisso de classe” justificado pragmaticamente e expresso na “dupla condenação do *poder do dinheiro* (*plutocracia*) e do *poder das massas* (*democracia*), do capitalismo e do coletivismo” (ibid., p. 47; ênfase adicionada) –

¹⁸ Sobre este ponto, ver BROWNE e SUSEN, 2014.

¹⁹ Sobre este ponto, ver também, por exemplo, SUSEN, 2015, esp. p. 1028-34.

constitui a fundação de um “humanismo econômico” (ibid., p. 46) baseado no “anticapitalismo e anticoletivismo”, ou seja, em uma filosofia social que, à primeira vista, “não é nem de direita e nem de esquerda” (ibid., p. 48). O conteúdo central dessa abordagem pode ser descrito como se segue:

O “socialismo humanista” procura “superar” a “luta de classes” assim como doutrinas antagonistas e “obsoletas”, tais como o “liberalismo” e o “marxismo”, a fim de empreender uma “*síntese de “liberdade” e “determinismo”, “coletivização” e “livre empreendimento”, “planejamento” e “economia de mercado”*” (ibid., p. 50; ênfase adicionada).

Anda de mãos dadas com essa filosofia da “Terceira Via” o pressuposto de que a ideologia globalmente triunfante do século XXI é o liberalismo, enquanto que as ideologias obsoletas – e, essencialmente, totalitárias – do passado são o comunismo e o fascismo.

[...] os dois “*autoritarismos*” – “fascista” ou “soviético” – podem funcionar como dois polos opostos de um espaço político, no qual o *liberalismo* é o centro, o *ponto de equilíbrio*, o “ponto de maior tensão” [...] a “*economia domada (ou domesticada)*” ou o “*planejamento indicativo*” se opõe ao “*planejamento autoritário (fascista ou soviético)*”, por um lado, e à “*anarquia liberal*”, por outro [...] Uma vez que todas as alternativas foram superadas, a única escolha forçada que resta é *crescimento e planejamento liberal* (ibid., p. 83-4; ênfase adicionada).

Certamente, a afirmação marxista ortodoxa de que o *fascismo* pode ser considerado uma “*continuação da democracia liberal por outros meios*” (ibid., p. 83; ênfase adicionada)²⁰ não faz jus nem à especificidade histórica do primeiro nem aos aspectos genuinamente progressivos do último. Ainda assim, a visão segundo a qual, sob circunstâncias históricas extremas caracterizadas por crise e instabilidade, fascismo e capitalismo são mutuamente inclusivos – como demonstrado na Alemanha, Itália e Espanha durante e após a Segunda Guerra Mundial –

²⁰ Tradução modificada: “o fascismo, continuação, doravante impossível, da democracia liberal por outros meios”. Sobre este ponto, conferir KÜHNEL, 1990 [1979], 1998 [1983]. Ver também SUSEN, 2013a: p. 99-100, n. 29.

é corroborada pelo fato de que grande parte “das pessoas que representavam o capital traíram a França” (ibid., p. 50) ao endossarem políticas anti-democráticas a fim de promover seus interesses. A “ideologia do compromisso” por excelência é o liberalismo, por ter sido capaz de se adaptar aos desenvolvimentos estruturais do capitalismo sem desistir de seus valores e crenças centrais, em especial sua ênfase nas conquistas da civilização obtidas pelo aumento do produtivismo e do individualismo.

Ideologia dominante e meritocracia

De acordo com as versões mais radicais – notadamente evolucionistas – das ideologias dominantes, o desenvolvimento social de longo prazo é equivalente a um “processo de seleção darwinista” (ibid., p. 68). No final do século XX, tendências “autoritárias” e “anti-democráticas” entre membros das classes dominantes foram gradualmente substituídas pelo sonho *meritocrático* “de uma ditadura da competência” (ibid., p. 82). Os céticos podem caracterizar essa visão como um “elitismo da competência combinado com um populismo pastoral” (ibid., p. 14), ambos os quais parecem ser diametralmente opostos aos “humanismos” associados à “ideologia do planejamento” (ibid., p. 14).

Em uma sociedade meritocrática, “o salário é negociado livremente com o gerente da empresa” (ibid., p. 45); além disso, há um comprometimento, por parte de todo cidadão, “de garantir a ‘competência’ dos líderes e de limitar o papel da ‘herança’ na transmissão de poder” (ibid.), tentando-se dessa forma minimizar a possibilidade de discriminação implícita no nepotismo e no favoritismo. Em sentido amplo, então, o ideal da meritocracia que forma parte das ideologias dominantes nas sociedades capitalistas avançadas – ou seja, predominantemente neoliberais – pode ser caracterizado da seguinte maneira:

[...] uma ordem fundada no *poder da competência*, adequada para provocar a “organização racional do trabalho industrial” e, com isso, a organização racional da sociedade, ou seja, a “organização racional e humana da desigualdade”; mas de uma “*desigualdade*” baseada na natureza, assentada no “valor humano”, na “competência”, no “talento”, e não na transmissão de privilégios (ibid., p. 45-6; ênfase adicionada).

Ironicamente, quando se avalia a validade da definição acima a partir de uma perspectiva sociológica, sua ênfase ostensivamente *construtivista* em valores como “equidade”, “conquista” e “mérito” é contraposta por suas pressuposições fundamentais *essencialistas* – se não biológicas – sobre a importância do “talento”, da “competência definida geneticamente” e da “desigualdade natural”. De fato, “o discurso falso da essência [...] preenche uma verdadeira função de eternização” (ibid., p. 108) – ou seja, de ontologização, absolutização, universalização, descontextualização e deshistoricização. Em suma, seguindo os parâmetros das ideologias dominantes, o paraíso meritocrático é uma sociedade na qual, a princípio, todos *têm uma chance* de vencer ou perder, ao mesmo tempo em que – paradoxalmente – *são determinados* a um ou outro desses caminhos. Contradições performativas estão entre os aspectos mais marcantes das ideologias dominantes.

Ideologia dominante e conservadorismo

Ideologias dominantes não podem ser dissociadas de correntes intelectuais associadas ao *conservadorismo*. É claro que há múltiplos conservadorismos que moldaram o desenvolvimento das ideologias dominantes nos últimos dois séculos. A forma mais importante de conservadorismo que foi bem-sucedida em continuar prestando um papel central no estabelecimento de agendas políticas nas últimas décadas, entretanto, é o que se se descreve variavelmente como conservadorismo “progressista”, “esclarecido”, “desenvolvido”, “moderno” ou “liberal”.²¹

É central para esse tipo de conservadorismo “reformado” o ideal de “‘planejamento democrático’, que reinventa o ‘humanismo econômico’ dos anos 1930” (ibid., p. 53-4) e que é orientado para o estabelecimento de uma “economia planejada” (ibid., p. 54). No cerne dessa mudança paradigmática reside uma crença firme na possibilidade do progresso da civilização: “o evolucionismo otimista do *conservadorismo convertido* é o produto do mesmo esquema do pessimismo do *conservadorismo declarado*” (ibid., p. 70; ênfase no original).

²¹ Sobre este ponto, ver ibid., p. 53, 70-74, 79, 89, 97, 116, 123.

Examinando essa corrente ideológica de forma sistemática, é possível distinguir um “*conservadorismo tradicional*” de um “*conservadorismo moderno*” em termos das seguintes dimensões:²²

- a) O primeiro é baseado numa concepção *pessimista* de sociedade, argumentando que o comportamento e os desejos humanos devem ser regulados e controlados por políticas rigorosas de “lei e ordem” exercidas pelo Estado. O último é fundado em uma concepção *otimista* de sociedade, sugerindo que seres humanos são não somente capazes de tomar decisões enquanto atores moralmente responsáveis, mas também são aptos a moldar os desenvolvimentos históricos de acordo com considerações racionalmente defensáveis.
- b) O primeiro é caracterizado por uma postura *orientada pelo passado*, expressa em uma idealização nostálgica de arranjos sociais, culturais, políticos e econômicos que não existem mais. O último é motivado por uma postura *orientada pelo futuro*, exemplificada por uma ênfase forte no papel civilizatório da criatividade, da imaginação e da inovação, que permitem aos atores humanos projetarem-se em horizontes até então inexplorados.
- c) O primeiro é *retrógrado e olha para trás*, no sentido de que é cético quanto a transformações históricas radicais, notadamente em termos de suas implicações normativas visando rupturas e sua tendência a solapar as bases de modos tradicionais de organização social. O último é *progressista e olha para frente*, no sentido de que acolhe a alteração das constelações sociais, culturais, políticas e econômicas, na medida em que tais processos de modernização contribuem para a qualidade de vida e o aprimoramento da evolução humana.
- d) O primeiro sustenta uma crença firme nos valores intrínsecos de experiências *sem mediação e autênticas*, derivadas de um envolvimento duradouro com a “natureza” e de relações baseadas na confiança, na comunidade e na intersubjetividade cotidiana. O último defende as realizações da *ciência e da tecnologia* constitutivas da espécie, movidas pela ambição de

²² Várias oposições normativas são centrais para a distinção tipológica entre “conservadorismo tradicional” e “conservadorismo moderno”; ver especialmente *ibid.*, p. 70-74 e p. 116.

ganhar controle crescente sobre múltiplos desafios teóricos e práticos que surgem do encontro humano com aspectos naturais e sociais que estão na base da construção da realidade.

- e) O primeiro é marcado por um grau considerável de *fechamento*, voltado para proteger o status quo e para defender valores, convenções e princípios já estabelecidos contra reivindicações por mudanças sociais radicais. O último é caracterizado por um notável grau de *abertura*, através do qual atores de mente aberta são capazes de enfrentar e lidar com desafios imprevistos tanto do presente como do futuro.

A presença contínua do conservadorismo tradicional faz com que suas versões revisadas pareçam de fato progressistas. Aspectos centrais de suas variantes clássicas – que enfatizam “o sentimento de declínio, desespero e angústia quanto ao futuro” (ibid., p. 71), ao mesmo tempo em que insistem no significado quase natural ligado “à nação, à terra, ao solo ancestral” (ibid., p. 71) – parecem ultrapassados no contexto presente. Na era atual, o “conservadorismo progressista” emana de “uma fração da classe dominante que trata como *lei subjetiva* o que constitui a *lei objetiva* de sua perpetuação, ou seja, *mudar para preservar*” (ibid., p. 72).²³

Por ter estado disposto e tido capacidade de revisar alguns de seus pressupostos centrais, o conservadorismo conseguiu sobreviver às profundas transformações globais que moldaram os grandes desenvolvimentos históricos nas últimas décadas. Dito de outro modo, o conservadorismo foi capaz de sobreviver por ter se tornado menos conservador. Ideologias dominantes continuarão a pautar a agenda enquanto tiverem sucesso ao dar a impressão enganosa de que são muito menos forçosas e invasivas do que precisam ser para exercer poder hegemônico.

Conclusão: a relevância persistente da ideologia

Como deve ter ficado claro a partir das reflexões acima, a análise crítica da ideologia é central para o entendimento abrangente das formas complexas de dominação social. O amplo significado – isto é, que atravessa disciplinas e épocas – do

²³ Ênfase adicionada, exceto em “*lei subjetiva*”, que está em itálico no texto original.

conceito de ideologia é confirmado pelo fato de que ele tem sido, e continua a ser, amplamente discutido nas humanidades e nas ciências sociais.²⁴

As “*ideologias da sociedade-como-projeto*” dos séculos XIX e XX, ainda que não tenham desaparecido, competem com as “*ideologias dos projetos-na-sociedade*” do fim do século XX e começo do XXI. Intimamente relacionada ao desenvolvimento da sociedade industrial desde a metade do século XVIII, o impacto histórico da primeira está refletido na influência dos “velhos movimentos sociais”. Ligada de modo inseparável à ascensão da sociedade pós-industrial a partir da metade da década de 1960, o impacto histórico da última é ilustrado pela influência dos “novos movimentos sociais”.²⁵

À luz dessa mudança de paradigma, as versões mais influentes (notadamente a hegeliana, a marxista e a das religiões universais) da ideia de “reconciliação última, de ‘convergência final’” (ibid., p. 73) – erguidas sobre “planos sociais, projeções e projetos” (ibid.) – foram amplamente desacreditadas, especialmente por aqueles que apoiam discursos intelectuais que insistem na indeterminação radical que permeia os infinitos caminhos da história humana. E mesmo assim, anúncios alarmistas sobre a chegada de uma suposta constelação pós-teleológica – exemplificada pela retórica sobre o “fim da ideologia” e o “fim da história” – são tão problemáticas quanto suas contrapartes intelectuais. A relevância contínua de modos de pensamentos *projetivos* na era atual, habilmente examinada em *A produção da ideologia dominante*, é sintomática do fato de que as ideologias – ainda que sejam cada vez mais diversas e cada vez menos organizadas de modo coerente – estão longe de ser obsoletas.

Como demonstrado na análise precedente, a *PID* deve ser considerada uma contribuição original para os estudos contemporâneos sobre a ideologia, uma vez que fornece insights úteis – e, em certos aspectos, sem paralelo – sobre o papel sociológico de formas discursivas em sociedades altamente diferenciadas e estratificadas. Esses insights são tão relevantes hoje como foram nos anos 1970. Se há uma lição a ser aprendida do estudo

²⁴ Sobre o conceito de ideologia ver, por exemplo: ABERCROMBIE et al., 1980, 1990; APEL, 1971; CONDE-COSTAS, 1991; EAGLETON, 2007 [1991]; HAUG, 1999; LEE, 1992; MARX e ENGELS, 1953 [1845-7]; MARX e ENGELS, 2000 [1846]; THOMPSON, 1984; VAN DIJK, 1998; ZIZEK, 1989, 1994.

²⁵ Sobre este ponto, ver SUSEN, 2010.

crítico da ideologia é que não se pode conceber a construção da sociedade sem a capacidade distintamente humana de produzir reivindicações constituídas discursivamente a respeito tanto da constituição objetiva quanto do potencial normativo da realidade. Quando se trata, contudo, das especificidades históricas de realidades socialmente construídas, a questão que permanece é quem tem o poder de definir quadros ideológicos, convertê-los em pontos de referência hegemônicos e, com isso, pautar a agenda.

SUSEN, S. Reflections on ideology: lessons from Pierre Bourdieu and Luc Boltanski. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 101-137, jan./jun. 2017.

■ **Abstract:** *The main purpose of this article is to demonstrate the enduring relevance of the concept of ideology to contemporary sociological analysis. To this end, the article draws upon central arguments put forward by Pierre Bourdieu and Luc Boltanski in 'La production de l'idéologie dominante' ['The Production of the Dominant Ideology']. Yet, the important theoretical contributions made in this enquiry have been largely ignored by contemporary sociologists, even by those who specialize in the critical study of ideology. This article intends to fill this gap in the literature by illustrating that useful lessons can be learned from Bourdieu and Boltanski's critical investigation, as it provides crucial insights into the principal characteristics and functions of ideologies, including the ways in which they develop and operate in advanced capitalist societies. The article is divided into two main parts: the first part examines various universal features of ideology; the second part aims to shed light on several particular features of dominant ideology. The paper concludes by arguing that the 'end of ideology' thesis, despite the fact that it raises valuable sociological questions, is ultimately untenable.*

■ **Keywords:** *Boltanski. Bourdieu. Critique. Dominant Ideology. Ideology. Ideology Critique. Social Theory.*

Referências

ABERCROMBIE N.; HILL S.; TURNER, B. S. *The Dominant Ideology Thesis*. London: Allen & Unwin, 1980.

ABERCROMBIE N.; HILL S.; TURNER, B.S. (Orgs.). *Dominant Ideologies*. London: Unwin Hyman, 1990.

APEL, K.-O. (Org.). *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.

BELL, D. *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000 [1960].

BOLTANSKI, L. *Rendre la réalité inacceptable. À propos de 'La production de l'idéologie dominante'*. Paris: Demopolis, 2008.

BOURDIEU, P. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 1997.

BOURDIEU, P.; BOLTANSKI, L. La production de l'idéologie dominante. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 2/3, p. 4-73, 1976.

BOURDIEU, P.; BOLTANSKI, L. *La production de l'idéologie dominante*. Paris: Demopolis / Raisons d'agir, 2008 [1976].

BROWNE, C.; SUSEN, S. Austerity and its antitheses: Practical negations of capitalist legitimacy. *South Atlantic Quarterly*, v. 113, n. 2, p. 217-230, 2014.

CONDE-COSTAS, L. A. *The Marxist Theory of Ideology: A Conceptual Analysis*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1991.

DONSKIS, L. *The End of Ideology & Utopia? Moral Imagination and Cultural Criticism in the Twentieth Century*. New York: P. Lang, 2000.

EAGLETON, T. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 2007 [1991].

HAUG, W. F. Falsches Bewusstsein. In: HAUG, W. F. (Org.). *Historisch-Kritisches Wörterbuch des Marxismus*. Hamburg: Argument-Verlag, 1999, p. 78-91. v. 4.

HOLLOWAY, J.; SUSEN, S. Change the World by Cracking Capitalism? A Critical Encounter between John Holloway and Simon Susen. *Sociological Analysis*, 7(1), p. 23-42, 2013.

KÜHNEL, R. *Faschismustheorien: Ein Leitfaden*. Aktualisierte Neuauflage. Heilbronn: Distel, 1990 [1979].

KÜHNEL, R. *Der Faschismus: Ursachen, Herrschaftsstruktur, Aktualität. Eine Einführung.* 4., überarbeitete Auflage. Heilbronn: Distel, 1998 [1983].

LEE, D. *Competing Discourses: Perspective and Ideology in Language.* London: Longman, 1992.

MARX, K.; ENGELS, F. *Die deutsche Ideologie.* Berlin: Dietz, 1953 [1845-7].

MARX, K.; ENGELS, F. The German ideology. In: MCLELLAN, D. (Org.). *Karl Marx: Selected Writings.* 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2000 [1846], p. 175-208.

RUBINSTEIN, W. D. *The End of Ideology and the Rise of Religion: How Marxism and Other Secular Universalistic Ideologies Have Given Way to Religious Fundamentalism.* London: Social Affairs Unit, 2009.

SCOTT, A. *Ideology and the New Social Movements.* London: Unwin Hyman, 1990.

SIMONS, H. W.; BILLIG, M. (Orgs.). *After Postmodernism: Reconstructing Ideology Critique.* London: Sage, 1994.

SUSEN, S. *The Foundations of the Social: Between Critical Theory and Reflexive Sociology.* Oxford: Bardwell Press, 2007.

SUSEN, S. Los movimientos sociales en las sociedades complejas. In: BASCONZUELO C.; MOREL, T.; SUSEN, S. (Orgs.). *Ciudadanía territorial y movimientos sociales. Historia y nuevas problemáticas en el escenario latinoamericano y mundial.* Rio Cuarto: Ediciones del ICALA, 2010, p. 149-226.

SUSEN, S. Kritische Gesellschaftstheorie or kritische Gesellschaftspraxis? Robin Celikates, Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie (Frankfurt am Main, Campus Verlag, 2009). *Archives Européennes de Sociologie / European Journal of Sociology*, v. 52, n. 3, p. 447-463, 2011a.

SUSEN, S. Afterword: Concluding Reflections on the Legacy of Pierre Bourdieu. In: SUSEN, S.; TURNER, B.S. (Orgs.). *The Legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays.* London: Anthem Press, 2011b, p. 367-409.

SUSEN, S. 'Open Marxism' against and beyond the 'Great Enclosure'? Reflections on How (Not) to Crack Capitalism. *Journal of Classical Sociology*, v. 12, n. 2, p. 281-331, 2012a.

SUSEN, S. Une sociologie pragmatique de la critique est-elle possible? Quelques réflexions sur *De la critique* de Luc Boltanski. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 110, n. 4, p. 685-728, 2012b.

SUSEN, S. Comments on Patrick Baert and Filipe Carreira da Silva's Social Theory in the Twentieth Century and Beyond – Towards a 'hermeneutics-inspired pragmatism'?. *Distinktion, Scandinavian Journal of Social Theory*, v. 14, n. 1, p. 80-101, 2013a.

SUSEN, S. Bourdieusian Reflections on Language: Unavoidable Conditions of the Real Speech Situation. *Social Epistemology*, v. 27, n. 3/4, p. 199-246, 2013b.

SUSEN, S. A Reply to my Critics: The Critical Spirit of Bourdieusian Language. *Social Epistemology*, v. 27, n. 3/4, p. 323-393, 2013c.

SUSEN, S. Is There Such a Thing as a 'Pragmatic Sociology of Critique'? Reflections on Luc Boltanski's *On Critique*. In: SUSEN, S.; TURNER, B. S. (Orgs.). *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*. London: Anthem Press, 2014a [2012], p. 173-210.

SUSEN, S. Towards a Dialogue between Pierre Bourdieu's 'Critical Sociology' and Luc Boltanski's 'Pragmatic Sociology of Critique'. In: SUSEN, S.; TURNER, B. S. (Orgs.). *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*. London: Anthem Press, 2014b, p. 313-348.

SUSEN, S. Emancipation. In: GIBBONS, M. T., COOLE, D.; ELLIS, E.; FERGUSON, K. (Orgs.). *The Encyclopedia of Political Thought*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015, p. 1024-103. v. 3.

SUSEN, S.; TURNER, B. S. (Orgs.). *The Spirit of Luc Boltanski: Essays on the 'Pragmatic Sociology of Critique'*. London: Anthem Press, 2014.

THOMPSON, J. B. *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press, 1984.

TORFING, J. *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford: Blackwell, 1999.

VAN DIJK, T. A. *Ideology: A Multidisciplinary Approach*. London: Sage, 1998.

WAXMAN, C. I. (Org.). *The End of Ideology Debate*. New York: Funk and Wagnalls, 1968.

ZIZEK, S. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso, 1989.

ZIZEK, S. (Org.). *Mapping Ideology*. London: Verso, 1994.

O QUE SIGNIFICA PENSAR CRITICAMENTE SOBRE A ECONOMIA (POLÍTICA)? UMA TENTATIVA DE RESPOSTA INSPIRADA EM MAX HORKHEIMER¹

Bastian RONGE²

■ **RESUMO:** Este artigo aborda a questão “O que significa pensar criticamente sobre a economia (política)” por meio de uma reconstrução sistemática da resposta oferecida por Max Horkheimer ao se tornar diretor do Instituto de Pesquisa Social em 1931. Com base nos critérios definidos por Horkheimer nos anos 1930 para uma teoria crítica da economia (política), o artigo avalia o caráter crítico de abordagens filosóficas recentes sobre a economia (política): ética empresarial e filosofia da economia; pós-marxismo (Louis Althusser, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e J.K. Gibson-Graham); e as obras de representantes atuais da Escola de Frankfurt (Axel Honneth e Rahel Jaeggi).

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Teoria crítica. Horkheimer. Economia política. Filosofia da economia. Pós-marxismo.

O que significa pensar criticamente sobre a economia (política)?³ Neste artigo, abordarei essa questão por meio de uma reconstrução sistemática da resposta dada por Max Horkheimer quando se tornou diretor do Instituto de Pesquisa Social (IfS) em 1931.⁴ Diferentemente de seu predecessor, Carl Grünberg,

¹ Tradução do inglês: Fernando Bee e Raphael Concli. Revisão: Arthur Bueno.

² Pesquisador assistente (*wissenschaftlicher Mitarbeiter*) – Universidade Humboldt de Berlim. Berlim – Alemanha. bastian.ronge@hu-berlin.de.

³ Este artigo é uma versão ampliada de texto escrito como parte da introdução ao dossiê “The Frankfurt School: Philosophy and (Political) Economy”, *History of the Human Sciences*, v. 29, n. 2, 2016.

⁴ Provavelmente não houve nenhum período na história da filosofia moderna no qual o relacionamento entre filosofia e economia esteve mais sob escrutínio do que nos primeiros anos da teoria crítica. Se o debate no interior da Escola de Frankfurt não chegou a nada que pudesse ser chamado de um resultado definitivo (cf. ROTHE e RONGE, 2016), ainda assim várias discussões são de grande pertinência para os debates atuais sobre o que poderia e deveria ser o escopo da filosofia econômica.

Horkheimer hesitou em fazer do marxismo científico a agenda de pesquisa oficial do IfS. Para ele, assim como para outros *marxistas hegelianos*, o marxismo científico minimizou de maneira inapropriada a importância da filosofia e do pensamento filosófico. Por isso, assim que se tornou o novo diretor do IfS, Horkheimer propôs a questão premente de como pensar filosoficamente sobre a economia. Em seu discurso inaugural, “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social” (1993 [1931]), e em seu ensaio programático “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”, incluindo o “Pós-escrito” (2002a [1937], 2002b [1937]), ele assumiu seriamente sua responsabilidade como diretor do Instituto de Pesquisa Social e buscou dar uma resposta para a questão de como os teóricos críticos deveriam pensar sobre a economia (política). A seguir, reconstruirei sistematicamente suas proposições a fim de elaborar um esquema normativo que nos permita, então, avaliar o caráter crítico de abordagens filosóficas recentes sobre a economia (política): a ética empresarial [*business ethics*] e a filosofia da economia, passando por alguns pensadores pós-marxianos (como Louis Althusser, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe e J. K. Gibson-Graham), até chegar a representantes atuais da Escola de Frankfurt (Axel Honneth e Rahel Jaeggi).⁵ Dada essa estrutura geral de meu argumento, o artigo será dividido em duas partes. Na primeira, reconstruirei os critérios estabelecidos por Horkheimer para uma teoria crítica da economia (política). Na segunda, examinarei em que medida as abordagens teóricas atuais satisfazem esses critérios ou não.

Reconstruindo Horkheimer: para um esquema normativo das teorias críticas sobre a economia (política)

Em seu discurso inaugural “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social” e em seu ensaio “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (incluindo o “Pós-escrito”), Horkheimer define cinco características centrais de uma teoria crítica da economia (política). O *primeiro critério* é a renúncia a qualquer pretensão de objetividade no que se refere

⁵ Para evitar quaisquer mal-entendidos: meu interesse em Horkheimer neste artigo é meramente sistemático, e não histórico. Por isso não reconstruirei as proposições de Horkheimer no interior do contexto mais amplo do marxismo hegeliano e da discussão entre os membros do Instituto daquele período (cf. ROTHE e RONGE, 2016), mas irei antes descontextualizá-los a fim de elaborar um *esquema normativo*, que nos permitirá entender e avaliar as abordagens filosóficas atuais sobre a economia (política).

ao domínio da economia. Esse critério resulta diretamente de uma das características essenciais da teoria crítica, a saber, sua ruptura com o quadro epistemológico da teoria tradicional. A teoria tradicional se apoia fortemente na ideia cartesiana de que o sujeito e o objeto do conhecimento são epistemologicamente separados. De acordo com Horkheimer, a teoria crítica coloca isso radicalmente em questão; ela vê o sujeito e o objeto como sempre entrelaçados:

Os fatos que os nossos sentidos apresentam para nós são socialmente pré-formados de duas maneiras: por meio do caráter histórico do objeto percebido e por meio do caráter histórico do órgão que o percebe (HORKHEIMER, 2002a [1937], p. 200).

Os teóricos críticos devem reconhecer que é impossível ter acesso objetivo ao objeto do conhecimento (ibid., p. 222). Isso também é verdade para a economia. Todos os discursos econômicos são necessariamente subjetivos e parciais e, portanto, são discursos *políticos*. É exatamente essa inclusão explícita da política que impede a teoria crítica de se tornar uma ciência econômica. Horkheimer (2002b [1937], p. 251) afirma: “A teoria crítica nunca foi redutível à ciência econômica especializada. A dependência da política em relação à economia é seu objeto, não seu programa”. Por isso, o primeiro critério das teorias críticas sobre a economia (política) se estabelece da seguinte maneira: elas devem reconhecer o fato de que são necessariamente políticas, uma vez que não há acesso objetivo ao domínio da economia. Mas em qual sentido elas têm de ser políticas?

Com isso nós chegamos ao *segundo critério* para um engajamento crítico com a economia (política). O objetivo geral da teoria crítica é, segundo Horkheimer (2002a [1937], p. 243), apoiar o “estabelecimento da justiça entre os homens”. Os teóricos críticos devem ser motivados pela “esperança de melhorar radicalmente a existência humana” (ibid., p. 233) e isso significa, no que se refere a seu engajamento crítico com a economia (política), que eles têm de estar atentos a estruturas econômicas alternativas, que proporcionem mais justiça do que as atuais.⁶ Se Horkheimer não tem reservas quanto ao uso do conhecimento das ciências tradicionais, desde que contribuam para esse projeto

⁶ O problema da injustiça econômica é ainda mais premente hoje, como Thomas Piketty (2014) mostrou em sua pesquisa.

de uma “sociedade futura organizada racionalmente” (ibid.), ele rejeita por completo, no entanto, a adoção do conhecimento das ciências econômicas: as análises e a representação da realidade econômica oferecida pelas ciências econômicas, Horkheimer (2002b [1937], p. 251) sublinha enfaticamente, “não se referem a nada e são calculadas para esconder a realidade em cada ponto”.

As curvas da economia política matemática de nossos dias não são mais capazes de manter uma relação com o essencial do que a filosofia positivista ou existencial. Nessas disciplinas, os conceitos perderam qualquer relação com as situações fundamentais de nossa época (ibid., p. 246).

Em outras palavras: as ciências econômicas produzem representações erradas e enganosas da realidade econômica, que não podem ser adotadas a fim de colocar a justiça social em prática. Portanto, a teoria crítica tem a tarefa de criticar e desconstruir os economistas dominantes e seus conceitos centrais, preferencialmente à maneira da crítica imanente, ou seja, pela apresentação deles como sujeitos a uma inversão dialética.

Entretanto, diferentemente da ciência moderna especializada, a teoria crítica da sociedade continuou a ser uma disciplina filosófica, mesmo quando se engaja na crítica da economia. Pois seu conteúdo é a transformação dos conceitos que dominam a economia em seus opostos: troca justa em aprofundamento da injustiça social; economia livre em controle monopolístico; trabalho produtivo em relações rígidas que dificultam a produção; e manutenção da vida em sociedade em empobrecimento das pessoas (ibid., p. 247).

Esse *terceiro critério* de uma teoria crítica da economia (política), a saber, a desconstrução e a crítica da ciência econômica, conduz imediatamente ao *quarto critério*: os teóricos críticos não devem se contentar com a crítica desconstrutiva da ciência econômica. Eles também têm de levar a cabo sua própria análise e fornecer sua própria representação da realidade econômica, buscando apreender as transformações históricas do mundo socioeconômico: “a crítica do economicismo consiste não em se voltar

contra a análise econômica, mas em engajar-se nela plenamente e de acordo com as linhas indicadas pela história” (ibid., p. 250).⁷

Essas análises devem ocorrer, segundo Horkheimer, de uma maneira interdisciplinar, reunindo filósofos, economistas, sociólogos, psicólogos etc. Horkheimer não tem dúvida, entretanto, de que a filosofia deve assumir a liderança nessa cooperação, por ser a única disciplina que garante que as investigações científicas não resultem em meras abordagens positivistas, permitindo antes à humanidade adquirir entendimento e experiência a respeito de seu presente socioeconômico.⁸

O *quinto* requisito concerne a uma premissa particular dos estudos econômicos em questão. Em seu discurso inaugural, Horkheimer enfatiza que a teoria crítica deve se ater à distinção entre o econômico e o não econômico (por exemplo, o social, o cultural, o religioso) quando se trata de pensar a economia. Do contrário, a teoria crítica estaria próxima de cair na armadilha de “entender mal Marx”, de “entender mal Hegel” ou de um “mau espinosismo” (HORKHEIMER, 1993 [1931], p. 12).

Pode-se então afirmar que a economia e o Espírito são expressões diferentes de uma e mesma essência; isso seria um mau espinosismo. Ou, de modo alternativo, manter que as ideias ou os conteúdos ‘espirituais’ invadem a história e determinam as ações dos seres humanos. [...] Esse seria um entendimento abstrato e ruim de Hegel. Ou, pelo contrário, acreditar que a economia é, enquanto um ser material, a única realidade verdadeira; a psique dos seres humanos, a personalidade, assim como a lei, a arte e a filosofia, seriam derivadas completamente da economia ou meramente reflexões da economia. Esse seria um entendimento abstrato, logo, ruim de Marx. Tais noções pressupõem, ingenuamente, um divórcio acríptico, obsoleto e altamente problemático entre o Espírito e a realidade que falha em sintetizá-los dialeticamente” (ibid., p. 12).

Em outras palavras: as teorias críticas da economia se confrontam com a tarefa desafiadora de descrever e pensar o econômico e o não econômico não como separados, mas como entidades dialeticamente entrelaçadas.

⁷ É interessante notar que, nessa passagem, Horkheimer nomeia Adam Smith como um dos autores clássicos ainda capazes de enfrentar esse desafio.

⁸ Essa parece ser uma grande diferença em relação a Carl Grünberg, que também propôs um programa de pesquisa interdisciplinar, mas sob a clara liderança da ciência econômica.

A reconstrução sistemática dos textos programáticos iniciais de Horkheimer revela que o engajamento teórico com a economia (política) deve satisfazer cinco condições para fazer jus aos critérios da teoria crítica (inicial). Os teóricos críticos devem assumir (1) uma abordagem não objetiva, mas parcial da economia, que (2) vise uma ordem social e econômica alternativa, por meio (3) da desconstrução e da crítica das ciências econômicas (dominantes), (4) fornecendo uma análise e uma representação próprias da economia atual, as quais (5) devem considerar que o econômico e o não econômico não são separados, mas dialeticamente entrelaçados. Com isso, podemos seguir para a segunda parte do artigo e passar a avaliar o caráter crítico de algumas abordagens filosóficas recentes sobre a economia (política).

Aplicando o esquema normativo às tentativas atuais de pensar a economia (política)

Na segunda parte deste artigo, procurarei mostrar como o esquema normativo elaborado na primeira parte pode ser usado para avaliar as diferentes maneiras pelas quais a filosofia acadêmica lida com a questão da economia (política) nos dias de hoje. Limitarei meu foco a três ramos, a saber: a ética empresarial e a filosofia da economia; o discurso do pós-marxismo; e por último, mas não menos importante, as tentativas no interior da teoria crítica no sentido mais restrito do termo.⁹

Ética empresarial e filosofia da economia

Usando o esquema normativo extraído de Horkheimer, pode-se facilmente entender por que a *ética empresarial* e a *filosofia da economia* não deveriam ser chamadas de críticas. Ainda que seus defensores possam se perceber como críticos, já que estão interessados em aprimorar a ciência econômica moderna e em estabelecer condições econômicas mais justas, de acordo com o esquema proposto aqui eles claramente não o são. Uma vez que aceitam a autoridade do discurso das ciências

⁹ Uso a expressão *teoria crítica no sentido mais restrito do termo* para me referir aos pensadores que se consideram na tradição da teoria crítica e estão localizados ou foram formados em Frankfurt. Isso não significa, é claro, que esses pensadores são mais críticos do que outros que se consideram na tradição de Adorno e Horkheimer sem nunca terem estado em Frankfurt.

econômicas “duras”, eles não veem seu engajamento teórico como parcial e tampouco procuram criticar os conceitos-chave das ciências econômicas ou apresentar suas próprias análises e representações da realidade econômica. Questionar a autoridade das ciências econômicas dominantes é, entretanto, pré-condição para que se estabeleça um discurso crítico sobre a economia (política). Essa condição é satisfeita por aqueles projetos teóricos que podem ser designados de (pós-)marxistas. Assim, é válido tomar alguns exemplos desse vasto discurso a fim de verificar a produtividade do esquema normativo elaborado acima. Irei restringir-me a apenas três defensores da teoria pós-marxista, estando plenamente consciente de que isso não é suficiente para emitir um juízo do pós-marxismo como um todo.

Teorias pós-marxistas: avaliando Althusser, Laclau/Mouffe e Gibson-Graham

Por conta do amplo espectro de teorias (feministas, pós-estruturalistas, desconstrutivas, do discurso e neomarxistas) que podem ser denominadas pós-marxistas, estaria muito além do escopo deste texto responder a questão colocada acima.¹⁰ No que se segue, limito-me a demonstrar a “produtividade” do esquema heurístico-normativo delineado aqui no que diz respeito a três exemplos: (a) Althusser; (b) Laclau/Mouffe; e (c) Gibson-Graham.

(a) Embora se possa defender que Althusser não deveria ser considerado um pensador pós-marxista, uma vez que ele parece antes ser francamente um marxista, penso que sua crítica da economia política é, entretanto, um exemplo interessante para testar o esquema normativo aqui proposto. Sua abordagem teórica da economia (política) parece satisfazer quatro dos cinco critérios mencionados acima. Althusser critica duramente a economia política contemporânea por fornecer uma representação errada e enganosa da realidade econômica. De acordo com Althusser, a economia política clássica já segue um caminho equivocado desde o começo por conta de um empirismo errôneo, o qual implica a ilusão de que a realidade econômica consiste em simples fatos econômicos, os quais podem ser percebidos e cientificamente analisados (cf. ALTHUSSER, 2015, p. 358 ss). Os

¹⁰ A noção de pós-marxismo é bastante aberta e pode ser aplicada a diversos pensadores, tais como Cornelius Castoriadis, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Agnes Heller ou Jacques Derrida (cf. TORNEY e TOWNSHEND, 2006).

economistas políticos clássicos não se dão conta que o econômico nunca pode ser vivenciado de maneira imediata, mas que eles devem primeiro construir a categoria do que é econômico antes que possam abordar o fenômeno de maneira científica (ibid., p. 410 ss). Consequentemente, Althusser conclui que a realidade econômica só pode ser verdadeiramente representada se o conceito de econômico for conceituado de forma correta. E ele toma Karl Marx como aquele que foi o primeiro a perceber e enfrentar este desafio, mesmo que ele não tenha sido totalmente bem-sucedido.

Considerando os diversos critérios para uma teoria crítica da economia política que podem ser extraídos dos textos programáticos iniciais de Horkheimer, pode-se afirmar que Althusser satisfaz todos os critérios, exceto um. Ele critica e desconstrói a economia política (terceiro critério) a fim de abrir caminho para novas análises e representações da realidade econômica (quarto critério), o que obviamente aponta para uma ordem social mais justa que a atual ordem capitalista (segundo critério).¹¹ Por último, mas não menos importante, a abordagem de Althusser também leva em conta a relação dialética entre o econômico e o não econômico (quinto critério). Ele parece estar atento para o fato de que a forma pela qual concebemos o econômico determina diretamente a forma das esferas não econômicas (como a política ou a social); e mesmo que ele se atenha à afirmação marxista segundo a qual a economia é o setor mais importante e influente da sociedade moderna, sua teoria da sobredeterminação é capaz de dar conta da influência e da força efetiva das esferas não econômicas. Sua posição crítica diante da economia política não satisfaz, contudo, o primeiro critério apresentado por Horkheimer para uma teoria crítica da economia política; Althusser não parece desistir da ideia de uma ciência econômica capaz de representar a realidade econômica de maneira objetiva e apta a apreender a verdade. É exatamente esse ponto crucial que separa a abordagem de Althusser de uma teoria crítica da economia política, reivindicada por Horkheimer nos primeiros anos da Escola de Frankfurt.

(b) Ernesto Laclau e Chantal Mouffe são talvez os pensadores mais proeminentes do movimento pós-marxista. Em seu livro bastante influente de 1985, *Hegemonia e estratégia socialista*:

¹¹ A conhecida “teoria da regulação” põe em prática a forma de Althusser de analisar e representar a realidade econômica.

por uma política democrática radical, eles criticam, entre outros aspectos, o essencialismo econômico de Marx e das teorias marxistas. Todas as abordagens teóricas sobre as sociedades modernas que consideram a economia como a esfera mais influente reproduziriam esse essencialismo e impediriam, assim, uma teoria democrática radical da sociedade contemporânea. Dessa forma, Laclau e Mouffe não apresentam uma verdadeira análise da realidade econômica, nem procuram apreender a relação dialética entre a esfera econômica e a não econômica. Eles não satisfazem assim os dois últimos critérios indicados por Horkheimer e não apresentam os meios para uma teoria crítica da economia política (ainda que tenham em vista uma ordem social alternativa e justa, sejam críticos quanto à ciência econômica moderna e defendam a impossibilidade de uma abordagem objetiva e imparcial do domínio da economia). As pensadoras feministas Katherine Gibson e Julie Graham procuram, entretanto, fornecer uma crítica feminista da economia política baseada na teoria do discurso de Laclau e Mouffe, entre outros (cf. GIBSON-GRAHAM, 2006a e 2006b).

(c) O trabalho teórico de Gibson e Graham satisfaz quase todos os critérios de Horkheimer. Elas estão plenamente conscientes do fato de que o conhecimento econômico é sempre subjetivo e parcial e de que é necessário superar o “discurso capitalocêntrico” hegemônico (GIBSON-GRAHAM, 2006b, p. 55) e construir uma “nova linguagem da diversidade econômica” (ibid., p. 56), que permita aos sujeitos econômicos criarem uma sociedade social e economicamente mais justa. Dessa forma, Gibson e Graham satisfazem os quatro primeiros requisitos dispostos no esquema heurístico-normativo para teorias críticas da economia: seu trabalho teórico é parcial, volta-se para uma ordem econômica melhor, é baseado na desconstrução crítica de conceitos centrais dos economistas dominantes e inclui análises econômicas originais. Entretanto, Gibson e Graham não são capazes de satisfazer o último critério de Horkheimer, ou seja, conceituar a relação entre práticas econômicas e não econômicas como uma relação dialética. Ao invés disso, elas parecem acreditar que a demarcação entre práticas econômicas e não econômicas é fixa e que o desafio para os teóricos críticos da economia consiste na tarefa de representar de maneira apropriada *todas* as práticas econômicas (e não apenas as práticas capitalistas) (cf. ibid., p. xiii). Ainda que Gibson e Graham se aproximem do ideal das teorias críticas da economia (política), elas deixam de lado uma

dimensão particularmente importante. Dito isso, eu gostaria de me voltar para abordagens recentes em relação à economia (política) apresentadas por representantes atuais da Escola de Frankfurt: Axel Honneth e Rahel Jaeggi.

Abordagens da economia (política) na teoria crítica

Após esta passagem bastante breve e pouco representativa pelo vasto campo da teoria pós-marxista, eu gostaria de me voltar nesta conclusão para a teoria crítica dos dias atuais, num sentido restrito, e para seu envolvimento com o econômico. O trabalho filosófico de Axel Honneth é aqui de especial interesse, não só por ele ser frequentemente considerado o representante mais importante da teoria crítica contemporânea, mas também porque as implicações econômicas de sua filosofia do reconhecimento (HONNETH, 1996) foram sujeitas a um intenso debate (cf. FRASER; HONNETH, 2004), além do fato de Honneth voltar-se atualmente para questões econômicas (cf. HONNETH, 2015).

Nancy Fraser, entre outros, criticou a teoria do reconhecimento de Honneth por esta ser incapaz de oferecer um entendimento adequado da realidade econômica. Segundo essa crítica, uma vez que Honneth vê as questões econômicas com as lentes do reconhecimento, ele não seria capaz de conceber a esfera econômica como um âmbito de pleno direito. Assim, ele não consegue identificar as causas econômicas reais por trás da injustiça econômica e nem apresentar soluções efetivas para elas (ZURN, 2005). Emmanuel Renault (2004) afirma, entretanto, que essas críticas deixam parcialmente de lado o ponto central de Honneth, uma vez que seu objetivo mais geral não é explicar a injustiça econômica, mas fornecer um quadro teórico para a compreensão da experiência subjetiva da injustiça econômica. Jean-Philippe Deranty (2009, p. 297), por sua vez, chama a atenção para o fato de Honneth parecer mais crítico quanto a “abordagens econômicas positivistas” do que seus oponentes, cujas críticas são baseadas no pressuposto de que há razões econômicas “reais” que podem ser analisadas pelas ciências econômicas. Na verdade, Honneth parece estar ciente de que qualquer descrição teórica de assuntos econômicos tem um efeito na própria realidade econômica. Assim, ele sustenta que a luta quanto a injustiças econômicas pode se beneficiar da tradução de experiências de justiça econômica em um vocabulário

que difere da linguagem das ciências econômicas propriamente ditas, como o vocabulário do reconhecimento. Também se pode ler desse modo a tentativa de Honneth de reconceituar o mercado como uma instituição de liberdade social em seu livro *O direito da liberdade* (HONNETH, 2014, caps. 2 e 3) ou seu apelo por uma abordagem mais experimental do econômico em seu último livro *A ideia de socialismo* (HONNETH, 2015, cap. 3). Em outras palavras, o envolvimento de Honneth com questões econômicas é muito mais crítico – segundo os critérios extraídos de Horkheimer – do que seus críticos se dão conta. Deve-se, de fato, admitir que Honneth (também) tende a não satisfazer o quinto critério, uma vez que seu discurso sobre o econômico não retém a diferença entre o econômico e o não econômico. Quanto a isso os críticos de Honneth estão certos: sua teoria do reconhecimento não é adequada para admitir a posição excepcional do econômico. Eles estão errados, entretanto, se pensam que conceituar o econômico e o não econômico como “esferas” diferentes irá resolver o problema. Essa maneira de pensar tal relação pode permitir que se trace uma distinção entre o econômico e o não econômico (quanto a seus modos característicos de ação, por exemplo), mas não ajuda a descrever seu entrelaçamento dialético. Pelo contrário, a linguagem das esferas conduz em grande medida a uma descrição meramente antagônica de sua relação (como na tese habermasiana da colonização do mundo da vida). A esse respeito, o conceito de formas de vida (*Lebensformen*) recentemente reformulado por Rahel Jaeggi (2013) parece ser mais promissor.

De acordo com Jaeggi, as formas de vida podem ser entendidas como “um conjunto, combinação ou agregado inerte de práticas sociais”, de modo que as práticas sociais abrangem também práticas econômicas em sentido estrito, isto é, práticas que “dizem respeito à satisfação de necessidades reprodutivas da sociedade” (JAEGGI, 2017, p. 168). Sendo mais preciso, as práticas “orientadas a questões econômicas” já estão sempre “conectadas ou mesmo entrelaçadas com outras práticas e interpretações não econômicas” (ibid.). Nesse quadro conceitual, a diferença entre o econômico e o não econômico pode ser mantida sem que se recaia na linguagem de esferas diferentes. Permanece em aberto, contudo, se Jaeggi é capaz de identificar o entrelaçamento de práticas econômicas e não econômicas como dialético. Se for o caso, o conceito de formas de vida – já empregado por

Horkheimer para substituir o modelo marxiano ortodoxo de base e superestrutura (HORKHEIMER, 2002b [1937], p. 59-62) – parece ser uma fundação conceitual firme para pensar criticamente a economia (política), avaliada segundo os padrões que ele mesmo estabeleceu nos anos de fundação da Escola de Frankfurt.

RONGE, B. What does it mean to think critically about (political) economy? An attempt to give an answer inspired by Max Horkheimer. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 139-152, jan./jun. 2017.

■ **ABSTRACT:** *This paper addresses the question “What does it mean to think critically about (political) economy?” by reconstructing systematically the answer which Max Horkheimer gave when he became the director of the Institute for Social Research in 1931. On the basis of the criteria defined by Horkheimer in the 1930s for a critical theory of (political) economy, the article assesses the critical character of recent philosophical approaches towards the (political) economy: business ethics and philosophy of economics; Post-Marxism (Louis Althusser, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe and J.K. Gibson-Graham); and the works of current representatives of the Frankfurt School (Axel Honneth and Rahel Jaeggi).*

■ **KEYWORDS:** *Critical theory. Horkheimer. Political economy. Philosophy of economic. Post-Marxism.*

Referências

ALTHUSSER, L. *Das Kapital lesen*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 2015.

DERANTY, J.-P. Kritik der politischen Ökonomie und die gegenwärtige Kritische Theorie. Eine Verteidigung von Honneths Anerkennungstheorie. In: SCHMIDT AM BUSCH, H.-C.; ZURN, C. F. (Orgs.) *Anerkennung*. Berlin: Akademie Verlag, 2009, p. 269-300.

FRASER, N.; HONNETH, A. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. London: Verso, 2004.

GIBSON-GRAHAM, J. K. *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006a.

GIBSON-GRAHAM, J. K. *Postcapitalist Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006b.

HONNETH, A. *Struggle for Recognition*. Trans. Joel Anderson. Cambridge: MIT Press, 1996.

HONNETH, A. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*. Trans. Joseph Ganahl. New York: Columbia University Press, 2014.

HONNETH, A. *Die Idee des Sozialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2015.

HORKHEIMER, M. The Actual Situation of Social Philosophy and the Tasks of an Institute of Social Research. In: *Between Philosophy and Social Science. Selected Early Writings*. Cambridge: MIT Press, 1993, p. 1-14.

HORKHEIMER, M. Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory, Selected Essays*. New York: Continuum, 2002a [1937], p. 188-243.

HORKHEIMER, M. Postscript. In: *Critical Theory, Selected Essays*. New York: Continuum, 2002b [1937], p. 244-252.

JAEGGI, R. *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013.

JAEGGI, R. A Wide Concept of Economy: Economy as a Social Practice and the Critique of Capitalism. In: LAFOND, C.; DEUTSCHER, P. (Orgs.). *Critical Theory in Critical Times*. New York: Columbia University Press, 2017.

LACLAU, E.; MOUFFE, C. *Hegemony and Social Strategy*. London: Verso, 1985.

PIKETTY, T. *Capital in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Belknap/Harvard University Press, 2014.

REISS, J. *Philosophy of Economics. A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, 2013.

RENAULT, E. *L'expérience de l'injustice : reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

ROTHER, M.; RONGE, B. The Frankfurt School: Philosophy and (political) economy. *History of the Social Sciences*, v. 29, n. 2, p. 3-22, 2016.

TORMEY, S.; TOWNSHEND, J. *Key Thinkers from Critical Theory to Post-Marxism*. London: Sage, 2006.

ZURN, C. Recognition, Redistribution, and Democracy: Dilemmas of Honneth's Critical Social Theory. *European Journal of Philosophy*, v. 13, n. 1, p. 89-126, 2005.

A SOBREVIDA DO CAPITAL¹

Arthur BUENO²

■ **RESUMO:** Este texto comenta a obra mais recente de Nancy Fraser, dedicada à formulação de uma nova e promissora forma de crítica do capitalismo. São abordados três aspectos potencialmente problemáticos dessa perspectiva. Primeiro, ela parece oscilar entre duas posições incompatíveis: ou a totalidade das contradições políticas, socio-reprodutivas e naturais da sociedade moderna é reduzida a contradições do capitalismo, ou parte importante de tais tendências desestabilizadoras é deixada de lado. Segundo, nesse esquema teórico as contradições do capitalismo surgem como males não somente do ponto de vista da reprodução dessa própria ordem institucional, mas também da perspectiva da preservação da sociedade humana em geral – o que suscita a questão de qual ontologia social poderia fundamentar esse diagnóstico. Terceiro, contrapondo-se à visão do capitalismo como forma reificada de vida ética, Fraser deixa de considerar as articulações existentes entre a diferenciação normativa e ontológica das sociedades modernas e processos abrangentes de reificação, cuja análise é desenvolvida em linhas gerais ao final deste comentário.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo. Teoria crítica. Reificação. Ontologia social. Crise. Crítica

Em uma série de artigos recentes, Nancy Fraser (2014, 2015, 2016a, 2016b) desenvolve uma nova e promissora forma

¹ Este texto reproduz os comentários apresentados no workshop “Justice, Feminism and the Critique of Capitalism” (Centro Max Weber de Estudos Culturais e Sociais Avançados, Universidade de Erfurt, 17 e 18 de outubro de 2016), dedicado à obra recente de Nancy Fraser e seguido de debate com a autora. O título original em inglês, *Outliving Capital*, contém uma ambivalência difícil de traduzir para o português: trata-se, por um lado, de apontar para a tendência do capitalismo de se reproduzir *como que* para além de suas próprias condições de possibilidade (naturais, socio-reprodutivas e políticas); e, por outro, de referir ao problema da sobrevivência dessas próprias condições para além do capitalismo.

² Pós-doutorando no Centro Max Weber de Estudos Culturais e Sociais Avançados da Universidade de Erfurt, Alemanha, e pesquisador do Núcleo Direito e Democracia do Cebrap, São Paulo. E-mail: arthur.bueno@uni-erfurt.de.

de crítica do capitalismo, que concebe este último como uma ordem institucional e não como mero subsistema econômico. A principal vantagem dessa perspectiva em relação a outras abordagens críticas a respeito das sociedades modernas – por exemplo, aquela proposta recentemente por Axel Honneth (2011, 2015) – reside em sua capacidade de trazer o capitalismo de volta ao primeiro plano sem deixar de considerar a complexidade normativa e institucional de nosso mundo social. No entanto, esse quadro de análise suscita uma série de questões que eu gostaria de comentar.

A primeira delas concerne a relação entre a economia capitalista e os componentes não econômicos das sociedades modernas. Duas modalidades de contradições institucionais são reconhecidas no interior desse quadro teórico: de um lado, aquelas internas à economia capitalista *per se*; de outro, aquelas situadas em suas fronteiras com os domínios da política, da reprodução social e da natureza (FRASER, 2014). Há, no entanto, duas outras espécies de contradições que esse esquema conceitual aparentemente não aborda: aquelas “puramente” internas aos âmbitos político, socio-reprodutivo e natural; e aquelas situadas em suas respectivas fronteiras mútuas. Pode-se interpretar essa postura teórica de duas maneiras distintas. A primeira implica considerar que, na medida em que esses domínios não econômicos são eles próprios constituídos por sua relação com – e diferenciação da – economia capitalista, suas contradições aparentemente “internas” representariam sempre contradições *do capitalismo*, o mesmo valendo para as contradições de fronteiras entre eles. Já em uma segunda interpretação, mais restrita, esse quadro de análise abordaria *somente* aquelas contradições que constituiriam contradições do capitalismo (isto é, as duas primeiras modalidades mencionadas acima), ao passo que outras tendências desestabilizadoras da sociedade moderna seriam deliberadamente deixadas de lado. Se a primeira interpretação pode ser acusada de economicista, a segunda, por sua vez, suscita o problema acerca do estatuto teórico daquelas contradições que não seriam levadas em conta.

Uma segunda questão diz respeito à concepção geral de vida social pressuposta por essa forma de crítica. Um dos argumentos centrais de Fraser é o de que as contradições, as crises e os males (*ills*) engendrados pelo processo de acumulação capitalista em sua relação com suas condições de fundo representam

uma ameaça intrínseca à própria “saúde do capital” (FRASER, 2015, p. 161). É significativo o uso, nesse contexto, de termos médicos como “males”, “crises” e “saúde”: eles sugerem que o capitalismo pode ser visto como uma forma de *vida* particular – a saber: uma que, por meio de suas tendências desestabilizadoras, coloca em risco a manutenção de sua própria existência. Esse argumento permite, decerto, compreender por que as contradições do capitalismo constituem *males da perspectiva de sua própria reprodução*. Disso não se segue, porém, que elas constituam *males* de uma perspectiva mais abrangente. Por isso, tal argumento é por vezes complementado por um segundo: ao colocar em risco suas próprias condições de fundo, o capitalismo comprometeria igualmente as condições de possibilidade da vida social *em geral* (ver FRASER, 2016, p. 99) – em outros termos, a “saúde da sociedade”. Apenas então se poderia vê-lo não simplesmente como uma formação social autodesestabilizadora que se *destina* a ser transformada, mas também como uma ordem institucional problemática que *demand*a ser modificada em direções específicas. O que uma crítica do capitalismo desse tipo parece implicar é, portanto, alguma concepção acerca das condições para uma vida social “saudável”. Cabe, assim, perguntar: que tipo de ontologia da vida social se deveria oferecer ou presumir para fundamentar tal crítica?

Uma terceira questão se refere ao processo de “mercantilização [*commodification*] da vida” (FRASER, 2014, p. 66-68). Enfatizando que a mercantilização depende, para sua própria existência, de zonas não mercantilizadas que encarnam gramáticas normativas e ontológicas peculiares, Fraser rejeita a visão do capitalismo como uma “forma reificada de vida ética”, caracterizada pela monetização pervasiva (*ibid.*, p. 66). Pretendo, contudo, argumentar que a crítica do capitalismo como uma ordem social normativa e ontologicamente diferenciada é compatível com o diagnóstico de uma disseminação abrangente, ainda que incompleta, da lógica da mercadoria para além da esfera econômica.

Para fazê-lo, é importante estabelecer uma distinção mais nítida entre “mercantilização”, enquanto conversão de coisas e relações em mercadorias submetidas à circulação econômica, e “reificação” como um processo mediante o qual coisas e relações são moldadas de acordo com a *lógica* da forma-mercadoria sem se converterem, estritamente falando, em mercadorias. Ambas as dinâmicas conduzem, decerto, a transformações no estatuto

normativo e ontológico de conjuntos particulares de entidades e processos; no entanto, o modo pelo qual isso ocorre é diferente em cada caso. A mercantilização envolve uma mudança enfática no estatuto de objetos e relações, na medida em que estes passam a ser constituídos de acordo com a gramática da economia capitalista e se tornam, desse modo, entidades e relações econômicas propriamente ditas. Por sua vez, o conceito de reificação se refere a um processo mais ambivalente, no qual as gramáticas normativas e ontológicas mediante as quais certos objetos e relações surgem como *não econômicos* assumem, ainda assim, uma forma *homóloga* à da forma-mercadoria.³

Com base nessa distinção, podem-se conceber zonas de não mercantilização cujas normatividades e ontologias particulares são, contudo, restritamente enquadradas de maneiras que espelham a gramática da economia capitalista. Assim, práticas de reprodução social referidas aos ideais de cuidado, responsabilidade mútua e solidariedade podem ser ressignificadas com base em noções econômicas de eficiência, troca formal, escolha individual e liberdade negativa, mantendo, não obstante, a referência àqueles ideais prévios. A bem dizer, processos reificadores parecem mesmo contribuir, em diversos contextos, para *preparar o terreno* para a apropriação capitalista dessas zonas não mercantilizadas. Pode-se considerar, por exemplo, como o enquadramento das relações de reprodução social em termos de “capital social” e noções similares exerce, com frequência, um papel importante na exploração econômica dessas mesmas relações e de seus produtos.

Diferenciação institucional e reificação podem, portanto, contribuir de modo conjunto para a acumulação capitalista. Entretanto, isso não deve ser concebido como um processo funcional sem fricções, mas sim como uma dinâmica inerentemente contraditória. Por um lado, como Fraser argumentou, o capitalismo

³ No ensaio clássico de Georg Lukács (2003 [1923], p. 193), essa homologia é referida à análise da forma-mercadoria como o “protótipo [*Urbild*] de todas as formas de objetividade e de todas as suas formas correspondentes de subjetividade na sociedade burguesa”. Ao mesmo tempo, o filósofo húngaro não deixa de reconhecer que a vida social moderna se diferencia em esferas de valor autônomas, regidas por legalidades próprias – de modo que se estabelece, no interior da perspectiva lukácsiana, uma tensão não resolvida entre a disseminação pervasiva do fenômeno da reificação, cuja origem residiria na economia capitalista, e a diferenciação normativa e institucional da sociedade moderna (ver BUENO e TEIXEIRA, 2017). É essa tensão que Fraser procura eliminar ao rejeitar o diagnóstico do capitalismo como “forma reificada de vida ética” em favor de uma perspectiva que o encara como uma ordem social institucionalmente diferenciada. Com isso, no entanto, corre-se o risco de perder de vista um aspecto fundamental das próprias contradições do capitalismo, que o argumento lukácsiano, com suas tensões internas, exprime mais do que resolve.

tem de preservar zonas de não mercantilização para que possam ser engendradas práticas que a economia não conseguiria produzir por si mesma, mas das quais ela, todavia, depende. Se a reprodução social não fosse concebida como uma esfera de solidariedade, cuidado e responsabilidade mútua, mas como um âmbito de pura liberdade negativa, ela não seria capaz de gerar um conjunto particular de práticas e valores de que o capitalismo necessita para sua própria reprodução. Por outro lado, na medida em que a economia capitalista explora ou expropria tais zonas não mercantilizadas, ela também as reformula parcialmente de acordo com a sua lógica reificadora. Isso representa, porém, uma ameaça à existência dessas gramáticas normativas e ontológicas particulares e, conseqüentemente, à reprodução da própria economia capitalista. A tensão entre diferenciação e reificação constitui, assim, uma dimensão importante, ainda que negligenciada, das contradições da sociedade capitalista analisadas por Fraser.

BUENO, A. Outliving capital. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 153-158, jan./jul. 2017.

■ **ABSTRACT:** *This text comments on Nancy Fraser's most recent work, dedicated to the formulation of a new and promising form of critique of capitalism. Three potentially problematic aspects of this perspective are addressed. First, it seems to oscillate between two incompatible standpoints: either the totality of modern society's political, social reproductive and natural contradictions is reduced to contradictions of capitalism, or an important part of such destabilizing tendencies is neglected. Second, in this framework the contradictions of capitalism appear as ills not only from the viewpoint of the reproduction of such institutional order, but also from the perspective of the reproduction of human society in general – which raises the question of which social ontology could substantiate this diagnosis. Third, opposing the view of capitalism as a reified form of ethical life, Fraser does not take into account the articulations between the normative and ontological differentiation of modern societies and pervasive processes of reification, the analysis of which is outlined at the end of this commentary.*

■ **KEYWORDS:** *Capitalism. Critical theory. Reification. Social ontology. Crisis. Critique.*

Referências

BUENO, A.; TEIXEIRA, M. Spectres of reification: Weber and Simmel on *History and Class Consciousness*. *Journal of Classical Sociology*, v. 17, n. 2, 2017.

HONNETH, A. *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2011.

HONNETH, A. *Die Idee des Sozialismus: Versuch einer Aktualisierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2015.

FRASER, N. Behind Marx's hidden abode: for an expanded conception of capitalism. *New Left Review*, v. 86, 2014, p. 55-72.

FRASER, N. Legitimation crisis? On the political contradictions of financialized capitalism. *Critical Historical Studies*, v. 2, n. 2, 2015, p. 157-189.

FRASER, N. Contradictions of capital and care. *New Left Review*, v. 100, 2016a, p. 99-117.

FRASER, N. Expropriation and exploitation in racialized capitalism: A reply to Michael Dawson. *Critical Historical Studies*, v. 3, n. 1, 2016b, p. 163-178.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003 [1923].

ENTREVISTA

PARA UMA CRÍTICA DAS CRISES DO CAPITALISMO: ENTREVISTA COM NANCY FRASER¹

Nancy FRASER²

■ **RESUMO:** Nesta entrevista, Nancy Fraser discute os principais argumentos de seus artigos recentes dedicados a uma nova crítica das crises do capitalismo. São abordadas, além disso, as inflexões no pensamento da autora com respeito às relações entre teoria e prática, fundamentação normativa e movimentos sociais, filosofia crítica e psicanálise, bem como à situação atual das lutas contra-hegemônicas.

■ **PALAVRAS-CHAVE:** Capitalismo. Crise. Lutas de fronteira. Teoria Crítica. Movimentos sociais. Feminismo.

Apresentação

Nos últimos anos, Nancy Fraser publicou uma série de artigos dedicados à articulação de uma nova forma de crítica do capitalismo, na qual este último é concebido não como um subsistema econômico, mas como uma ordem institucional abrangente.³ Fundado em uma reconstrução cruzada dos escritos de Karl Marx e Karl Polanyi, o quadro teórico apresentado pela autora localiza as crises e as contradições do capitalismo não somente no interior da esfera econômica, mas também

¹ Esta entrevista foi conduzida presencialmente por Arthur Bueno e contou com perguntas enviadas por Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer e Inara Marin.

² Professora de Ciência Política e Ciência Social na New School for Social Research, Nova York, Estados Unidos. fraser@newschool.edu.

³ Cf. FRASER, N. Behind Marx's Hidden Abode: For an Expanded Conception of Capitalism. *New Left Review*, v. 86, 2014, p. 55-72; id., Can Society be Commodities all the Way Down? Post-Polanyian Reflections on Capitalist Crisis. *Economy and Society*, v. 43, n. 4, 2014, p. 541-558; id., Legitimation Crisis? On the Political Contradictions of Financialized Capitalism. *Critical Historical Studies*, v. 2, n. 2, 2015, p. 157-189; id., Contradictions of Capital and Care. *New Left Review*, v. 100, 2016, p. 99-117; id., Expropriation and Exploitation in Racialized Capitalism: A Reply to Michael Dawson. *Critical Historical Studies*, v. 3, n. 1, 2016, p. 163-178.

nas fronteiras desta última com três âmbitos constitutivos da sociedade moderna: a natureza, a reprodução social e a política. Tais domínios – cuja delimitação é, segundo Fraser, ela mesma tributária do desenvolvimento da economia capitalista – constituem as “moradas ocultas”⁴ desta última, na medida em que fornecem as condições de possibilidade das quais ela não pode prescindir para garantir sua própria reprodução e expansão. No entanto, um dos efeitos do processo de acumulação econômica seria justamente um comprometimento agudo dessas condições de possibilidade, tornando o capitalismo uma ordem social inerentemente instável. Marcado por contradições que se manifestam não apenas na forma de crises econômicas, tais como aquelas analisadas por Marx, mas igualmente em crises políticas, socio-reprodutivas e naturais, ele não poderia, portanto, ser examinado sem uma análise das tendências autodesestabilizadoras e das lutas sociais situadas nas fronteiras desses domínios institucionais com a economia.

Tais argumentos têm consequências importantes para os debates a respeito do capitalismo e de sua crítica – em especial, mas não apenas, no âmbito da teoria crítica de matriz frankfurtiana, à qual Fraser se filia. Eles sugerem, além disso, uma inflexão no pensamento da autora com respeito às relações entre teoria e prática, fundamentação normativa e movimentos sociais, filosofia crítica e psicanálise, bem como à situação atual das lutas contra-hegemônicas. Esses e outros tópicos foram abordados nesta entrevista, realizada nos dias 26 de outubro e 2 de novembro de 2016 em Jena, durante a estadia de Nancy Fraser no Grupo de Pesquisa sobre Sociedades Pós-Crescimento da Universidade Friedrich Schiller.⁵

*

⁴ A expressão “*hidden abode*”, referida pela autora, remonta ao argumento marxiano de que a análise do capital exigiria sondar, como que por detrás da troca econômica, o “local oculto” (*verborgene Stätte*) da produção. Para Fraser, por sua vez, seria o caso de perscrutar aqueles âmbitos “ainda mais ocultos” da natureza, da reprodução social e da política. Cf. MARX, K. *O capital*, vol. 1. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 293; FRASER, op. cit., 2014, p. 60.

⁵ Nos dias 17 e 18 de outubro de 2016, Nancy Fraser participou do workshop “Justice, Feminism and the Critique of Capitalism” no Centro Max Weber de Estudos Culturais e Sociais Avançados da Universidade de Erfurt, em cuja ocasião o condutor desta entrevista apresentou comentários críticos que fornecem, por assim dizer, um dos panos de fundo da conversa que se segue. Cf. “A sobrevida do capital”, neste volume.

Perspectivas: *O que a levou a formular uma nova forma de crítica do capitalismo? Como você relacionaria esse projeto à sua obra anterior e à situação atual da teoria crítica?*

Nancy Fraser: Na esteira da crise financeira de 2007-8, desenvolvi a percepção de que a questão da crítica das crises do capitalismo havia voltado à ordem do dia. Por várias décadas, essa forma de crítica esteve fora de pauta e foi considerada um tanto questionável: ela foi acusada de economicista, determinista, mecanicista etc. Em 2007-8, porém, se tornou claro para mim que o mundo estava clamando por esse tipo de crítica e que precisávamos encontrar uma maneira nova de realizá-la, que permitisse abordar a real crise – na verdade, *crises* – do mundo, evitando ao mesmo tempo todas as deficiências dos modelos mais ortodoxos.

Nesse período, além disso, me convenci de que a questão do capitalismo precisava ser colocada em primeiro plano. Durante toda minha carreira, sempre considerei o capitalismo como o principal conceito de uma teoria crítica da sociedade moderna. Por vezes, no entanto, esse pressuposto permaneceu em segundo plano e não foi explicitamente defendido. Hoje, em contrapartida, ele está claramente em primeiro plano. Não poderia ser de outro modo, dado o desenrolar dos acontecimentos no mundo. Em consequência desses acontecimentos, me vejo retornando agora a temas de fases muito anteriores da minha vida, como integrante da *New Left*, ativista, estudante radical e como alguém que participou de esforços para desenvolver uma crítica socialista democrática e não ortodoxa do capitalismo. Embora, desde então, eu nunca tenha abandonado esse compromisso, agora ele possui uma nova urgência para mim.

O período atual me lembra, em certos aspectos, o período 1968-70. Em ambas as épocas, houve grandes terremotos sociais que fizeram com que o sistema no qual vivemos parecesse estar vulnerável. Em ambos os casos, senti (e sinto!) que a teoria crítica precisa pensar grande. Precisamos ir além da especialização disciplinar que predominou nos anos recentes – na qual uma pessoa trabalha com teoria constitucional, outra com filosofia moral, outra com gênero, tudo isso sem um quadro geral no qual os trabalhos se situem. Sinto hoje uma grande necessidade de um quadro geral. E, de novo, como em fases anteriores da minha vida, é a categoria de capitalismo que fornece isso.

Perspectivas: *Essa nova forma de crítica parece apresentar uma perspectiva diferente de seus trabalhos anteriores com respeito à economia capitalista. Em 1986, em "What's Critical about Critical Theory?", você criticou a tese habermasiana da colonização devido à tendência desta última de compreender as patologias sociais como resultado somente da ação do sistema sobre o mundo da vida. Alguns anos depois, você desenvolveu a abordagem fundada na distinção entre redistribuição e reconhecimento, a qual poderia ser vista como uma maneira de reformular essa questão: concedendo certa autonomia, por assim dizer, a questões de redistribuição e reconhecimento, esse esquema conceitual permitiu a consideração dos problemas da sociedade moderna não apenas como uma colonização do mundo da vida pelo sistema, mas também como consequência de processos inerentes ao próprio mundo da vida. Agora, seus artigos recentes sobre o capitalismo de certo modo revisitam a tese da colonização, posto que reunir Marx e Polanyi parece ser uma maneira de dotar a economia capitalista de uma poderosa força causal e, ao mesmo tempo, formular de maneira mais cuidadosa as mediações entre sistema e mundo da vida.*

Nancy Fraser: *Essa questão é muito interessante. Você está certo em mencionar a teoria da ação comunicativa de Habermas, a tese da colonização do mundo da vida e meu próprio engajamento inicial com esse texto. Fui atraída pela teoria da ação comunicativa precisamente porque ela era uma teoria crítica multidisciplinar e verdadeiramente ambiciosa, que tentava captar a dinâmica institucional da sociedade como um todo. Mas, ao mesmo tempo, estava insatisfeita com a tese da colonização porque ela se colocava como uma via de mão única. Todo o dinamismo e o desenvolvimento provinham do chamado lado "sistêmico" das coisas, ao passo que o "mundo da vida" era patologizado e reagia. Recentemente, fiz uma crítica semelhante a Polanyi. Ele também compreende o mundo da vida de uma maneira excessivamente reativa: a intrusão de forças de mercado faz com que a sociedade reaja, mas a sociedade está sempre em uma posição defensiva. Há algo, portanto, que eles compartilham a esse respeito.*

Mas, de qualquer modo, deixe-me seguir a sequência que você expôs. Comecei defendendo a tentativa habermasiana, ambiciosa e multidisciplinar, de compreender a totalidade social, ao mesmo tempo em que criticava sua abordagem de mão única do sistema invadindo o mundo da vida. Na sequência,

desenvolvi o quadro da redistribuição e do reconhecimento como uma maneira de superar esse problema. Preciso, entretanto, contextualizar esse esforço. Tratava-se de uma intervenção que buscava superar a cisão entre dois tipos de movimentos de esquerda. De um lado, havia o que restara dos movimentos social-democratas e trabalhistas que se inseriram no sistema capitalista com a bandeira da redistribuição – mesmo que antes tenham se posicionado como exteriores a ele e buscado uma abordagem mais revolucionária. Do outro lado, estavam os vários novos movimentos sociais: feminismo, antirracismo, LGBTQ etc., que emergiram da *New Left*, mas se distanciaram progressivamente de seu anticapitalismo e de sua crítica da economia política. Tais movimentos estavam focados em reivindicações que não eram facilmente redutíveis a reivindicações por redistribuição – reivindicações por reconhecimento, como as denominei, que eles frequentemente perseguiam em isolamento das reivindicações por redistribuição. Enquanto isso, os movimentos trabalhistas estavam na defensiva e bastante desconfiados dos novos movimentos sociais. Com muita frequência, eles rejeitavam o “reconhecimento” como ideologia e dobravam a aposta na redistribuição. Considerei essa situação muito problemática e procurei intervir nela. Minha intenção foi unir duas preocupações importantes que a cultura política estava separando.

Logo, porém, me dei conta de que o que estava separando essas duas coisas não era somente a cultura política, mas a própria sociedade capitalista. O capitalismo, afinal, estabelece “a economia” como algo separado da cultura e da sociedade. Não é surpreendente, portanto, que as pessoas se aferrem a uma parte e não a vejam como conectada à outra. Há algo na própria estrutura social que encoraja esse tipo de cisão e de falta de conexão. Então, realmente, eu estava tentando intervir em diversos níveis distintos com o meu trabalho sobre redistribuição e reconhecimento. Em um nível, estava tentando compreender o que as pessoas entendiam por justiça social quando faziam um tipo ou outro de reivindicação; chamei esse nível de “paradigmas populares” da redistribuição e do reconhecimento. Em outro nível, estava adotando a perspectiva da filosofia normativa e argumentando que essas duas visões de justiça possuíam alguma validade e força normativa. O problema era conectá-las. Além disso, havia um texto de teoria social em que eu relacionava tudo isso ao desenvolvimento do capitalismo como uma forma

de organização social bifurcada e diferenciada, assim como à constelação das lutas políticas.

Ao mesmo tempo, como você sugeriu, eu estava tentando superar o pensamento de mão única da tradição marxiana, que prioriza a economia política, e de Habermas, que na realidade continuou essa abordagem, mesmo tendo incorporado o sistema político à economia do lado do sistema. Mas eu também estava reagindo às formas mais recentes de pensamento de mão única associadas ao pós-estruturalismo e à teoria do discurso. Na minha visão, estes últimos simplesmente viravam o modelo ortodoxo de cabeça para baixo ao tratar a “ordem simbólica” como a “base” e todo o resto como superestrutura. Isso me parecia igualmente equivocado: na verdade, era exatamente o mesmo erro. Então, eu queria romper com ambas essas abordagens, tanto com o economicismo quanto com o culturalismo, para compreender as complexas ligações e canais que relacionavam as diferentes partes da sociedade capitalista uma à outra. Eu queria desvelar a gramática e a lógica interna específicas de cada uma dessas partes da sociedade capitalista, de modo que nenhuma fosse reduzida à outra. Esse esforço, porém, não visava teorizar a “multiplicidade” ou a “contingência”. Pelo contrário, eu queria situar cada “parte” no interior da sociedade capitalista, tomada como uma ordem social institucionalizada abrangente.

Finalmente, há a terceira fase que você mencionou. Meu trabalho atual de fato busca forjar algumas ligações e integrar certos elementos do pensamento marxiano com elementos do pensamento polanyiano. Vejo esses dois pensadores como deficitários em alguns aspectos, mas como imensamente estimulantes, perspicazes e produtivos. Em suma, penso que Marx, em sua melhor forma, é o autor do volume um do *Capital*, onde ele mostra que e como a economia política burguesa se equivoca sistematicamente, de modos não acidentais, a respeito do funcionamento efetivo da economia capitalista. Quando se lê essa obra com atenção, pode-se ver que Marx compreendeu muito bem que a economia capitalista não é autônoma, mas possui certas condições de fundo que são necessárias e, elas próprias, não econômicas. Há muitas observações perspicazes nesse sentido. Porém, Marx não sistematizou essas observações; ele não as incorporou explicitamente ao seu quadro conceitual. Em contrapartida, Polanyi estava preocupado explicitamente com a relação entre “economia” e “sociedade”. Isso é interessante

e importante. Infelizmente, porém, o conceito polanyiano de “sociedade” é insuficientemente teorizado; ele se mantém como um guarda-chuva para tudo o que não é a “economia”. E é a “economia” que impulsiona e move, enquanto a sociedade simplesmente reage. Trata-se de um movimento de ação-reação, outra via de mão única. Isso é simples demais, é claro; e leva Polanyi, contra seus melhores instintos, a romantizar a sociedade e demonizar a economia. Logo, isso me deixou com um projeto: como entender as condições não econômicas de uma economia capitalista sem recair nos erros de Polanyi – em particular seu dualismo comunitarista, que obscurece tanto os aspectos desagradáveis da “sociedade” quanto os aspectos emancipatórios da “economia”. Bem, esse é um relato aproximado dos estágios pelos quais passei para chegar aonde estou.

***Perspectivas:** Posto que nem a imagem de uma via de mão única, nem simplesmente aquela de um quadro diferenciado dão conta de sua perspectiva mais recente, há outra imagem que você usaria para descrevê-la?*

Nancy Fraser: No momento, estou focada nas condições de possibilidade de fundo para uma economia capitalista. A imagem que eu usaria é, então, a de pano de fundo e primeiro plano. Outra imagem que informa meu trabalho atual é aquela das fronteiras e das lutas de fronteira. Essa ideia é inspirada em Polanyi, que escreveu (de novo, de maneira simplista) sobre a “sociedade” lutando para proteger a si mesma contra as incursões da “economia”. Essa é, em minhas palavras, uma “luta de fronteira”, uma luta acerca da fronteira entre a “sociedade” e a “economia”. Em contrapartida, você não encontra a ideia de lutas de fronteira em Marx, para o qual o foco está antes na “luta de classes”. Penso, porém, que a teoria crítica deveria integrar a ideia quase polanyiana de “lutas de fronteira” com a ideia marxiana, mais familiar, de “lutas de classe”. Ambas são endêmicas ao e estruturalmente enraizadas no capitalismo, entendido não simplesmente como um sistema econômico, mas como uma ordem social institucionalizada que inclui também as condições de possibilidade de fundo da economia. As sociedades capitalistas separam a economia da política, a produção econômica da reprodução social, a sociedade humana da natureza não humana. Elas tornam o primeiro termo de cada par dependente do segundo, mesmo quando também negam

ou denegam o valor do último. Desse modo, elas geram lutas acerca das fronteiras que separam (e conectam!) economia e política, produção e reprodução, sociedade e natureza. A meu ver, essas fronteiras constituem nódulos e pontos críticos da crise capitalista, que se tornam necessariamente lugares de conflito. E os associo a tendências de crise “não econômicas”: às tendências, incrustadas na sociedade capitalista, à crise política, à crise da reprodução social e à crise ecológica. Essas são o que chamo de tendências de crise “interdomínios”, cuja estrutura difere das tendências de crise “intra”-econômicas. De novo, porém, meu objetivo não é rejeitar Marx, mas antes ressituar-lo. Logo, aceito a ideia de que o capitalismo estabelece tendências de crise intraeconômicas e dá origem a lutas de classe. Mas procuro integrar essas ideias marxianas com as ideias quase polanyianas que estou desenvolvendo agora: com a ideia de contradições e lutas de fronteiras interdomínios.

Perspectivas: *É interessante como a imagem da colonização ainda está de certo modo presente, no sentido de que a economia capitalista se situa no primeiro plano e se expande, por assim dizer, em direção ao pano de fundo.*

Nancy Fraser: Entendo o que você está dizendo. Ainda assim, há uma diferença. Os termos primeiro plano e pano de fundo são termos perspectivos. Quando falo sobre a economia como o primeiro plano, pretendo apenas dizer que ela foi trazida ao primeiro plano na história do pensamento marxista e em grande parte da crítica de esquerda à economia política, inclusive na Escola de Frankfurt. Mas seria possível inverter e tratar a natureza como o primeiro plano e a economia como o pano de fundo. Depende do seu interesse. E, independentemente de como fizermos, não há como escapar da ideia de que a economia capitalista estabelece uma dinâmica de acumulação altamente propulsiva e ativa, que continuamente causa problemas e inspira esforços para domesticá-la. Não há como negar isso. Mas a questão é: há outras dinâmicas na sociedade? Todo impulso para frente provém efetivamente da economia? Penso que não. Por exemplo, há uma orientação dinâmica e progressiva na ciência moderna, que não é redutível a uma dinâmica econômica, mas tem sua própria direcionalidade. Além disso, seria possível mencionar a emergência, na modernidade, da ideia de amor romântico, que também possui uma certa energia histórica. Essa

é uma razão pela qual penso que a ideia polanyiana da sociedade como exclusivamente autoprotetora é equivocada. Há muitas energias societárias que são dinâmicas. E elas podem tanto associar-se a como chocar-se com a economia.

Perspectivas: *Podem ser identificadas em sua obra certas modificações na relação entre teoria normativa e análise crítica. Em artigos anteriores, como “Social Criticism without Philosophy”, você negou à filosofia e ao universalismo um papel central na crítica social. Contudo, em textos dos anos 1990, você tendeu a assumir uma posição intermediária entre Habermas e Foucault, ou Benhabib e Butler, desenvolvendo uma teoria da justiça que se poderia descrever como kantiana. Mais recentemente, em sua crítica das crises do capitalismo, há novamente um movimento de volta ao chão, por assim dizer. Como você descreveria sua posição atual a esse respeito?*

Nancy Fraser: Entendo por que as coisas podem aparecer do modo em que você acabou de descrevê-las, mas da minha perspectiva, de dentro, não é bem assim. Em primeiro lugar, em “Social Criticism without Philosophy” eu estava profundamente influenciada por – quase canalizando a voz de – Richard Rorty, que exerceu grande influência sobre mim no início de minha carreira. Não considero essa uma voz antinormativa, mas uma voz antifundacionista, que pretende focar na crítica normativa de primeira ordem sem envolver-se em pesados debates filosóficos sobre fundamentos normativos. Eu estava e estou bastante nesse campo. Penso que muitos dos argumentos sobre fundamentos normativos estão girando em falso; para usar uma frase pragmatista famosa, essas são diferenças que não fazem diferença. Então, deixo isso com prazer para outros e ofereço uma interpretação historicista dos ideais normativos que assumo. Não é que ela seja não normativa – estamos tratando aqui da meta-interpretação.

No entanto, não me dediquei muito à teorização filosófica puramente normativa. E o que fiz não foi feito de maneira autônoma. Decerto, minha ideia de paridade de participação como princípio normativo abrangente, que poderia vincular os paradigmas distributivo e do reconhecimento, foi meu esforço mais direto e prolongado para teorizar normativamente. Mas não era uma teoria autônoma da justiça. Pelo contrário, ela estava profundamente enraizada em uma imagem do que é uma sociedade capitalista:

uma história sobre como o capitalismo separa a economia da cultura, fomentando com isso o desenvolvimento desses dois paradigmas (redistribuição e reconhecimento) e estabelecendo a possibilidade de que eles se tornem separados e polarizados um contra o outro. Minha teoria normativa se apoiava, então, no pano de fundo da teoria social, assim como em um propósito intervencionista específico em relação ao que estava acontecendo na época. Às vezes, de fato, as pessoas falam que ela é kantiana; já a vi sendo descrita desse modo. Mas se poderia igualmente dizer que é uma forma de hegelianismo de esquerda. Se você a encara com referência a uma espécie de dinâmica histórica que libera a possibilidade de certas categorias para a elaboração teórica, para o uso político, ela é hegeliana de esquerda. Se, em contrapartida, você a encara do ponto de vista da filosofia moral *per se*, ela parecerá kantiana. Mas eu não necessariamente escolheria entre essas perspectivas, ou, se tivesse que escolher, decidiria em favor da perspectiva hegeliana de esquerda, como uma interpretação de ideais que, de outro modo, poderiam também ser pensados como kantianos.

Com relação ao presente: até o momento, em minha nova crítica do capitalismo, o aspecto teórico-normativo não está em primeiro plano. Mas não é porque penso que ele não seja mais útil, ou importante, ou necessário. Penso que é. E ele virá à tona quando eu estiver preparada para trazê-lo à tona. Mas, no momento, como estou focada especialmente na ideia de crise e em reabilitar uma crítica de crise que se tornou desacreditada, estou trabalhando em uma linha mais próxima à crítica funcionalista. Obviamente, entendo completamente os problemas do funcionalismo e estou me esforçando para evitá-los. Mas, ainda assim, estou interessada nas maneiras pelas quais a sociedade capitalista estabelece imperativos contraditórios, que estão em uma relação potencialmente muito tensa uns com os outros, e nas maneiras pelas quais o desenrolar histórico dessa sociedade abranda ou exacerba essas tensões.

Essa é, portanto, em primeiro lugar, uma crítica de crise. Estou desenvolvendo minha abordagem em uma série de ensaios que se tornarão, eventualmente, um livro. Ao mesmo tempo, porém, estou escrevendo outro livro, com a filósofa alemã Rahel Jaeggi, que realizou um trabalho muito interessante sobre a distinção entre os vários gêneros de crítica do capitalismo – crítica normativa, crítica ética e crítica funcional ou de crise.

E um dos nossos capítulos é focado em identificar os *insights* e os pontos cegos de cada uma dessas modalidades de crítica. Jaeggi e eu discordamos em muitos pontos, mas concordamos com a proposição geral de que a crítica do capitalismo deve apoiar-se em mais de uma modalidade. Ela deve possuir um elemento funcional ou de crise. Ela deve também possuir um elemento normativo, seja este a crítica da exploração ou de alguma outra forma de injustiça ou iniquidade. E ela deve possuir algum tipo de elemento relativo à gramática da vida, embora eu seja muito mais desconfiada em relação aos modos éticos usuais de fazê-lo do que Jaeggi. Entretanto, diria que toda essa imagem das relações entre primeiro plano e pano de fundo, das fronteiras, do capitalismo como ordem social institucionalizada com suas separações e divisões, é para mim parte de uma crítica de uma forma de vida, uma crítica que não é apenas uma crítica de crise ou uma crítica da dominação ou da exploração. Então, tenho em vista as questões normativas e elas aparecerão nesse livro co-autorado. E procurarei voltar a elas de modo mais explícito assim que tiver dito o que posso sobre o chamado aspecto funcional das coisas.

Perspectivas: *Eu gostaria de explorar um pouco mais essa distinção entre três formas de crítica. Em um workshop recente em Erfurt dedicado à sua obra, você defendeu uma perspectiva deontológica a respeito da crítica do capitalismo. No entanto, tenho a impressão de que suas análises recentes já abarcam essas três dimensões: funcional, moral e ética. Em particular, o argumento de que o capitalismo ameaça certas condições de possibilidade ou gramáticas normativas que são, no entanto, fundamentais para a reprodução da vida social parece conter uma implicação ética importante: a saber, a de que precisamos de certas modalidades de valores e normas para viver bem. Você concorda?*

Nancy Fraser: Você está bastante certo em apontar que me sinto muito confortável em falar sobre dominação, injustiça e exploração no registro deontológico, e sobre disfunções e contradições no registro funcional ou de crise, ao passo que sou mais desconfiada ou cautelosa em relação ao registro ético. Isso porque este último é, na minha visão, muito frequentemente articulado na forma de uma modalidade equivocada de crítica. Ele é formulado em termos que são robustos demais, positivos demais, com conteúdo demais. E está, com frequência, apenas

pairando, sem uma conexão suficiente com uma justificação plausível, em um mundo – e aqui eu simplesmente citaria alguns dos liberais, como Rawls – onde há uma pluralidade de diferentes concepções de boa vida e de viver bem.

Portanto, inicio com uma série de suspeitas. Mas, dito isso, reconheço que aquilo a que devemos objetar em nossa situação não é simplesmente que algumas pessoas têm muito e outras têm pouco; não é simplesmente que estamos destruindo o planeta e a nós mesmos. Mas é também que há algo a respeito do próprio modo de vida que é desagradável – não quero usar termos como “patológico” ou “doentio”. O problema é como capturar isso de uma maneira que não tenha uma qualidade antropológica ou filosófica – no sentido rortyano, com “p” maiúsculo – autoritária, sectária ou excessivamente robusta. Penso que é possível articular algo a esse respeito precisamente ao falar sobre essas divisões e separações problemáticas na ordem institucional.

Por exemplo, a separação entre produção e reprodução: penso que é muito fácil mostrar como ela está ligada à injustiça. Trata-se de uma separação fortemente marcada pelo gênero, que, além disso, sempre e ainda mais hoje, é revestida por formas de iniquidade e injustiça racializada. É fácil, assim, mostrar que há algo problemático de uma perspectiva deontológica. Pode-se também mostrar que há – certamente em condições neoliberais – algo problemático da perspectiva chamada de funcionalista, no sentido de que é o cachorro mordendo o próprio rabo etc. Mas também podemos dizer que o modo pelo qual esses dois domínios são separados um do outro e, no entanto, permanecem vinculados e plenos de consequências um para o outro – especialmente em nossa época, eles estão em profunda contradição um com o outro – não é apenas uma questão de dominação, e não é apenas uma questão de problemas funcionais, mas também gera muita infelicidade. No entanto, essa não é uma teoria robusta sobre o que as pessoas necessitam para serem felizes, mas sim a identificação de algo profundo na ordem social que provoca uma luta. Isso talvez seja ética “light” ou “fraca”. Mas quero, de fato, falar algo sobre a gramática da vida na sociedade e sobre as maneiras pelas quais ela abriga suas próprias dificuldades, à parte da iniquidade e à parte da irracionalidade.

Perspectivas: *O tópico da infelicidade se liga a um dos seus argumentos em Redistribution or Recognition?, que consistia*

precisamente em questionar o papel exercido pela experiência de desrespeito na teoria do reconhecimento de Axel Honneth. Qual é, do seu ponto de vista, o lugar do sofrimento no interior de uma teoria crítica da sociedade? Sua posição mudou desde o debate com Honneth?

Nancy Fraser: Não, penso que não. O que objetei em Honneth foi a ideia de que o que há de errado no reconhecimento denegado, a fonte de sua incorreção normativa, é o suposto dano que ele causa à relação do sujeito consigo mesmo. Quando falamos sobre sofrimento e infelicidade, já estamos nos referindo aos sentimentos vividos associados a isso. Isso é diferente da ideia, que também está em Honneth, de um dano objetivo, seja ele sentido ou não. Como quer que seja, penso que quando falamos sobre reconhecimento estamos lidando fundamentalmente com questões de status social, de hierarquias de status e de justiça social. Não nego que há sofrimento em ser rebaixado, ignorado ou insultado, e que tais experiências são dolorosas e ruins. Não nego nada disso. Mas quando se trata de tentar articular exatamente o que há de errado no reconhecimento denegado do ponto de vista da justiça, essa perspectiva não leva a lugar algum. Seria diferente se Honneth tivesse dito que ele não estava interessado em justiça, mas simplesmente na boa vida. Então poderíamos ter tido uma discussão sobre se isso é frutífero ou não. Mas, como ele queria conectar essas coisas com a justiça, seus argumentos me pareceram problemáticos. Assim, não penso que mudei minha visão. Ainda estou interessada na teoria da justiça, que é um conceito deontológico, e acredito na prioridade do correto sobre o bem. Isso não significa que eu seja contra o bem, mas que há certa primazia do correto no meu pensamento.

Perspectivas: *Ainda no que tange à questão do sofrimento, gostaria de lhe perguntar a respeito da relação entre psicanálise e teoria crítica. O engajamento com a psicanálise tem sido frutífero para uma variedade de correntes do pensamento feminista, especialmente no que se refere a questões de subjetivação, aceitação da dominação e motivação para a resistência e crítica. No entanto, você parece evitar conectar a teoria política com a psicanálise. Em um artigo recente, Estelle Ferrarese chega a afirmar que, para você, “quando a psicologia está em primeiro plano, a política está destinada a ficar em segundo plano”. Você diria que essa é uma leitura adequada do seu trabalho? Se sim, por que a psicanálise estaria em desacordo com a política?*

Nancy Fraser: Antes de mais nada, vivo nos Estados Unidos, o país da autoformação, da autotransformação e da psicologia pop. É o país onde a capacidade de pensar estruturalmente não existe, onde tudo é psicológico. E tenho o que considero uma reação bastante sadia contra isso. Todo movimento social na história dos Estados Unidos acaba por se tornar, rápida ou lentamente, um movimento de autotransformação, independentemente de como ele começa. Então, Ferrarese vindo da França ou você do Brasil, penso que o contexto pode ser diferente, e qualquer um que é radical ou crítico aguça seus impulsos contra sua própria realidade indigesta.

Para abordar essa questão de uma perspectiva mais ampla, tenho de citar os trabalhos do meu próprio marido, Eli Zaretsky. Não acho que alguém tenha oferecido uma abordagem do problema da psicologia e da política melhor do que ele. Seu argumento é que tudo remonta ao fato de o capitalismo constituir uma ordem social institucionalizada que divide e separa e que tem, então, problemas em relacionar essas divisões. A ideia de Zaretsky é a de que o capitalismo, como também argumentei, separa produção e reprodução: ele coloca a família contra a fábrica e o escritório e faz com que a primeira seja o âmbito do sentimento, da psicologia, do afeto, ao passo que os últimos são estabelecidos como o âmbito do cálculo, do interesse e da racionalidade. Em um certo ponto, o capitalismo chega a ir além da família e dá origem a uma aspiração e a um âmbito que Zaretsky chama de vida pessoal, o qual não é redutível somente a seu lugar na família; não é nem produção nem reprodução. Experimentamos a nós mesmos como pessoas únicas – isso soa quase foucaultiano – com mundos interiores idiossincráticos que nos fazem ser quem somos. Queremos viver de um modo autêntico e pleno de significado como esses seres idiossincráticos únicos, não somente como trabalhadores ou como mães etc.

Esse domínio da chamada vida pessoal é, segundo Zaretsky, o que dá origem a toda a ideia de psicologia no sentido moderno, incluindo a psicanálise. Ele considera a psicanálise a primeira teoria e prática da vida pessoal no capitalismo, talvez até hoje a maior de todas. Então, o que se tem é a percepção de uma cisão entre sua vida pessoal e sua vida na divisão do trabalho: uma é “psicologia”, a outra é “estrutura”. De novo, precisamos historicizar essas distinções. Elas não surgem de lugar nenhum, mas estão inscritas na história do capitalismo. Se as tomarmos

simplesmente por seu valor de face, ficaremos presos em nós que não nos ajudarão. O argumento principal é o de que até mesmo a existência dessa distinção entre “psicologia” e “estrutura” é uma possibilidade que se ancora na estrutura e que tem de ser pensada desse modo.

Perspectivas: *Como você formularia a relação entre teoria normativa e movimentos sociais hoje? A esse respeito, parece haver novamente uma oscilação em seus escritos. Em um primeiro momento, você estabelece uma conexão bastante próxima e pragmática entre lutas sociais e elaboração teórica, com o argumento de que a principal tarefa da teoria é dar expressão às lutas políticas de seu tempo. Em um segundo período, você assumiu uma abordagem mais distanciada ou crítica em relação a esses movimentos. Agora parece haver uma nova mudança, na medida em que você aparentemente se situa entre essas duas posições anteriores: existe a intenção de fornecer um quadro para a articulação das lutas sociais existentes, mas você parece não tomar uma posição clara a respeito de como os movimentos sociais deveriam proceder na particularidade de suas práticas concretas. Ou sim?*

Nancy Fraser: Isso é muito interessante. É sempre interessante ouvir seu próprio desenvolvimento descrito por outra pessoa, porque um observador pode ver coisas que eu, que estou vivendo tão intimamente no meio disso, posso não perceber. Eu distinguiria entre uma visão central, que percorre constantemente todos os meus escritos, e as diferentes ênfases que foram dadas em momentos históricos distintos. A posição central – esta é a posição hegeliana de esquerda – é que não há uma normatividade completamente externa: as nossas noções do que conta como dominação e emancipação, como injustiça e justiça não são dadas de uma vez por todas, mas são categorias que emergem e se desdobram historicamente, cujo significado se expande quando a história segue em uma boa direção e regride quando ela segue em uma má direção. Por exemplo, eu cresci em um mundo – talvez um mundo em alguma medida protegido – no qual nunca se poderia imaginar que havia um tipo de injustiça chamado heterossexismo. E foi uma enorme revolução e uma expansão da nossa compreensão o fato de que certas práticas e formas de vida instituídas, que eram tão naturalizadas, passaram a ser percebidas como profundamente injustas. Não

é somente o conteúdo da justiça e da injustiça, da dominação e da emancipação que muda, também a forma desses conceitos se altera: que tipos de áreas e questões são consideradas como corretamente relacionadas a eles muda tanto quanto o que é encarado como seu conteúdo interno. E as lutas sociais são precisamente o motor que traz à tona e desdobra o conteúdo e a forma dessas noções normativas. Habermas uma vez falou dos movimentos sociais como “sensores”: é a experiência de ser maltratado, de ser injustamente dominado, que dá origem a movimentos que contestam as fronteiras estabelecidas dessas normas. Assim, quando eles são bem-sucedidos, o sentido da justiça e da injustiça se expande e enriquece. Os teóricos normativos e críticos observam esses processos e podem contribuir para uma maior precisão ou sistematização conceitual, mas, o que quer que façamos com essas ideias – por vezes, até mesmo descobrimos novas expansões criativas delas –, estamos muito em contato com os desenvolvimentos históricos.

Em cada uma das três fases que você identificou, mantive uma relação de certo modo diferente com o contexto histórico à minha volta e enfatizei um aspecto distinto desse processo. O trabalho que realizei nos anos 1970 e 1980 adveio da minha experiência na *New Left* e no movimento feminista, e refletia a percepção de um momento expansivo e progressivo de crescente radicalização e possibilidade. Nessa fase, me senti conectada de maneira muito próxima a tais movimentos, em diálogo com eles. A relação entre a academia e os movimentos sociais não era, de longe, tão dividida como é hoje; o fluxo de ideias era muito mais fácil. Ideias que vinham dos movimentos circulavam muito rapidamente entre os acadêmicos, e o que os acadêmicos tinham a dizer em resposta circulava muito rapidamente de volta aos movimentos sociais. Em meus escritos iniciais, senti que participava de uma conversa que transcendia a academia.

Nos anos 1990, as coisas haviam mudado. A percepção de um radicalismo expansivo em grande medida desaparecera. Os movimentos sociais se tornaram mais parecidos com grupos de interesse; eles foram “ONGizados”. Nesse período, comecei a sentir que algo estava indo errado, que os movimentos com os quais antes havia me identificado estavam sendo hegemonizados pela visão de mundo neoliberal emergente. Então, nesse ponto, comecei a dar um passo atrás e assumir mais um papel de observadora. Mas, mesmo nesse momento, estava tentando

falar com ativistas e mostrar que havia um desequilíbrio entre reconhecimento e redistribuição etc. Seria possível dizer que adotei uma perspectiva distanciada com uma intenção intervencionista.

No momento atual, a situação se deslocou novamente. Hoje nos confrontamos com o início de uma real crise hegemônica do neoliberalismo, tal como evidenciada pelo Brexit ou pela eleição de Donald Trump. Há uma oposição de massa aberta ao neoliberalismo, embora não necessariamente de tipo progressivo, é claro. Meu diagnóstico a respeito do que aconteceu com os movimentos sociais emancipatórios – a maneira pela qual eles foram recuperados no interior do projeto neoliberal, a função de legitimação que eles desempenham para esse projeto – está encontrando agora um interesse mais amplo. Há, hoje, uma consciência muito maior a respeito disso e muito mais pessoas estão interessadas em questões nas quais, antes, eu tinha de lutar para fazer com que prestassem atenção, especialmente com relação à crítica da economia política. Por isso, posso agora continuar essa espécie de trabalho diagnóstico distanciada, mas com muito mais assimilação por parte dos vários públicos para os quais escrevo. A posição que estou assumindo ainda é uma posição minoritária, mas não tão minoritária quanto era antes.

Em todo caso, não penso que minha visão da relação entre normatividade e movimentos sociais, ou entre teoria e prática, tenha mudado tanto. Foi antes a situação que mudou. Na primeira fase, eu estava tentando defender, ampliar e sistematizar os *insights* normativos que já estavam sendo desenvolvidos no interior dos movimentos sociais. Na segunda fase, me opus à maneira pela qual essas interpretações mais abrangentes, mais ambiciosas de justiça, injustiça, emancipação, dominação estavam sendo restringidas e perdidas. Hoje, sinto que estou falando muito diretamente em nome de uma alternativa ao feminismo liberal ou neoliberal dominante, que tomou todas essas noções normativas expansivas e as reduziu a versões do que é emancipação adaptadas ao mercado, a compreensões individualistas e meritocráticas do que é igualdade etc. Acredito, portanto, que há um núcleo consistente que percorre todos esses argumentos. E creio que ele é hegeliano de esquerda, e não kantiano, embora as ideias tenham uma certa pretensão à universalidade. Mas sou altamente sensível à situação cambiante, ao papel cambiante que os movimentos sociais exercem e ao

contexto mais vasto no qual eles operam, acerca do qual eles nem sempre estão completamente conscientes e em relação ao qual eles nem sempre se posicionam corretamente.

Perspectivas: *Sua obra sempre foi vinculada a uma postura crítica e reflexiva em relação à trajetória das lutas feministas. Aqui, novamente, parece ser possível identificar diferentes ênfases. Nos anos 1990, suas críticas foram dirigidas principalmente às tendências “afirmativas” no interior do feminismo, em especial aquelas que levaram à política de identidade, correndo o risco de reificar a identidade das mulheres e reforçar estigmas sociais. Mais recentemente, no contexto de sua crítica à cooperação entre neoliberalismo e correntes do feminismo, você parece ver também parte das tendências “transformativas” – a saber, as desconstrucionistas – como sujeita a críticas. Seu artigo recente sobre a crise do cuidado está em consonância com isso, na medida em que sublinha como a emancipação se associa à mercantilização em oposição à proteção social. Ao mesmo tempo, seu texto sobre expropriação e exploração parece abrir um possível diálogo com os feminismos periféricos e negros, que não têm como deixar de abordar tópicos como escravidão, subalternidade e pobreza. Você sente que está se aproximando dessa modalidade de feminismo? Poderia tal diálogo oferecer algum tipo de saída para a cooperação problemática entre neoliberalismo e certas correntes do feminismo?*

Nancy Fraser: Compreendo o que você está dizendo, mas me deixe esclarecer algo. Distingo entre orientações afirmativas e transformativas em dois eixos diferentes: no eixo do reconhecimento, em que a orientação afirmativa é representada pela política de identidade *mainstream* e a transformativa pela desconstrução; mas também no eixo da redistribuição, em que a postura afirmativa consiste na redistribuição do Estado de bem-estar liberal e a transformativa em uma profunda reestruturação da economia política, que se poderia chamar de socialismo. Então a posição que eu defendia combinava uma política de reconhecimento desconstrucionista e uma política de redistribuição socialista. Nunca gostei muito em particular da política de identidade. Quanto à desconstrução, eu não era exatamente próxima a ela, mas realmente tomei algumas de suas ideias e as usei para a minha própria pauta. Não acho que muitos dos que são desconstrucionistas de carteirinha gostariam de combiná-la com uma crítica da economia política da maneira que propus. A tendência deles

era, antes, dizer que não há nada fora do texto e rejeitar a minha abordagem como uma espécie de materialismo retrógrado. Houve aqueles, como Butler, que efetivamente, em certo momento, expuseram um argumento semelhante a esse.

Com respeito ao segundo ponto, a crítica do feminismo neoliberal, digamos assim: vejo que o percurso que nos levou ao feminismo neoliberal passou por essa fase de intensa fascinação com o pós-estruturalismo, que contribuiu para a amnésia da economia política. Ele era transformativo, mas exclusivamente no eixo do reconhecimento, ao passo que o eixo redistributivo foi deixado de lado. Seria possível dizer que ele era formalmente transformativo, mas na prática deu uma enorme legitimidade à virada cultural, a qual esteve profundamente ligada à supressão da crítica da economia política no interior do feminismo. E isso se mostrou bastante conveniente para o neoliberalismo. Não estou dizendo que as feministas pós-estruturalistas são responsáveis pelo neoliberalismo. Mas é possível ver como isso pode ter desarmado parte da potencial oposição. Seria muito forte dizer que incluiu a desconstrução no feminismo neoliberal, mas de fato penso que esse desenvolvimento unilateral de uma política de reconhecimento desconstrucionista – de modo que o movimento feminista, durante toda uma década, esteve inteiramente voltado para dentro, discutindo quem era essencialista e quem não era – abriu caminho para que o neoliberalismo prosperasse. Enquanto isso, os seguidores de Milton Friedman continuavam seus negócios. Penso que há, de fato, algum tipo de conexão, mas ela é sutil e deve ser analisada com cuidado.

Com respeito ao presente, a fórmula que você citou representa exatamente a minha visão: hoje podemos ver que há uma espécie de aliança inusitada,⁶ na qual o chamado ímpeto de mercantilização ou financeirização acabou hegemonizando e recuperando, na forma de correntes adaptadas ao mercado dentro de cada um dos novos movimentos sociais, aquilo que já foi o projeto emancipatório. Isso certamente aconteceu no feminismo, mas também nos movimentos ecológicos – por exemplo, nas várias correntes do capitalismo verde. Há também uma forte corrente do movimento LGBTQ que possui uma orientação meritocrática, adaptada ao mercado. Isso também vale para o capitalismo negro, com as

⁶ No original: “*strange bedfellows effect*”. A expressão remete a um trecho de *A Tempestade*, de Shakespeare (“*misery acquaints a man with strange bedfellows*”), e é utilizada em geral para se referir ao caráter inusitado de certas alianças políticas. (N.E.)

zonas de mercado negras etc. Essas correntes, que antes eram bastante diminutas, tornaram-se as correntes dominantes desses movimentos – certamente nos Estados Unidos, mas provavelmente também na maior parte dos lugares – e isso ficou claro na eleição recente nos Estados Unidos, porque a campanha de Hillary Clinton representou a aliança do feminismo com Wall Street. Essa não é a compreensão consciente deles, mas é disso que trata esse bloco, enquanto bloco hegemônico. A eleição norte-americana foi uma escolha entre o neoliberalismo progressista e o populismo reacionário. As feministas deveriam ter recusado essa escolha e tentado construir um populismo progressista, por assim dizer. Mas elas, em sua maioria, cerraram fileiras com Clinton, o que ajudou a eleger Trump.

O que estou dizendo, portanto, é que há diferentes estágios na minha obra, e em cada um deles eu estava preocupada com o que ocorria no interior do feminismo. Ao traçar distinções como aquela entre afirmação e transformação, minha principal preocupação era o crescimento da política de identidade, de um lado, e do pós-estruturalismo, de outro, e o abandono da teoria *social* crítica. Era, assim, um argumento sobre política cultural, na verdade.

Agora deixe-me abordar a questão sobre o feminismo periférico e negro. Estou me aproximando desse tipo de feminismo? Essa é uma questão complicada. Penso a mim mesma como tentando encontrar uma maneira de reviver o feminismo socialista, que sempre foi para mim a corrente mais importante, aquela que mais me atraiu desde os meus tempos de estudante. E penso que há algo interessante acontecendo agora. Não sei se isso vale para o mundo latino, mas no mundo de língua inglesa as pessoas estão começando a falar sobre algo chamado “feminismo de reprodução social”. Há um grande interesse nisso, há dossiês de revistas a respeito, há antologias, há coleções de ensaios sendo publicadas. É uma espécie de expressão codificada para feminismo socialista – por alguma razão, as pessoas não sentiram que queriam usar esse termo; mas talvez isso esteja mudando – ou para feminismo marxista.

Outra coisa bastante sugestiva, um desses sintomas de que algo está acontecendo, é a republicação, em 2013, do livro de Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women*, de 1983, que foi o ponto alto e a afirmação teórica mais sofisticada de um feminismo marxista que possui um chamado “sistema único” ou uma teoria

unitária – não sistema dual, patriarcado mais capitalismo. De certo modo, esse livro sistematizou e foi a suma de quinze anos de pensamento feminista marxista. Ela o publicou em 1983, mas na época não havia muito público para ele: o livro afundou como uma pedra e desapareceu. Recentemente, contudo, uma nova edição foi lançada com uma introdução brilhante por Sue Ferguson e David McNally, que são pensadores marxistas destacados no Canadá. Para mim, isso sugere uma mudança nos ventos, uma tentativa de reviver, mas também de adaptar e ampliar em novas direções, para o nosso tempo, o melhor do feminismo socialista dos anos 1970. E me sinto muito parte disso, porque o que estive tentando fazer todo esse tempo era, de uma maneira ou de outra, defender um feminismo socialista ou marxista, embora eu não tenha sempre usado essa linguagem.

A questão do feminismo negro e periférico é complicada porque parte considerável dele sofreu, nesse meio tempo, de defeitos ou distorções similares. Certamente, o chamado feminismo de terceiro mundo se enredou bastante no pós-estruturalismo, e muito do feminismo negro se enredou na política de identidade. Não vejo essas correntes como tendo resistido ao impulso geral com o qual todos nós estávamos sendo confrontados. Mas é verdade que, como a questão da privação material, do subdesenvolvimento e da dependência – no sentido da teoria da dependência – é tão fundamental para essas correntes, é possível dizer que havia ali um senso de realidade um tanto melhor. Penso que isso é verdade. Aprendi muito com as várias formas de teorização crítica que lidavam com Marx e o marxismo em contextos fora da Europa – por exemplo, o grupo de estudos subalternos na Índia que teorizou a relação entre casta e classe, e os esforços vindos da África do Sul para teorizar o “capitalismo racializado”. Esses trabalhos me tocavam diretamente como alguém dos Estados Unidos, um país erguido sobre a escravidão racializada e no qual aquilo que os comunistas costumavam chamar de “colônia interna” dos negros americanos é bastante importante. Portanto, aprendi muito com esses paradigmas, na medida em que eles integraram o gênero de uma maneira séria, embora nem todos o tenham feito. Mas esse é o problema: não acredito que tenha havido uma integração adequada da crítica de gênero nessa perspectiva, mesmo nesses marxistas do Sul mais sofisticados. Com respeito aos feminismos do Sul, de novo, a questão seria quão seriamente

eles lidam com as questões do capitalismo e do marxismo. É fácil ter uma postura retórica a respeito de tudo isso, e há pessoas que fizeram carreiras um tanto famosas com base nesse tipo de retórica. Mas isso é diferente de um engajamento realmente sério, e espero que aquilo que estou escrevendo agora sobre expropriação e exploração, e sobre a relação entre elas, possa contribuir para esse esforço mais amplo de desenvolver um novo tipo de marxismo para o nosso tempo, que lide adequadamente com gênero, com raça, com o imperialismo, e assim por diante. Mas não acho que já tenhamos chegado lá.

Perspectivas: *Gostaria de pedir agora que você aborde a nossa situação atual com respeito às contradições políticas do capitalismo. Em um artigo recente sobre o assunto, você menciona certos potenciais existentes para movimentos contra-hegemônicos, mas também reconhece a forte aceitação do senso comum neoliberal, interrompido somente por ocasionais “explosões de raiva”. Depois do que aconteceu com o Syriza e o Podemos, a situação atual parece ainda mais difícil para a esquerda do que quando você escreveu aquele artigo. Nesse contexto, dois tipos de bloqueios à transformação parecem particularmente relevantes. De um lado, há bloqueios de senso comum, na medida em que ainda há uma ampla aceitação da ideologia neoliberal – mesmo a “onda rosa”, especialmente se pensarmos no Brasil, se moveu em grande medida no interior de um quadro neoliberal. De outro, há bloqueios de tipo sistêmico, e a esse respeito a situação parece ainda mais problemática do que na crise do capitalismo gerenciado pelo Estado analisada por Habermas: naquele momento, o Estado era responsabilizado pela crise, mas ainda possuía os meios para responder a ela; ao passo que agora, ante o poder crescente das instituições transnacionais, ele parece cada vez menos capaz de enfrentá-la.*

Nancy Fraser: Concordo com a maior parte do que você disse. É difícil escrever sobre o presente, porque as coisas estão mudando muito rapidamente. E há mudanças em ambas as direções desde que escrevi aquele artigo, que não foi muito tempo atrás. Eu me lembro de ter efetivamente feito revisões de último minuto nas provas, porque a situação do Syriza já tinha ido ladeira abaixo. Com respeito à “onda rosa”, embora eu tenha tentado circunscrever bastante aquela descrição, ela ainda era a descrição de uma corrente excepcional, aparentemente antineoliberal – e tudo isso está acabado agora. Mas eu diria que

fenômenos como o Brexit, o trumpismo e o surgimento cada vez mais forte de movimentos de direita populista por toda parte, assim como o momento extraordinário de Bernie Sanders, que não penso que tenha acabado – acabou naquela forma, mas aqueles sentimentos não acabaram –, tudo isso sugere que há algo mais próximo de uma crise de legitimação do que fui capaz de ver. Se é de larga escala, não sei. Mesmo a oposição ao neoliberalismo está, de certo modo, mesclada a várias figuras de pensamento neoliberalizantes, então não é uma situação simples. Eu diria que estamos mais próximos da ideia gramsciana de uma crise de autoridade que está se tornando uma crise de hegemonia, sem a emergência ainda de nenhum projeto contra-hegemônico definido. É aquele perigoso momento do interregno, como afirma Gramsci, em que surge todo tipo de sintomas mórbidos. É assim que vejo o nível ideológico.

No nível estrutural, o estabelecimento de uma camada de estruturas governamentais supranacionais ou transgovernamentais está realmente mudando o jogo. Temos em vigor todo um novo conjunto de regras, com tratados como o NAFTA e o TTP. Esses tratados efetivamente tolhem certas formas de ação estatal e, em certo sentido, empoderam os investidores e o capital. Essa é uma mudança no jogo, na estrutura real, e não apenas na crença das pessoas de que o Estado pode ou não fazer algo. Essa nova arquitetura está tolhendo muitas das estratégias de gerenciamento da crise que os Estados podiam utilizar e de fato utilizaram no período sobre o qual Habermas escreveu. O resultado é uma mudança na percepção das pessoas sobre o que elas podem esperar de seus governos e sobre o que elas podem esperar da política. Na ausência de qualquer outra ideia acerca de onde uma política efetiva pode se localizar, o efeito pode ser um encorajamento do fatalismo ou da passividade, ou de uma raiva não programática e impotente.

Perspectivas: *Você mencionou anteriormente a expressão “gramática da vida”. Voltando a esse assunto, gostaria de lhe perguntar sobre a natureza, que é um tópico ao qual você ainda não dedicou um artigo separado. Você pensa que a natureza pode ser encarada como uma espécie de estrato mais profundo das contradições do capitalismo – dado que ela pode ser vista não apenas como uma condição básica da vida humana e social, mas também como interna às outras condições de possibilidade*

(políticas e de reprodução social)? Isso, por sua vez, teria consequências importantes para a fundamentação normativa da crítica do capitalismo, aparentemente demandando outra concepção, não mecanicista, de natureza. Você concorda com isso?

Nancy Fraser: Não sou particularmente simpática à ideia de buscar uma fonte ou um repositório mais profundo da normatividade em algum lugar aquém da vida social ou da história. Isso é fundacionista demais, metafísico demais. Então, permaneço na posição hegeliana de esquerda, segundo a qual a vida social é desde sempre estruturada normativamente, e a normatividade se desenvolve quando os problemas são encontrados. Assim, a própria separação da natureza como uma espécie de materialidade inerte, objetiva, a-histórica me parece ser parte do problema, não da solução. Essa cisão não começou com o capitalismo, mas o capitalismo a agudizou e exacerbou, em parte por conta da maneira pela qual a sociedade capitalista nos arranca dos ritmos agrícolas sazonais e dilacera a Terra atrás de energias fósseis, e assim por diante. Isso também não é somente uma ideologia, mas é um modo de tratar a natureza como algo externo e inerte, em relação ao qual nós podemos assumir uma atitude puramente instrumental. O problema, então, não é encontrar uma normatividade na natureza como ela realmente é, à parte do humano, mas desconstruir, ou suavizar, ou reimaginar a divisão entre a natureza humana e a não humana – porque não sou a favor de totalmente liquidá-la. Não estou mesmo certa de que concordaria que essa é a contradição mais básica, interna a todas as outras. Seria possível inverter isso e mostrar que a problemática da produção e da reprodução já é interna à natureza. Tenho um colega muito criativo, chamado Rafi Youatt, que argumenta que há relações políticas interespecíficas. Se ele estiver correto, mesmo o político não se limita ao lado humano! De qualquer modo, quero resistir à ideia de encontrar o mais básico e, depois, tentar fundamentar ou enraizar a normatividade ali.

Perspectivas: *Então o que você quer dizer com “gramática da vida”?*

Nancy Fraser: No nível mais fundamental, nossa atual gramática da vida é particionada, dividida em termos de política e economia, produção e reprodução, natureza e sociedade. A nossa forma de vida foi pré-estruturada de acordo com essas divisões. É uma forma de vida na qual essas divisões são às vezes experimentadas

como problemáticas, como sendo friccionadas umas contra as outras de modos que são sentidos como disfuncionais. Mas mesmo quando isso não está acontecendo, já é uma gramática da vida, é uma pré-estrutura. Poderíamos então tentar articular, a partir desse ponto de partida, alguns aspectos mais concretos e específicos dessa gramática da vida, mas penso que, para fazê-lo, teríamos que passar ao nível das fases históricas do capitalismo.

FRASER, N. For a Crisis Critique of Capitalism: Interview with Nancy Fraser. Interviewers: Arthur Bueno, Nathalie Bressiani, Felipe Gonçalves Silva, Mariana Teixeira, Ingrid Cyfer, Inara Marin. *Perspectivas*, São Paulo, v. 49, p. 161-185, jan./jun. 2017.

■ **ABSTRACT:** *In this interview, Nancy Fraser discusses the main arguments of her recent articles dedicated to a new crisis critique of capitalism. The dialogue also addresses possible inflections in her thought concerning the relationships between theory and practice, normative grounding and social movements, critical philosophy and psychoanalysis, as well as the current situation of counter-hegemonic struggles.*

■ **KEYWORDS:** *Capitalism. Crisis. Boundary struggles. Critical Theory. Social movements. Feminism.*

ÍNDICE DE ASSUNTOS

Aceleração, p. 17
Alienação, p. 17
Boltanski, p. 101
Bourdieu, p. 101
Capital, p. 83
Capitalismo, p. 17, p. 153, p. 161
Crescimento, p. 17
Crise, p. 153, p. 161
Crítica da ideologia, p. 101
Crítica, p. 101, p. 153
Dádiva, p. 59
Depressão, p. 17
Economia política, p. 83, p. 139
Economia, p. 59
Feminismo, p. 161
Filosofia da economia, p. 139
Horkheimer, p. 139
Ideologia dominante, p. 101
Ideologia, p. 101
Irracionalidade, p. 17
Linguagem, p. 83
Lutas de fronteira, p. 161
Marcel Mauss, p. 59
Marxismo, p. 37
Movimentos sociais, p. 161
Ontologia social, p. 153
Pós-marxismo, p. 139
Potlatch, p. 59
Reificação, p. 153
Teoria crítica, p. 37, p. 139, p. 153, p. 161
Teoria social, p. 101
Trabalho, p. 37
Troca simbólica, p. 59
Valor, p. 83
Vida, p. 83

SUBJECT INDEX

Acceleration, p. 34
Alienation, p. 34, p. 55
Capitalism, p. 34, p. 157
Boltanski, p. 133
Boundary struggles, p. 185
Bourdieu, p. 133
Capital, p. 98
Capitalism, p. 34, p. 157, p. 185
Crisis, p. 157
Critical theory, p. 55, p. 150, p. 157, p. 185
Critique, p. 133, p. 157
Depression, p. 34
Dominant Ideology, p. 133
Economy, p. 77
Gift, p. 77
Growth, p. 34
Feminism, p. 185
Horkheimer, p. 150
Ideology Critique, p. 133
Ideology, p. 133
Irrationality, p. 34
Labour, p. 55
Language, p. 98
Life, p. 98
Marcel Mauss, p. 77
Marxism, p. 55
Philosophy of economic, p. 150
Political economy, p. 98, p. 150
Post-Marxism, p. 150
Potlatch, p. 77
Reification, p. 157
Social movements, p. 185
Social ontology, p. 157
Social Theory, p. 133
Symbolic exchange, p. 150
Value, p. 98

ÍNDICE DE AUTORES / *AUTHORS INDEX*

- BUENO, A., p. 153
FRASER, N., p. 161
HENNING, C., p. 37
KIRBY, V., p. 83
LICHTBLAU, K., p. 59
RONGE, B., p. 139
ROSA, H., p. 17
SUSEN, S., p. 101

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DOS ORIGINAIS

Informações gerais

A Revista *Perspectivas* publica trabalhos inéditos de autores de instituições nacionais ou internacionais na forma de artigos, retrospectivas, resenhas e traduções. Os trabalhos apresentados, desde que considerados adequados ao padrão editorial e disciplinar da revista, serão avaliados por um membro do Conselho Consultivo e por um parecerista da comunidade acadêmica com reconhecimento no tema tratado. Em caso de um parecer ser favorável e outro contrário, o texto será enviado a um terceiro membro do referido Conselho ou a um parecerista externo, dependendo do assunto do texto. Além de artigos, serão aceitas resenhas de livros, desde que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e, no exterior, nos últimos quatro anos.

Os trabalhos poderão ser redigidos em português ou em espanhol. O **Título**, o **Resumo** e as **Palavras-chave** que precedem o texto deverão ser escritos no idioma do artigo; os que sucedem o texto (**Título**, **Abstract**, **Keywords**), em inglês.

Preparação dos originais

Apresentação. Os autores deverão enviar o artigo, rigorosamente, dentro das normas para apresentação de originais, por via eletrônica pelo sistema SEER, e, através do e-mail perspectivasunesp@gmail.com, enviar também ao diretor da revista. O trabalho deverá ser redigido em *Word for Windows*, versão 6.0 ou superior, em papel tamanho

A4 (21 cm x 29,7 cm), com margens superior e esquerda de 3,0 cm e com margens direita e inferior de 2,0 cm. A fonte deverá ser *Times New Roman*, tamanho 12. O trabalho deverá ter uma extensão máxima de trinta páginas (incluindo referências) digitadas com espaçamento duplo. Os trabalhos que ultrapassem esse limite serão avaliados, previamente, pela Comissão Editorial que considerará a possibilidade de sua publicação.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: **título** centralizado, em maiúsculas com negrito, no alto da primeira página; **nome do autor**, por extenso e apenas o último sobrenome em maiúsculas, duas linhas abaixo do título, alinhado à direita; **filiação científica**, em nota de rodapé, puxada no final do nome do autor, constando Universidade (SIGLA) – Universidade (por extenso). Faculdade ou Instituto – Departamento. Cidade – Sigla do Estado – País. CEP – E-mail; **resumo** (com, no máximo, duzentas palavras e fonte 11), duas linhas abaixo do título, sem adentramento e em espaçamento simples; mantendo-se o espaçamento simples, duas linhas abaixo do resumo deverão constar as **palavras-chave** (no máximo sete e fonte 11), separadas por ponto final. A Comissão Editorial sugere que, para facilitar a localização do trabalho em consultas bibliográficas, as palavras-chave sejam retiradas de *Thesaurus* da área, quando houver, ou correspondam a conceitos mais gerais da área do trabalho. Duas linhas abaixo das palavras-chave, se inicia o **texto**, em espa-

çamento duplo e parágrafo 1,25 cm. Os subtítulos correspondentes a cada parte do trabalho deverão figurar à esquerda, em negrito sem numeração e sem adentramento; duas linhas após o término do texto, à esquerda, em negrito e sem adentramento, deverão constar **agradecimentos** (quando houver), **título** (em inglês, em fonte 12), **abstract** e **keywords** (*ambos, em fonte 11, espaçamento simples e itálico*). Duas linhas abaixo, à esquerda, em negrito e sem adentramento, deverão figurar as **referências**, em ordem alfabética e cronológica, indicando os trabalhos citados no texto.

Referências. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR6023 da ABNT, de agosto de 2002. Exemplos:

- Livros e outras monografias:

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. *Metodologia do trabalho científico*. 2.ed. São Paulo: Atlas, 1986. 198p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C. S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972. p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C. M. F. *Pátria, civilização e trabalho: o ensino nas escolas paulista (1917-1939)*. 1988. 256f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1988.

- Artigos e periódicos:

ARAUJO, V.G. de. A crítica musical paulista no século XIX: Ulrico Zwingli. *ARTEUnesp*, São Paulo, v.7, p.59-63, 1991.

- Trabalhos apresentados em evento (publicado):

MARIN, A. J. Educação continuada. In: CONGRESSO ESTADUAL PAULISTA SOBRE FORMAÇÃO DE EDUCADORES, 1., 1990, São Paulo. *Anais...* São Paulo: UNESP, 1990. p.114-188.

- Autor entidade:

IBGE. *Normas de apresentação tabular*. 3. ed. Rio de Janeiro, 1993.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, em letras maiúsculas, separado por vírgula da data de publicação (BARBOSA, 1980). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Morais (1955) assinala [...]”. Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (MUMFORD, 1949, p.513). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (REESIDE, 1927a, 1927b). Quando a obra tiver dois ou três autores, todos poderão ser indicados, separados por ponto-e-vírgula (OLIVEIRA; MATEUS; SILVA, 1943), e quando houver mais de três autores, indica-se o primeiro seguido de et al. (GILLE et al., 1960). As citações diretas no texto, com mais de

três linhas, deverão ser destacadas com recuo de 1,25 cm da margem esquerda, mantendo a fonte *Times New Roman*, com letra corpo 11, espaçamento simples e sem aspas.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé da página, as remissões para o rodapé devem ser feitas por números, na entrelinha superior.

Anexos e/ou Apêndices. Serão incluídos somente quando imprescindíveis à compreensão do texto.

Figuras e Tabelas. Desenhos, fotos, gráficos, mapas, esquemas, fórmulas, modelos, e outras figuras, assim como tabelas, devem ser impressos em folhas separadas do texto principal. A localização das figuras e tabelas no texto deve ser indicada entre colchetes, em uma linha entre dois parágrafos: [Figura 1. aproximadamente aqui]. Os arquivos eletrônicos de tabelas devem ser fornecidos no formato *Word for Windows* (*.doc) e gráficos no formato *Excel for Windows*. Fotografias e outras figuras devem ser apresentadas nos formatos eletrônicos bitmap JPEG (*.jpg) ou *Windows* bitmap (*.bmp). Figuras e tabelas devem ser identificadas por uma legenda, incluir os termos "Figura" ou "Tabela", seguidos por algarismos arábicos. As figuras e tabelas devem ter largura máxima de 114 mm e comprimento máximo de 174 mm. Todas as legendas, números e textos incluídos em figuras e tabelas devem estar claramente

legíveis. Apenas em casos especiais serão aceitas figuras e tabelas coloridas, recomenda-se, portanto, aos autores que façam as adaptações necessárias e as apresentem em branco e preto.

Os dados e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências, são de inteira responsabilidade dos autores. Os trabalhos que não se enquadrarem nessas normas serão devolvidos aos autores, para que eles providenciem as adaptações necessárias.

Impressão e Acabamento:



Imagem da capa:

Título: sem título

Autor: Daniel Bueno

Técnica: caneta e lápis dermatográfico sobre papel

Medidas: 29,7 x 21 cm

Período: março de 2016

Fonte: acervo do artista