

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIENCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLITICA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

NEOMARXISMO: INDIVÍDUO E
SUBJETIVIDADE

LUIS GONZAGA M. MONTEIRO

FLORIANÓPOLIS, MAIO DE 1992

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLITICA

NEOMARXISMO: INDIVÍDUO E
SUBJETIVIDADE

LUIS GONZAGA M. MONTEIRO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política da Universidade Federal de Santa Catarina, para obtenção do grau de Mestre em Sociologia, sob orientação do Prof. Dr. Paulo José Krischke.

Florianópolis, Maio de 1992.



SERVIÇO PÚBLICO FEDERAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CAMPUS UNIVERSITÁRIO - TRINDADE - CAIXA POSTAL 476
CEP. 88049 - FLORIANÓPOLIS - SANTA CATARINA
TEL. (0482) — 31-9000 - TELEX: (0482) 240

DECLARAÇÃO

Declaro para os devidos fins que LUIS GONZAGA MATTOS MONTEIRO, defendeu sua dissertação de Mestrado intitulada "Neomarxismo: Indivíduo e Subjetividade", no dia 15 de junho de 1992, perante a Banca Examinadora composta pelos professores doutores: Paulo Krischke, como presidente, Silvia M. Lane, Luzinete S. Minella e Silvino Assmann (suplente), tendo sido aprovada com conceito final "A".

Florianópolis, 16 de Junho de 1992.

Universidade Federal de Santa Catarina
Centro de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política

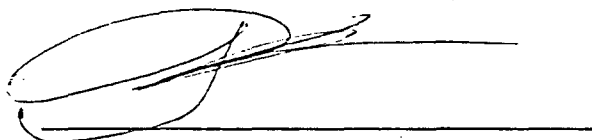
Albertina Buss

Albertina Buss
Secretária

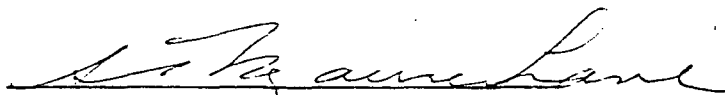
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA POLÍTICA

NEOMARXISMO: INDIVÍDUO E SUBJETIVIDADE

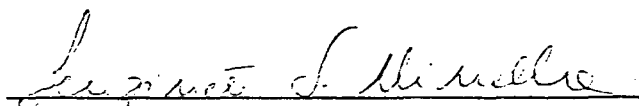
Esta dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo orientador e membros da Banca Examinadora composta pelos professores:



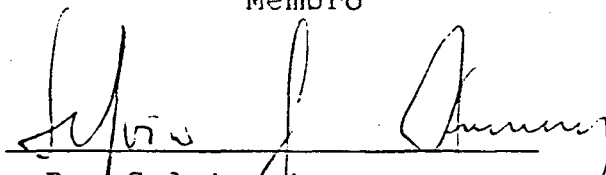
Dr. Paulo José Krischke
Orientador



Dra. Silvia T. Maurer Lane
Membro



Dra. Luzinete Simões Minella
Membro



Dr. Selvind Assmann
Suplente

Florianópolis, junho de 1992.

AGRADECIMENTOS

Ao finalizar este trabalho, queremos expressar nossos profundos agradecimentos:

- a minha esposa Vera que suportou amorosamente esses anos de trabalho;
- a minha irmã Sheila pelo apoio incondicional e pelo enorme incentivo;
- aos amigos Kleber e Fernando pelas valiosas discussões quanto à problemática tratada;
- a todos os professores, funcionários e colegas do Programa de Pós-Graduação pela ajuda e colaboração;
- A Albertina Buss Volkmann, pelo imprescindível trabalho de digitação e revisão do texto final;
- ao Prof. Selvino Assmann por suas preciosas sugestões, sem as quais seria difícil concluir este trabalho.

É muito especialmente ao Prof. Paulo José Krischke pela amizade, dedicação, apoio e colaboração inestimável, sem a qual este trabalho seria impossível.

SUMÁRIO

CAPÍTULO I: MARX E O NEOMARXISMO	8
* a. O Polêmico Resgate de Marx	8
b. Alguns Elementos Biográficos	13
* c. Alguns Elementos Teóricos: Indivíduo, Sociedade e História: As Contradições Conceituais de Marx	19
* d. Algumas Considerações Históricas: Caminhos e Descaminhos do Marxismo depois de Marx	37
e. Algumas Considerações Sobre as Vertentes 'Neomarxistas' Comparadas nos Capítulos Subseqüentes	47
CAPÍTULO 2: AGNES HELLER, DA FILOSOFIA POLÍTICA A INDIVIDUALIDADE	58
a. Alguns Elementos Biográficos e Bibliográficos	58
b. Elementos Teórico- Conceituais em Heller: a Obra	61
c. Considerações Sobre a Obra de Agnes Heller: A Rede Conceitual (estrutura e dinâmica), o Indivíduo e a Subjetividade	150
1. A rede Conceitual	150
2. O Indivíduo: Um Conceito Histórico	156
3. A Subjetividade: A Construção (Ontogenética) do Eu, Objetividade, Personalidade, Pensamento, Afetos e Características Inatas	158

CAPÍTULO 3: JÜRGEN HABERMAS: ESTADO, CONHECIMENTO, DOMINAÇÃO E AÇÃO COMUNICATIVA	162
a. Habermas: Considerações Bibliográficas	162
b. A Obra em seu Conjunto	169
c. Considerações Sobre a Obra de Jürgen Habermas: A Rede Conceitual, o Indivíduo e a Subjetividade	241
1. A Rede Conceitual	242
2. O Indivíduo: Limite Histórico-Epistemológico	252
3. A Subjetividade: A Construção Exterior do 'Eu', Ciência e Filosofia, Capitalismo e Estado, Mas Midia e Agir Comunicativo	253
 CAPÍTULO 4: ADAM PRZEWORSKI E JON ELSTER: MARXISMO E INDIVIDUALISMO	256
4.a. Considerações Bibliográficas	256
4.a.1. Adam Przeworski	256
4.a.2. Jon Elster	256
4.b.1. Adam Przeworski: A Obra em Seu Conjunto	258
4.b.2. Jon Elster: Considerações Teóricas	286
4.c. Conclusões	322
4.c.1. O Indivíduo e a Subjetividade na Perspectiva de Adam Przeworski	322
4.c.2. O Indivíduo e a Subjetividade na Perspectiva de Jon Elster	325
* 4.c.3. O Indivíduo e a Subjetividade - A Ótica do Marxismo analítico: Przeworski/Elster	<u>328</u>

CAPÍTULO 5: NEOMARXISMO: BASES PARA UMA TEORIA POLÍTICA DA

SUBJETIVIDADE.....	322
5.1. Considerações Gerais: O Perfil do Trabalho	322
5.2. Considerações Comparativas	336
5.3. Conclusões: Em Busca de Um Sentido, Construindo a Psicologia Política Crítica.....	369
 BIBLIOGRAFIA	 395

ABSTRACT

The master's thesis "Neo-Marxism: The Individual and Subjectivity" is basically a comparative study of three theoretical lines of development of occidental marxism with a particular focus on "Theories of Subjectivity". The writings of Agnes Heller (from the Budapest School), Jüergen Habermas (Frankfurt School), and Jon Elster and Adam Przeworski (from so-called "Analytical Marxism") are treated according to the specific focus on the individual and subjectivity.

As a result, we are able to identify:

- a) Three distinct sociological approaches (traced respectively by man in his everyday life according to Heller, the communicative reasoning/action of Habermas, and the theory of games associated with rational choice in the analysis of the micro-foundations of history, as in Elster and Przeworski);
- b) a political philosophy of socialist orientation which permits the unity of three sources, named in the thesis as "trifold recovery": the rescue of ethical universalism, ethical individualism and rational reflection;
- c) the possibility of constructing a "political psychology" along neo-marxist lines, making use of J. P. Sartre's criticism of traditional psychologies - and advance in relation to existing theories of subjectivity in general, but still clearly at a stage of embryonic development: "a critical political psychology".

RESUMO

A dissertação de mestrado "Neomarxismo: Indivíduo e Subjetividade" é basicamente um trabalho comparativo acerca de três vertentes teóricas, que são tomadas como desdobramentos do marxismo ocidental, através das quais discutimos "Teorias da Subjetividade". Agnes Heller (da Escola de Budapeste); Jürgen Habermas (da Escola de Frankfurt); Jon Elster e Adam Przeworski (do chamado "marxismo analítico"), são tratados na ótica de nosso foco específico: o indivíduo e a subjetividade.

Como resultado podemos identificar: a) três abordagens sociológicas distintas (respectivamente pautadas pelo homem cotidiano em Heller, pela razão/ação comunicativa em Habermas, e pela teoria dos jogos e teoria da escolha racional como análise dos microfundamentos da história em Elster e Przeworski); b) uma filosofia política de orientação socialista que permite reunir as três vertentes em torno do que chamamos de "tríplice resgate": os resgates do universalismo ético, do individualismo ético e da reflexão racional; e c) a perspectiva de construção de uma "psicologia política" de orientação neomarxista que - seja por reurso a J. P. Sartre e outros - faz uma crítica às psicologias tradicionais -, um avanço em relação às teorias da subjetividade em geral. A esta psicologia política, ainda em fase embrionária, denominamos "psicologia política crítica".

APRESENTAÇÃO

A dissertação 'Neomarxismo: Indivíduo e Subjetividade' tem dois objetivos fundamentais e complementares. O primeiro, é realizar um trabalho teórico comparativo, onde os autores tratados (Agnes Heller, Jurgen Habermas, Jon Elster e Adam Przeworski) são analisados segundo suas próprias redes conceituais, de modo a preservar a lógica interna de cada abordagem. Os autores são comparados segundo categorias de análise heurísticamente concebidas, de maneira a tornar a comparação exequível e clara: a apresentação de cada vertente foi realizada buscando permitir a visualização das obras em questão, quanto às considerações centradas na temática do indivíduo e da subjetividade, procurando identificar uma 'teoria da subjetividade' em cada vertente. O segundo objetivo da dissertação é contribuir à perspectiva de construção de uma psicologia política crítica, através de uma reflexão cujo pano de fundo é o 'neomarxismo'.

Os cinco capítulos deste trabalho foram concebidos, em sua estrutura e conteúdo, tendo em vista estes dois objetivos fundamentais. O primeiro capítulo, sobre 'Marx e o Neomarxismo' é uma retrospectiva e uma reflexão introdutória, acerca dos pontos de contato entre os autores tratados e a obra de Marx, procurando mapear alguns dos passos do marxismo ocidental. Esta aproximação está orientada no sentido de discutir quais os conceitos e aporias de Marx que estimularam os desdobramentos encontrados nas vertentes que abordamos nos capítulos subsequentes.

Os capítulos dois (Agnes Heller: Da Filosofia Política à Individualidade), três (Jurgen Habermas: Dominação e Ação Comunicativa), e quatro (Adam Przeworski e Jon Elster: Marxismo e Indi-

vidualismo), apresentam todos a mesma estrutura básica, constituída de três itens: a) uma introdução bibliográfica, onde a cronologia das obras de cada autor é resumidamente discutida; b) um mapeamento básico do conjunto escolhido das obras de cada autor, já focalizado na temática do indivíduo e da subjetividade; e, finalmente, c) uma análise do desenvolvimento teórico e da rede conceitual, especificamente centrada na concepção de indivíduo e subjetividade apresentada por cada autor.

O conteúdo destes três capítulos é bastante óbvio, considerando estes objetivos: Agnes Heller, escolhida para a pesquisa por ser representante da "Escola de Budapeste" e discípula de G. Lukács, procura desenvolver uma filosofia política (crítica da relação entre teoria e práxis sob os regimes capitalistas e socialistas) a partir do conceito de "necessidades radicais", individuais e coletivas, no cotidiano e na história. Jürgen Habermas, escolhido por ser um representante da "Escola de Frankfurt", propõe uma teoria da ação comunicativa. Partindo de uma análise dos desdobramentos do capitalismo, especialmente no que tange às alterações sócio-culturais da modernidade, Habermas passa por uma crítica do saber filosófico e da ciência, chegando finalmente às relações entre dominação, comunicação e amadurecimento racional, propondo a substituição da razão instrumental/agir técnico, pela razão substantiva/agir comunicativo. Adam Przeworski e Jon Elster, escolhidos por representarem uma vertente que se tornou conhecida a partir dos anos 80 como "marxismo analítico", procuram incorporar ao marxismo alguns elementos do individualismo metodológico, da "teoria da escolha racional" e da "teoria dos jogos": embora sob a pressão da estrutura capitalista, os indivíduos fazem escolhas cotidianas (sempre considerando possíveis escolhas

dos outros atores: escolhas interdependentes) que, em maior ou menor grau, retroagem sobre a estrutura social e política; a teoria satisfatória é a que considera os dois níveis (individual e coletivo) buscando elucidar os "microfundamentos da história".

Finalmente, o capítulo cinco: "Neomarxismo: Bases para um Teoria Política da Subjetividade", apresenta três itens básicos. Na primeira parte ("Considerações Gerais: o Perfil do Trabalho") discutimos qual a estratégia de aproximação que nos permitiu tornar a comparação exequível segundo a lógica proposta, além de algumas conclusões parciais que buscou-se verificar no trabalho. Na segunda parte ("Considerações Comparativas") desenvolvemos a comparação propriamente dita, segundo seis categorias de análise que identificamos como sendo temas recorrentes entre os autores tratados (história, economia, política, sociedade, indivíduo e subjetividade), conforme a predominância de traços descritivos, explicativo-preditivos e prescritivos. Por último, na terceira parte ("Conclusões Finais: Em busca de um Sentido: Construindo a Psicologia Política Crítica") discutimos algumas perspectivas de aproximação entre psicologia e política, sugerindo a fecundidade teórica das possíveis "teorias da subjetividade", nos autores tratados, em relação à construção de uma psicologia política crítica.

O foco temático do trabalho, indivíduo e subjetividade, foi escolhido em função de duas carências teóricas fundamentais: a) No campo próprio da psicologia tradicional ("escolas psicológicas") nunca houve, salvo algumas exceções isoladas, uma vertente crítica em relação à concreticidade sócio-política-econômica. Os modelos de homem concebidos pelas várias "escolas psicológicas" permaneceram como ideais abstratos, na medida em que as

severas condições de vida, impostas pela objetividade social, política e econômica às classes subalternas, não têm sido consideradas adequadamente nestas teorias. Esta dissonância entre realidade e teoria enfraquece, segundo nosso entendimento, o potencial esclarecedor que deveria caber à psicologia, como ciência de nosso tempo. Além disso, b) embora as vertentes consideradas nesta dissertação, apresentem todas fragmentos de uma 'teoria da subjetividade' (como desdobramentos oportunos da falta de uma psicologia em Marx); façam críticas pertinentes às relações de dominação, ideologia e alienação, quanto à objetividade sócio-política-econômica historicamente considerada; e apresentem alternativas éticas quanto ao futuro da humanidade, e à emancipação objetiva e subjetiva do homem; falta a todas elas uma unidade epistemológica compatível com a psicologia. Esta seria uma teoria da personalidade, que fosse a um só tempo compatível com o materialismo histórico renovado, relacionada à objetividade concreta (dominação, ideologia e alienação) e com perspectivas de emancipação subjetiva do sujeito. Sugerimos finalmente, que a reflexão de J. P. Sartre poderá auxiliar na busca desta possível unidade epistemológica em torno de uma 'psicologia política crítica'.

O resgate do existencialismo sartriano faz sentido, na medida em que fornece uma teoria da personalidade compatível com o materialismo histórico, sem perder, entretanto, a profundidade do fenômeno humano. A consciência espontânea e a construção histórica e reflexiva do 'Eu' em Sartre, é a um só tempo uma crítica da filosofia da consciência e da psicologia mentalista (em suas várias formas) e uma teoria da personalidade e da história: o "homem-no-mundo". Este tipo de abordagem permite aproximar as

vertentes consideradas (Heller, Habermas, Przeworski, Elster), como esforços teóricos que enfatizam a importância de processos superestruturais ligados ao indivíduo e à subjetividade. Uma vez que todas as vertentes consideradas realizam o que chamamos de "tríplice resgate": o resgate do universalismo ético (igualdade, liberdade, justiça, democracia); o resgate do individualismo ético (bem-estar do indivíduo como finalidade última); e o resgate da reflexão racional (como forma de emancipação do homem através da razão), - sugerindo, ainda que de forma difusa, "teorias da subjetividade", - o existencialismo sartriano parece permitir uma maior unidade em direção a uma teoria política através da ideologia e alienação, partindo de uma crítica da objetividade social, política e econômica, historicamente relacionada ao indivíduo e à subjetividade. O texto permite identificar a) três abordagens sociológicas caracterizadas em Heller, em Habermas, e em Elster e Przeworski; b) uma filosofia política unificada pelo tríplice resgate e c) a perspectiva de (pela aproximação de Sartre em relação aos autores tratados) construção/delimitação de uma psicologia política crítica.

Nossa hipótese introdutória é a de que os autores comparados caracterizam, cada um a seu modo, uma retomada do pensamento de Marx, podendo por isso ser considerados, neste sentido, "neomarxistas". A leitura economicista que se faz de Marx, inicialmente superada por Gramsci, Lukács e Korsch, além da ausência de uma psicologia em Marx, estimularam nossos autores ao avanço criativo para preencher esta lacuna, sugerindo novas problemáticas no que tange ao indivíduo e à subjetividade, temática que procuramos isolar focalmente ao longo do texto.

Esta reflexão, entretanto, nos conduziu ao objetivo mais audacioso (e ainda aproximativo): a construção de uma 'psicologia política crítica'. O foco sobre o indivíduo e a subjetividade remete às carências das psicologias tradicionais e não apenas às aporias de Marx. Nesta perspectiva, os autores tratados devem ser tomados como 'antecedentes teóricos neomarxistas' que contribuem na delimitação de pressupostos, objetos, métodos e objetivos de uma possível 'psicologia política crítica'. A amplitude teórica desta proposição transcende obviamente a relação dos autores tratados com Marx, considerando suas contribuições do ângulo mais geral, dos debates centrais da cultura e da civilização ocidental - tais como os presentes na filosofia da consciência e do sujeito no século XIX, seus antecedentes na racionalidade cartesiana, e seus desdobramentos contemporâneos em autores como Sartre e Foucault.

Esta dissertação supõe, portanto, que se tenha em mente uma tal amplitude de intenção teórica, e a perspectiva de construção/delimitação de uma psicologia política crítica - cuja base reside no neomarxismo, justamente porque os autores aqui considerados mantiveram o vigor crítico em relação às causas e consequências de graves disparidades sociais, políticas e econômicas (crítica da objetividade) quanto ao indivíduo e subjetividade. O campo a que chamamos de neomarxismo continua sendo, de Marx a nossos dias, o terreno mais fértil para a crítica clara e sistemática das formas de concentração de poder, riqueza ou saber, apontando alternativas orientadas pela ética socialista democrática.

Ao considerarmos a perspectiva de construção de uma psicologia política crítica, interessa perceber: a) as posições tra-

dicionais das "escolas psicológicas" (a visão de homem e de mundo que advogam); b) as contribuições das vertentes neomarxistas que procuramos comparar; e c) a possibilidade de aproximar estas abordagens em torno de uma unidade epistemológica e teórica que pode ser buscada pela teoria da personalidade desenvolvida pelo existencialismo sartriano e pelo tríplice resgate desses autores, em direção a uma teoria política da subjetividade: a psicologia política crítica.

Esta perspectiva, como apontam as conclusões do trabalho, supõe a perspectiva de uma filosofia voluntarista do sujeito, ainda que matizada pelas revisões e críticas destes autores à herança do século XIX. A imagem por eles sugerida ainda é a do indivíduo oprimido pela objetividade, mas que tem, entretanto, na ética e na reflexão, respectivamente o parâmetro e o instrumento de libertação objetiva e subjetiva do homem.

Para situarmos a temática proposta, vamos começar por algumas considerações presentes na própria obra de Marx, procurando identificar o elo de ligação e a forma de problematização dos autores tratados com relação a essa herança. Depois passaremos à apresentação de cada uma das vertentes, para finalmente, nas conclusões, discutirmos qual a situação atual e as possíveis tendências do debate contemporâneo.

CAPÍTULO I: MARX E O NEOMARXISMO

a. O Polêmico Resgate de Marx

Tomar o marxismo como pano de fundo (partindo da identificação de aporias em Marx); tentar caracterizar três vertentes contemporâneas, em especial focalizando-as na questão do indivíduo e da subjetividade, e em certo prisma como sendo "neomarxistas" - nesta perspectiva, relacionadas ao marxismo de diferentes modos -; de forma que se tornem comparáveis entre si, é sem dúvida, um trabalho teórico audacioso. Contudo, não temos grandes pretensões e nossas metas são algo modestas.

Inicialmente devemos considerar o amplo espectro dos trabalhos em questão (tanto em Marx, como nos autores que selecionamos para uma análise comparativa), onde a questão do indivíduo e da subjetividade traduz um corte específico e restrito. Há ainda o fato de que não se trata de resolvermos contradições internas ou lacunas da obra de Marx, ou dos demais autores considerados, mas sim de identificarmos aquelas concepções que, tratando dos problemas cotidianos, do indivíduo, dos homens na sua concreticidade histórica e existencial, sugerem alguma(s) teoria(s) da subjetividade.

Resgatar o trabalho de Marx, para verificar em um ou outro aspecto sua sobrevivência, no cerne de obras contemporâneas como as que nos propomos a analisar, é um esforço polêmico por vários motivos. Não apenas pelo volume, pela grandiosidade, ou pela complexidade (às vezes contraditória) da obra de Marx, mas em especial pela lacuna que nela encontramos quanto às questões ligadas ao indivíduo e à subjetividade (sugerindo a carência de

uma teoria da subjetividade, de uma psicologia, em Marx⁽¹⁾). Estes elementos têm permitido que algumas vertentes teóricas contemporâneas sigam caminhos diferentes quanto a este foco do indivíduo e da subjetividade. Assim, cada uma delas resgata alguns elementos do marxismo e rejeita outros (teóricos e/ou metodológicos).

Outro aspecto que tem motivado o debate são os acontecimentos sócio-políticos da realidade histórica, envolvendo países com diferentes sistemas sócio-econômicos - capitalistas, social-democratas e socialistas, em seus diferentes matizes - aos quais se dirigem, direta ou indiretamente, as críticas e reflexões destes autores, ou seja, à perspectiva de uma práxis de transformação social.

Nesta ótica, é interessante pensar o amadurecimento do marxismo, seja no sentido teórico-metodológico em sua origem e desdobramentos, seja no sentido político-histórico (formas de governo, que entre outras coisas se legitimam pela crítica ou pela assunção do marxismo, embora em ambos os casos pareçam não esgotá-lo em profundidade). Assim, esse tipo de reflexão só pode resultar em um complexo e polêmico quadro que envolve teoria e práxis, e sobre o qual só em aspectos específicos os autores que nos propomos a analisar concordam em definir-se como marxistas, ou, como procuramos caracterizá-los, mais por sistematização do que por conteúdo, "neomarxistas".

(1) Segundo Michele Barrett, no 'Dicionário do Pensamento Marxista' (Bottomore, 1988), a psicologia em Marx é uma crítica do idealismo hegeliano na medida em que a consciência do homem é material e historicamente determinada. Para Marx uma 'Psicologia' abrangente e real deveria considerar especialmente o desenvolvimento capitalista e a indústria. Esse tema presente em Marx nos 'Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844' e retomado na 'Ideologia Alemã' em parceria com Engels. Este, entretanto, desenvolve uma crítica às concepções mentalistas metafísicas da consciência que desemboca na aproximação entre Lenin e Pavlov sugerindo uma psicologia mecanicista (BARRETT in BOTTOMORE pp. 307-308). Desdobramentos diferentes acerca das considerações insuficientes de Marx quanto à psicologia são encontrados no curso do marxismo ocidental como procuramos demonstrar ao longo do texto.

Com relação ao aspecto propriamente teórico, temos três planos a considerar: a) o "marxismo" de Marx (em suas análises e contradições) como um contexto teórico geral, um pano de fundo secundário, que tem motivado b) o "neomarxismo" das vertentes aqui consideradas (resgate e crítica de Marx, gerando novas construções teóricas), que têm apontado entre outras coisas à perspectiva de c) novas teorias do indivíduo e da subjetividade nestas vertentes. Assim, partimos do geral (marxismo como origem e pano de fundo) para chegar ao foco específico (o neomarxismo como campo de construção de novas teorias do indivíduo e da subjetividade), principal e mais detalhado em nosso trabalho.

Com relação ao aspecto histórico, encontramos o vínculo imprescindível entre teoria e realidade. Não apenas na compreensão da origem e da gênese destas teorias (todas de algum modo inseridas criticamente em seus contextos históricos) enquanto processos constantes de amadurecimento teórico, mas em especial pelo tipo de conteúdo e de solução sócio-política que apresentam com base em tal reflexão crítica. O esforço teórico destas vertentes não se resume a seu caráter descritivo, ou explicativo-preditivo com relação à sociedade contemporânea; elas apontam, isto sim, soluções de caráter prescritivo, cuja base é uma crítica das formas históricas de capitalismo e socialismo reais, na busca de uma ética socialista que possa atender teórica e historicamente os ideais de igualdade e liberdade já a partir do indivíduo e da subjetividade.

Nesta perspectiva, é útil situar alguns elementos básicos a partir de Marx, que possam delinear os contextos teórico-metodológico e político-histórico, em torno dos quais trabalhamos, e as transformações de ambos de forma interrelacionada, que acabam

por resultar, embora não de modo linear ou determinante, nas vertentes contemporâneas aqui consideradas. Esta introdução temática, portanto, apenas situa de modo geral a relação teórico-histórica na qual se inserem o marxismo de Marx e alguns de seus desdobramentos contemporâneos, em especial aqueles que compõem o nosso corte teórico. O fundamental, contudo, é perceber tal transformação exatamente com relação a nosso foco específico, o indivíduo e a subjetividade, a ser progressivamente delimitado ao longo do trabalho.

Do ponto de vista histórico, Marx vive um período ainda marcado pela transição da modernidade para a contemporaneidade, onde o impulso renascentista iniciado alguns séculos antes - e acelerado pela Revolução Comercial - se intensifica drasticamente, marcado pela dupla revolução: a Revolução Francesa e a Revolução Industrial (2). Entre os muitos autores que influenciaram Marx, por oposição ou por afinidade, é em Rousseau que encontramos a melhor expressão das preocupações típicas deste conturbado período, onde a idéia de "dignidade humana" fundada em princípios de "igualdade e liberdade" irá se desdobrar, embora de forma marcadamente diferenciada, tanto no pensamento liberal burguês (3), quanto no nascente pensamento marxista.

O amadurecimento das idéias de Marx esteve sempre associado a sua formação intelectual e a sua atribulada biografia. A atividade jornalística e a militância política, iniciadas por Marx já durante seus estudos universitários, impregnadas pela

(2) Duas interessantes aproximações a esta temática encontram-se em 'A Humanidade e a Mãe Terra - uma história narrativa do Mundo', Toynbee 1987, pp. 684-823, e em 'A Evolução do Capitalismo'; Dobb, 1977, através das quais é possível imaginar o conturbado período que inspirou a filosofia de Marx.

(3) Do ponto de vista dos valores ético-universalistas (igualdade e liberdade) a crítica de Marx não modificou o pensamento liberal. A esse respeito leia-se o interessante trabalho 'Marxismo e Individualismo', Tucker, 1983.

crítica transformadora que sempre lhe foi característica, tornaram-no um "proscrito" na proporção em que sua teoria se construía e popularizava, tendo sido expulso de Berlim, de Paris, de Bruxelas, da Renânia, novamente de Paris, para finalmente fixar-se a partir de 1849 na Inglaterra até 1883 quando falece. Tendo sido sempre cerceado profissionalmente, e atravessado sérias crises financeiras.

Esta experiência de Marx, somada a sua grande capacidade de trabalho, permitiu-lhe reunir os elementos que Engels descreveu como sendo os três pilares básicos do marxismo: a filosofia alemã, o socialismo francês e a economia política inglesa⁽⁴⁾. Tendo herdado de Hegel a noção de uma teoria da história, e de Feuerbach a crítica materialista da religião, Marx desenvolve o materialismo histórico, enfatizando já a questão da alienação crescente dos trabalhadores frente às questões técnicas (indústria) e sociais (ascensão da classe burguesa industrial). A leitura da "A Situação da Classe Operária na Inglaterra" de Engels, somada à leitura dos economistas ingleses, notadamente Smith e Ricardo, lhe dão respectivamente a noção prática e a teórica da relação entre a burguesia industrial e o proletariado, classes sociais já desenvolvidas na Inglaterra, mas quase inexistentes na Alemanha do jovem Marx. Finalmente suas experiências políticas em Paris a partir de 1843, e a influência, entre outras, dos escritos de Rousseau, Saint-Simon, Babeuf e Fourier, possibilitaram a Marx a crítica do utopismo pouco pragmático e revolucionário destes "pré-socialistas" e o delineamento de uma teoria socialista da história.

(4) A esse respeito leia-se "A crise da Crise do Marxismo - Introdução a um debate contemporâneo", Anderson, 1987, e "Considerações sobre o Marxismo Ocidental", Anderson, 1989.

Reunindo crítica e progressivamente estas três influências básicas, e com a capacidade sintética que sempre lhe foi característica, Marx amadurece os fundamentos do materialismo histórico, que apontam para a superação da sociedade de classes: o comunismo segundo sua concepção.

b. Alguns Elementos Biográficos

Karl Marx nasceu em Trier, na Renania Prussiana (atualmente Alemanha Ocidental) a 5 de maio de 1818. Filho de uma família de rabinos, cujo pai, um advogado com influências iluministas de Kant e Voltaire, e que tomou parte em agitações por uma nova constituição liberal prussiana, faz com que a família se converta ao protestantismo para escapar à discriminação anti-semita.

Em 1835 Marx segue para estudos universitários em Bonn, onde toma contato com o humanismo através da filosofia grega e romana, e da história da arte. Participa do movimento estudantil no Tavern Club onde se reuniam poetas e ativistas políticos. Em outubro de 1836 Marx parte para Berlim onde estuda direito, história e filosofia. Ingressa no grupo dos "Jovens Hegelianos" (esquerda revolucionária preocupada especialmente com a crítica da religião). Entre 39 e 41 Marx escreve sua tese de doutorado comparando as filosofias de Demócrito e Epicuro. Também os fatos históricos, sempre analisados pelo "Marx jornalista", são significativamente influentes em seu amadurecimento.

Em janeiro de 1842 Marx começa a escrever no Reinische Zeitung (em Colonia, um dos mais expressivos centros industriais

da Prússia), de orientação liberal e controlado por jovens comerciantes, industriais e banqueiros. Em outubro do mesmo ano, torna-se editor do jornal passando a escrever editoriais. Foi um período marcado pela defesa de universais éticos (igualdade e liberdade), onde a preocupação com os pobres (embora ainda não mencionando a perspectiva de sua auto-emancipação) e com a liberdade de imprensa são temas centrais. No início de 43 o governo prussiano fecha o jornal, e Marx se dedica à filosofia escrevendo "Crítica da Filosofia do Direito de Hegel" e "A Questão Judaica", seguindo depois para Paris onde estes trabalhos serão publicados.

Entre 43 e 45 Marx vive em Paris, onde participa da "Associação Comunista de Trabalhadores Franceses e Alemães". Marx inicia então uma formulação mais clara sobre o comunismo, onde o proletariado surge pela primeira vez como agente de emancipação da humanidade, em um artigo publicado nos Anais Franco-Alemães sob o título de "Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel". Escreve também os "Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844" (ou Manuscritos de Paris) onde o tema central é a alienação do homem (trabalhador = trabalho vivo) sob o capitalismo (meios de produção/capital = trabalho morto) que o submete e escraviza. Neste período inicia-se a amizade com Engels e escrevem juntos "A Sagrada Família". O conteúdo destes vários escritos faz com que o governo prussiano pressione o governo francês até que Guizot faz com que em fevereiro de 45 Marx parta para Bruxelas onde renunciará à sua nacionalidade prussiana.

Em Bruxelas Marx escreve algumas obras em colaboração com Engels. Este tinha as experiências industriais da situação do proletariado inglês, e fora também um jovem hegeliano convertido ao comunismo por Moses Hess (chamado "o rabino comunista"), mais

tarde se associando na Inglaterra aos seguidores de Robert Owen. Publicam "A Sagrada Família" entre 45 e 46, uma crítica à teologia hegeliana de Bruno Bauer. Escrevem "A Ideologia Alemã" onde o materialismo histórico surge com maior clareza e precisão (embora só tenha sido publicado em 1932). Em 1847 Marx escreve "A Miséria da Filosofia" onde critica o socialista francês Proudhon (autor de "A Filosofia da Miséria"), procurando mostrar contra Proudhon que a economia burguesa, antagonística e competitiva, matizada em classes no capitalismo, não poderia ser "equilibrada eliminando os males"; como pretendia Proudhon tentando conciliar competição e monopólio. Para Marx as estruturas sociais eram formas históricas transitórias determinadas pelas forças produtivas em seus respectivos modos de produção (todos, com exceção do comunismo a ser construído, marcados pelos antagonismos de classe: senhor x escravo; vassalo x suserano; trabalhador x capitalista). Neste período Marx polemizava com os líderes socialistas ligados aos trabalhadores, argumentando que tal estágio da sociedade burguesa exigia uma base científica que desse aos trabalhadores a possibilidade comunista.

Entre 47 e 48 Marx e Engels colaboram com a "Liga dos Justos", uma sociedade secreta formada principalmente por artesãos imigrantes alemães, de que resulta em 48 o "Manifesto Comunista", publicado em Londres graças ao esforço de Marx e Engels, e que se caracteriza em brilhante crítica do capitalismo, e propaganda política do comunismo. Afirmava a história como sendo a histórica da luta de classes, a ser superada pela sociedade sem classes pelas mãos do proletariado como novo agente histórico, o socialismo mundial através da máxima "trabalhadores de todos os países, uni-vos".

Subitamente algumas explosões revolucionárias se iniciaram na Europa nos primeiros meses de 48, na França, na Itália e na Áustria. Marx foi convidado a participar da atividade revolucionária em Paris para onde retorna, pois no mesmo período era expulso de Bruxelas. Em Paris se opõe a Georg Herwegh, um poeta que pretendia formar uma legião alemã para libertar a Alemanha, e torna-se impopular entre os exilados alemães em Paris. Com o sucesso da revolução austríaca Marx retorna à Renania. Em Colônia se opõe ao programa revolucionário do proletariado defendido pelos líderes das associações de trabalhadores e argumenta em favor de uma coalizão entre a classe trabalhadora e a burguesia democrática.

Em junho de 48 Marx passa a defender suas posições no Neue Rheinische Zeitung reaberto neste período, onde exigia uma democracia constitucional. O Rei da Prússia dissolve a assembléia prussiana em Berlim e Marx conclama soldados e trabalhadores para que resistam ao golpe. Os patrocinadores do jornal retiram o suporte financeiro e Marx é acusado de sonegação e atrasos nos impostos. Os últimos focos de resistência são esmagados em Dresden e Baden. Marx imprime em vermelho a última edição do jornal causando grande sensação. Em maio de 49 é banido, segue para Paris onde é novamente expulso em agosto de 49. Segue então para a Inglaterra, a convite de Engels, onde, afastado da atividade política, se dedica a novos estudos e escritos.

Entre 50 e 52 Marx, vivendo em Londres, escreve uma série de artigos (mais tarde publicados por Engels) cujo conjunto se torna conhecido por "Lutas de Classe na França" e "O 18 Brumário de Luís Bonaparte", ambos versando sobre as condições e as forças políticas (classes) envolvidas nos acontecimentos de 48 a 51 em

Paris, e que se tornam (célebres como) as melhores análises de conjuntura feitas por Marx envolvendo o Estado capitalista.

Os 12 anos seguintes (de 52 a 64) foram, nas palavras do próprio Marx, "anos de isolamento", dedicados ao estudo aprofundado da economia industrial inglesa. De 50 a 64 Marx viveu em condições de miséria. Foi principalmente Engels que o ajudou financeiramente neste período. Por 6 anos viveram (Marx e família) em uma casa de dois aposentos, à base de pão e batatas. De 51 a 62 Marx colabora com o New York Daily Tribune para onde escreve cerca de 500 artigos versando sobre conjunturas políticas de países europeus e asiáticos (em especial China e Índia).

Entre 57 e 58 Marx escreve os "Grundrisse", cuja introdução foi publicada em 59 como primeiro resultado de seus estudos econômicos ("Contribuição à Crítica da Economia Política") onde o tema da mais-valia surge como base explicativa do modo de produção capitalista. O prefácio desta obra é considerado a mais sintética exposição de Marx sobre a teoria materialista da história, onde a influência filosófica de Marx já se encontra impregnada de concepções econômicas, cuja conclusão principal é a da determinação da consciência pela existência material (relação entre infraestrutura e superestrutura), e onde já estão delineadas as concepções melhor desenvolvidas posteriormente em "O Capital".

Entre 61 e 63 Marx escreve "Sobre a Crítica da Economia Política", com 2300 páginas, e que foi parcialmente publicado por Kautsky sob o título "Teorias da Mais-Valia", versando sobre economia, e que tal como os "Grundrisse", pode ser interpretado como uma introdução a "O Capital". Em 65 Marx escreve "Resultados do processo Imediato de Produção", texto que foi mais tarde

interpretado como uma transição entre o primeiro e o segundo volumes de "O Capital".

Em 67 Marx publica o primeiro volume de "O Capital", considerado seu trabalho mais importante, versando sobre a teoria econômica capaz de explicar o capitalismo, a luta de classes, a exploração das massas trabalhadoras, e as estratégias das elites dirigentes visando à dominação. Contudo, entre 64 e 78 Marx escreve: "O Capital II" considerado um trabalho extenso e para especialistas, onde trata de questões intrincadas da economia, utilizando princípios de contabilidade e administração; e "O Capital III" considerado um valioso trabalho de história da economia, onde Marx discute relações econômicas de produção comparando diferentes modos de produção.

A partir de 64 Marx volta à atividade política, participando da Iª Internacional até 72. Neste período Marx consegue derrotar as posições dos anarquistas proudhonianos, e posteriormente enfrenta com menos sucesso a facção anarquista bakuniniana. Estas rivalidades terminam por esvaziar a Iª Internacional. Nesta época Marx escreve "A Guerra Civil na França", onde discute o fracasso da Comuna de Paris.

Os últimos dez anos da vida de Marx são marcados pela doença. Trabalhando nos manuscritos de "O Capital II e III", e procurando auxiliar o movimento operário alemão (originando a "Crítica do Programa de Gotha", por ocasião da união dos partidos socialistas alemães em 75). Nestes últimos anos Marx se interessa pela história russa, e mantém correspondência com socialistas russos sobre a possibilidade de revolução em um país atrasado.

Finalmente, depois de perder sua esposa em dezembro de 81 e sua filha mais velha em janeiro de 83, Marx morre em Londres a 14 de março de 1883.

c. Alguns Elementos Teóricos: Indivíduo, Sociedade e História: As Contradições Conceituais de Marx

A teoria sócio-política-econômica de Marx é um dos grandes expoentes do século XIX. Alguns analistas têm considerado Marx e Darwin como sendo a dupla de autores que mais marcaram alterações significativas em relação à consciência que os homens têm de si mesmos e da humanidade como um todo.

A proposta de Marx visa a uma interpretação transformadora da realidade que, em última análise, tem de contribuir na formação da consciência de classe, em especial da classe proletária, à qual, segundo Marx, "pertence o futuro".

É possível encontrar contradições nas próprias afirmações teóricas de Marx, ou, como querem alguns, rupturas no encadeamento de suas teorias. Contudo, é possível interpretar tais aporias como um resultado esperado em uma análise cujo objeto (a luta de classes na história, em especial no capitalismo e em seus meandros econômicos) é em si mesmo contraditório. Um exemplo disso é o tipo de debate que a publicação dos "Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844" em 1932, embora só amplamente discutido a partir da década de 50, acabou por gerar. Até hoje se discute se houve ou não a ruptura entre o jovem Marx, o filósofo humanista dos "Manuscritos de 44", e o velho Marx, o economista político de "O Capital". Segundo Tom Bottomore em seu "Karl Marx",

"a própria amplitude da síntese de Marx, que ele ficou longe de completar em todos os seus aspectos, e os problemas suscitados pelas relações entre teoria e prática marxistas em um século de profundas transformações sociais deram origem a variadas formulações da própria teoria marxista. Essas diversas interpretações, não raro conflitantes, sofreram efeitos das cambiantes circunstâncias, bem como da descoberta e da publicação parcelada de alguns dos escritos originais de Marx, que levantaram novas questões sobre a evolução de seu pensamento". (BOTTMORE, 1981, p. 7).

Nesta ótica, portanto, é óbvia a dificuldade em se fechar a questão quanto às contradições ou rupturas de Marx, e mesmo quanto aos desdobramentos posteriores do pensamento marxista. Felizmente, contudo, este não é nosso objetivo e nem nossa pretensão. Aqui nos interessa apenas levantar alguns conceitos-chave, elaborados por Marx, que direta ou indiretamente possam estar associados à questão do indivíduo e da subjetividade, e, que por seu caráter aporético (ao menos em alguns aspectos), têm suscitado um debate ainda hoje em aberto.

Na perspectiva em que estamos tratando tais questões, tanto as "variações" no amadurecimento teórico de Marx, quanto as "contradições" teóricas (caráter aporético de algumas afirmações) são perfeitamente compreensíveis, perdendo portanto suas características de ruptura ou contradição propriamente ditas. Com relação às "rupturas" é preciso considerar: a) que Marx, em certo sentido, foi forçado a modificar o foco de suas atenções (da filosofia para a economia) em função das críticas e desafios de alguns de seus adversários teóricos e políticos; b) é possível encontrar referências aos mesmos conceitos e conclusões em linhas gerais ao longo de toda sua obra, com, no máximo, algumas modificações de ênfase ou de terminologia; e c) era um resultado esperado uma vez que já na juventude suas conclusões filosóficas apontavam o sistema econômico como base material sobre a qual o

homem nas sociedades evoluídas (em particular no capitalismo) se relaciona com a natureza para sobreviver. Engels inclusive menciona tal problemática em carta a F. Mehring a 14 de julho de 1893 (10 anos após a morte de Marx):

"No mais falta apenas ainda um ponto que nas coisas de Marx e minhas não foi regularmente destacado de modo suficiente e em relação ao qual recai sobre todos nós a mesma culpa. Nós todos colocamos inicialmente - e tínhamos de fazê-lo - a ênfase principal, antes de mais nada, em derivar dos fatos econômicos básicos as concepções políticas, jurídicas, e demais concepções ideológicas, bem como os atos mediados através delas. Com isso negligenciamos o lado formal em função do conteúdo: o modo e a maneira como estas concepções, etc., surgem. Isso deu aos adversários um belo pretexto para erros e distorções..." (ENGELS in FERNANDES, 1984, p. 465).

Quanto às contradições teóricas (aporias em Marx) é preciso considerar: a) o método dialético está fundamentalmente baseado no desvelamento das contradições do objeto analisado; b) em se tratando de objetos tais como o indivíduo, a sociedade, e a história, complexos por sua própria natureza, as contradições tendem a estar presentes e, em certas condições, até mesmo a caracterizar tais objetos; e: c) não apenas o amadurecimento teórico de Marx (com as respectivas modificações de foco já comentadas), mas os próprios fatos históricos (como o fracasso de alguns levantes revolucionários, ou as oposições esporádicas entre Marx e os trabalhadores, por exemplo) levaram, em alguns casos, a conclusões antagônicas.

Vejamos agora como o próprio Marx tratou algumas destas questões em suas análises.

Nos "Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844", Marx esboça algumas noções fundamentais de sua visão de homem e de sociedade, historicamente considerados (alienação e perspectiva de superação/emancipação) que estarão presentes, de diferentes mo-

dos, em toda sua obra. Partindo de uma perspectiva empírica, naturalista e humanista, e que contudo já aponta para a importância da base econômica da produção, Marx assevera:

"não é necessário assegurar ao leitor familiarizado com a economia política que minhas conclusões são fruto de uma análise inteiramente empírica, baseadas em meticoloso estudo crítico da economia política". (MARX, 1975, p. 87).

Na concepção de Marx o homem é parte objetiva da natureza, sendo sua consciência subjetiva daí decorrente. Esta formulação é a base ontológica do materialismo histórico:

"dizer que o homem vive na natureza significa que a natureza é o corpo dele, com o qual deve manter-se em contínuo intercâmbio a fim de não morrer. A afirmação de que a vida física e mental do homem e a natureza são interdependentes simplesmente significa ser a natureza interdependente consigo mesma, pois o homem é parte dela" (MARX, 1975, p.95).

Contudo, as conclusões de Marx apontam para as distorções que ocorrem sob o capitalismo dada a relação entre trabalho e propriedade privada, pois, neste modo de produção:

"temos agora de aprender a ligação real entre todo esse sistema de alienação - propriedade privada, ganância, separação entre trabalho, capital e terra, troca e competição, valor e desvalorização do homem, monopólio e competição - e o sistema de dinheiro". (MARX, 1975, p. 98).

Esta preocupação decorre de uma constatação de Marx, cujo caráter é eminentemente descritivo:

"partiremos de um fato econômico contemporâneo. O trabalhador fica mais pobre à medida que produz mais riqueza e sua produção cresce em força e extensão. O trabalhador torna-se uma mercadoria mais barata à medida que cria mais bens. A desvalorização do mundo humano aumenta na razão direta do aumento de valor do mundo das coisas" (MARX, 1975, p. 98).

Nesta perspectiva é possível assimilar o pensamento de Marx como partindo de uma simples constatação empírica sobre a sociedade de sua época. Este caráter descritivo (a condição miserável em que vivem os trabalhadores, o modo como se organizam e relacionam os diferentes segmentos sociais - classes e confronto de classes, - e finalmente a compreensão de que o homem esteve sempre em relação material com a natureza a fim de manter-se vivo ao longo da história) acaba por levar Marx à concepção do materialismo histórico, no qual a sociedade capitalista surge como sucessora da feudal, apresentando características próprias ligadas a um complexo sistema econômico de exploração/alienação dos homens não proprietários. Este momento reflexivo já se caracteriza como explicativo-preditivo, no qual a situação das classes é explicada em função do modo e das relações de produção capitalistas, e no qual é possível prever o empobrecimento progressivo da classe trabalhadora não proprietária dos meios de produção, e finalmente uma crise social gerada pela contradição histórica entre o modo e as relações de produção. Nas palavras do próprio Marx em "A Ideologia Alemã":

"Segundo nossa concepção, portanto, todos os conflitos da história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio" (MARX, 1984, p. 210).

Com base nestas conclusões, Marx finalmente chega ao momento que é a um só tempo explicativo-preditivo e prescritivo, pois explicar o empobrecimento progressivo da classe trabalhadora e prever a contradição acirrada até a crise revolucionária, é também simultaneamente propor o socialismo via ditadura provisória do proletariado como forma prescritiva de extinguir o Estado

e as classes sociais. Enfim, implantar o comunismo como Marx o concebeu:

"o comunismo é a abolição positiva da propriedade privada, da auto-alienação humana, é pois, a verdadeira apropriação da natureza humana através do e para o homem. Ele é portanto, o retorno do homem a si mesmo como um ser social, i.e., realmente humano, um retorno completo e consciente que assimila toda riqueza do desenvolvimento anterior. O comunismo como um naturalismo plenamente desenvolvido é humanismo e como humanismo plenamente desenvolvido é naturalismo. É a resolução definitiva do antagonismo entre o homem e a natureza, e entre o homem e seu semelhante. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre objetificação e autoafirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É a solução do enigma da história e tem conhecimento disso" (MARX, 1975, p. 117).

Contudo, essa base empírica, naturalista e humanista a um só tempo descritiva, explicativo-preditiva, e prescritiva gera uma das aporias clássicas de Marx quanto à sua concepção de história e à luta de classes nela desenrolada, como ilustra este comentário extraído de uma carta de Marx a J. Weydemeyer a 5 de março de 1852:

"Historiadores burgueses já tinham exposto muito antes de mim o desenvolvimento histórico dessa luta de classes, e economistas burgueses tinham exposto a anatomia econômica das mesmas. O que eu trouxe de novidade foi demonstrar: 1. que a existência das classes está ligada apenas a determinadas fases históricas do desenvolvimento da produção; 2. que a luta de classes conduz necessariamente à ditadura do proletariado; 3. que esta mesma ditadura constitui apenas a transição para a superação de todas as classes e para uma sociedade sem classes." (MARX, 1984, pp. 442-443).

Assim, este trecho mostra como o comunismo era na concepção de Marx o inevitável desfecho da história. Outro aspecto que se soma a este é a dimensão estrutural que Marx concedia à história, frente às vontades individuais. Por um lado ele afirma:

"a história social dos homens nada mais é que a história do seu desenvolvimento individual, tenham ou não consciência disso. Suas relações materiais são a base de todas as suas relações. Essas relações materiais não são

são mais do que as formas necessárias em que se realiza a sua atividade material e individual." (MARX, 1984, p. 433).

Por outro lado, a história, embora construída a partir das ações individuais envolvidas na produção, independe do arbítrio dos homens individuais (o que traduz uma concepção estrutural da história) pois segue um curso que independe de suas vontades como neste trecho da Ideologia Alemã:

"Em cada caso singular a observação empírica tem que evidenciar, empiricamente e sem qualquer mistificação e especulação, a interconexão da estrutural social e política com a produção. A estrutura social e o estado emergem constantemente do processo da vida de indivíduos determinados; mas desses indivíduos não como possam aparecer na representação própria ou alheia, e sim como são efetivamente, quer dizer, como atuam, produzem materialmente, portanto como são ativos sob determinados limites, pressupostos e condições materiais que independem de seu arbítrio." (MARX, 1984, p. 192).

Contudo, ao mesmo tempo em que Marx atribui à história um curso inevitável que passa pela contradição (luta de classes) para chegar à síntese definitiva que é a sociedade comunista sem Estado e sem classes, também confere aos indivíduos um papel transformador da história no próprio seio da luta de classes:

"a revolução é a força motriz da história também da religião, filosofia e demais teorias. Ela mostra que a história não termina com o resolver-se em 'autoconsciência' como 'espírito do espírito', mas que nela a cada estágio se encontra um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente criada com a natureza e dos indivíduos entre si que é transmitida a cada geração por sua predecessora, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que de um lado bem que é modificada pela geração nova, mas que de outro lado também lhe prescreve as suas próprias condições de vida e lhe dá um desenvolvimento determinado, um caráter específico / portanto que as circunstâncias fazem os homens tanto quanto os homens fazem as circunstâncias." (MARX, 1984, pp. 204).

Este mesmo tipo de afirmação pode ser encontrado em outros pontos da obra de Marx, como neste trecho de "A Sagrada Família":

"A história nada faz; ela não possui imensas riquezas, não trava batalhas. São os homens, homens e reais e vivos, que fazem tudo isso, que possuem coisas e travam batalhas ... A história nada mais é do que a atividade de homens na busca de seus fins." (MARX apud BOTTOMORE, 1981, p. 24).

Ou nos "Manuscritos Econômicos e Filosóficos de 1844":

"a fim de superar a idéia da propriedade privada bastam as idéias comunistas, mas é necessária atividade comunista genuína no sentido de superar a propriedade privada real. A história produzirá, e o desenvolvimento que já em pensamento reconhecemos como autotranscendente na realidade implicará um processo severo e prolongado. Temos entretanto, de considerá-lo um avanço, pois obtivemos previamente uma consciência da natureza limitada e do alvo da evolução histórica e podemos ver para além dela." (MARX, 1975, p. 134).

Assim, dois problemas fundamentais devem ser considerados: se o comunismo é o alvo da evolução histórica, e se a história envolve processos estruturais (modos e relações de produção, nas quais os agentes não são mais do que encarnações do capital), então o indivíduo fica à margem deste processo (a vinda do comunismo é historicamente inevitável, e nada precisamos fazer, pois no máximo poderíamos antecipar ou retardar datas). Seria somente esse o papel do indivíduo, adiantar ou atrasar a revolução inevitável? Há ainda outro aspecto a considerar como um desdobramento deste: se as contradições capitalistas, geradoras de miséria e alienação, acabarão por sufocar o capitalismo, então como ele sobreviveu ao tempo de Marx e tem sobrevivido até hoje? Aparentemente o próprio Marx ainda em vida teve de rever certas posições, alterando parcialmente, ou complementando o conjunto de circunstâncias ideais nas quais a revolução se tornaria, não inevitável, mas ao menos exequível. Estas condições dizem respeito à universalidade da revolução para que esta seja efetiva, como neste trecho de "A Ideologia Alemã":

"É claro que a história até o presente momento é igualmente um fato empírico que, com a extensão da atividade a uma escala de história universal, os indivíduos foram sendo cada vez mais subjugados a um poder que lhes era alheio, um poder que se tornou cada vez mais massivo e que em última instância se evidencia como mercado mundial. Mas está fundado de maneira igualmente empírica que este poder, tão misterioso para os teóricos alemães, será dissolvido pela derrubada do estado social existente mediante a revolução comunista e pela superação da propriedade privada, idêntica àquela revolução, e então será conseguida a libertação de cada indivíduo singular na mesma medida em que a história se transformar completamente em história universal. ... é só através disso que cada indivíduo será libertado das diversas barreiras nacionais e locais, posto em relação prática com a produção (também com a espiritual) do mundo inteiro e posto em condições de adquirir a capacidade de desfrutar desta produção multifacética da terra inteira (criações do homem)." (MARX, 1984, pp. 202-203).

Assim, quando o próprio Marx se refere a um 'processo penoso e prolongado', ou quando menciona a 'superação de barreiras nacionais e locais', parece antever alguns dos mais discutidos problemas do marxismo até hoje. E não é apenas com relação a este paradoxo, ou a este caráter aporético de sua concepção de história, que podemos encontrar questões não resolvidas em Marx. Também ao tratar das classes como agentes históricos, Marx cria uma contradição em relação às ações individuais. Pois se por um lado a base empírica de todas as suas reflexões é o indivíduo concreto, o homem vivo, mergulhado em relações reais (as quais são fundamentalmente determinadas pelas relações de produção típicas de um determinado modo de produção, embora tal determinação seja a causa das próprias contradições que tendem à superação deste mesmo modo de produção, e cuja anatomia é econômica no capitalismo), por outro lado a unidade analítica da sociologia de Marx são as classes sociais. É possível identificar facilmente de que pressuposto geral parte Marx para chegar à concepção de classes sociais; como neste trecho dos "Grundrisse":

"As condições que regem a produção em geral devem ser distinguidas para não perdermos de vista as diferenças essenciais dentro da uniformidade que

surge do fato de que o sujeito - a humanidade - e o objeto - a natureza - permaneçam os mesmos." (MARX, 1973, p. 85).

Assim, quando Marx define o sujeito como sendo a humanidade, está a um só tempo pressupondo os homens 'como indivíduos vivos e reais' e como integrantes de classes sociais determinadas pelo modo como estão inseridos (a posição que ocupam) nas relações de produção vigentes em determinado modo de produção. Mas especificamente, submetidos ao poder estrutural do capital que os aliena fazendo que se sintam estranhos à sua própria produção e à natureza. Para Marx:

"A sociedade civil abrange o conjunto do intercâmbio material dos indivíduos dentro de um determinado estágio de desenvolvimento das forças produtivas. Abrange o conjunto da vida comercial e industrial de um estágio e nesta medida ultrapassa o Estado e a nação, embora por outro lado ela novamente se faça valer para fora como nacionalidade e tenha que se estruturar como Estado para dentro." (MARX, 1984, pp. 202).

A superação da sociedade de classes, ou seja, a instauração do comunismo, reúne, nesta ótica, um duplo processo, pois embora dependa da ação de uma classe, o proletariado como novo agente histórico (assim como a burguesia fora a classe social que viabilizou a superação do feudalismo) ao qual 'pertence o futuro', seu objetivo primordial é exatamente executar o 'desfecho da história' - acabar com a sociedade de classes para que o indivíduo e todos os indivíduos, e não a classe, possam realizar-se pessoalmente:

"Esta subsunção dos indivíduos sob classes determinadas não pode ser superada antes de se ter formado uma classe que não tem mais um interesse particular de classe a fazer prevalecer contra a classe dominante." (MARX, 1984, p. 212).

Nesta ótica, se por um lado a sociedade está estruturada em classes segundo a anatomia econômica de um dado modo de produção historicamente situado (sempre marcado pela luta de classes como motor da história), por outro a própria tendência histórica é a de superação das classes, graças à ação da classe proletária, para que na futura sociedade sem classes, comunista, o indivíduo resolva suas contradições tanto em relação à sociedade, quanto em relação à história. Entretanto, este tipo de conclusão não esgota o problema das aporias de Marx. Ao contrário, é justamente com relação ao indivíduo que surge mais um problema a ser equacionado na ótica de Marx.

Neste ponto três conceitos ganham uma relevância especial com relação à questão do indivíduo e da subjetividade: alienação, ideologia, e consciência. De fato todos os três estão relacionados à posição que o indivíduo ocupa, ou deveria ocupar, frente à sociedade e frente à história.

Segundo István Mészáros, em seu "Marx - Teoria da Alienação", o conceito de alienação em Marx tem uma complexidade própria, e se encontra imbricado com o problema do 'fragmentarismo' (conceitos que são em parte recorrentes, mas que estão espalhados ao longo de toda obra) e com o problema da 'ambiguidade terminológica' (uma vez que Marx 'importou' conceitos de alguns de seus interlocutores aplicando-os entretanto a contextos não raro diferentes). Nas palavras do próprio Mészáros:

"A complexidade do conceito-chave: alienação. Esse problema representa uma das maiores dificuldades. O conceito de alienação de Marx tem quatro aspectos principais, que são os seguintes: a) o homem está alienado da natureza; b) o homem está alienado de si mesmo (de sua própria atividade); c) de seu 'ser genérico' (de seu ser como membro da espécie); d) o homem está alienado do homem (dos outros homens)." (MÉSZÁROS, 1981, p. 16).

A alienação em relação à natureza traduz a estranheza do homem frente ao produto de seu trabalho, uma vez que segundo o materialismo histórico o trabalho humano não é mais do que a relação do homem com seu corpo inorgânico (a natureza) com o qual 'deve manter-se em constante intercâmbio a fim de não morrer'. Já a alienação do homem em relação a sua atividade representa separação entre o homem e seu trabalho imposta pela divisão do trabalho dentro do modo capitalista de produção (a atividade produtiva não significa sua sobrevivência direta; é o seu salário, através do qual lhe extraem a mais-valia, que lhe permite sobreviver). A alienação do homem em relação a seu ser genérico e em relação aos outros homens é uma consequência, assim como as outras formas, do modo capitalista de produção, onde o homem deve sobreviver individualmente. Não há um intercâmbio entre os trabalhadores produtivos (como havia nas comunidades primitivas e como Marx supõe possível no comunismo), o homem é sempre considerado como trabalhador individual (inclusive constantemente competindo com e ameaçado por seus companheiros de trabalho). Deste modo, o conceito de alienação não pode ser compreendido isoladamente, mas somente inserido no contexto mais amplo da produção capitalista, tanto no sentido objetivo como no sentido subjetivo. Para Marx:

"A Economia Política oculta a alienação na natureza do trabalho por não examinar a relação direta entre o trabalhador (trabalho) e a produção."
(MARX, 1975, p. 92).

O problema central no seio do modo de produção capitalista, segundo Marx, é a existência da propriedade privada, a base material assegurada jurídica e politicamente que confere à economia capitalista o traço opressivo e alienante que segmenta a socie-

dade entre possuidores (proprietários) e despossuídos (trabalhadores). Assim:

"a substituição da propriedade privada é, pois, a emancipação completa de todas as qualidades e sentidos humanos. Ela é essa emancipação porque essas qualidades e sentidos tornaram-se humanos, tanto do ponto de vista subjetivo quanto sob o objetivo." (MARX, 1975, p. 128).

O conceito de ideologia é igualmente complexo em Marx, pois, como todos os demais conceitos, só pode ser interpretado em conjunto, mergulhado nas relações de produção capitalistas. Para Marx a ideologia é um esforço intelectual racionalizante que falsifica a realidade das relações de subordinação/exploração garantindo, no nível das idéias (ou seja apenas como recurso secundário, pois a base material é eminentemente econômica) a dominação dos capitalistas e a alienação dos trabalhadores. Essa conclusão parte da concepção da relação entre realidade social e consciência, como neste trecho da "contribuição a Crítica da Economia Política":

"Na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a realidade; ao contrário, é a realidade social que determina sua consciência" (MARX In IANNI, 1988, p. 23).

Já no posfácio da segunda edição de "O Capital", Marx declara que:

"meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto. Para Hegel, o processo do pensamento, - que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de idéia, - é o criador do real, e o real é apenas sua manifestação externa. Para mim, ao contrá-

rio, o ideal não é mais do que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ela interpretado." (MARX In IANNI, 1988, p. 175).

Uma outra passagem que ilustra este conceito de ideologia e sua relação com a consciência da classe dominante é este trecho da "Ideologia Alemã", onde Marx conclui:

"Os pensamentos da classe dominante são os pensamentos dominantes em cada época, ou seja, a classe que é o poder material dominante da sociedade é simultaneamente o seu poder espiritual dominante. A classe que tem a sua disposição os meios para a produção material dispõe com isso simultaneamente sobre os meios para a produção espiritual, de maneira que com isso lhe estão ao mesmo tempo submetidos em média os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios para a produção espiritual. Os pensamentos dominantes nada mais são senão a expressão em idéias das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes formuladas como pensamentos; portanto, as relações que tornam dominante precisamente esta tal classe, portanto os pensamentos de sua dominação. Os indivíduos que constituem a classe dominante têm, entre outras coisas, também consciência e por conseguinte pensam; logo, na medida em que dominam como classe e determinam o âmbito inteiro de uma época histórica, compreende-se por si mesmo que fazem isso em toda sua extensão, portanto, entre outras coisas, também dominam como seres pensantes, como produtores de pensamentos, regulam a produção e distribuição dos pensamentos de seu tempo; que portanto os seus pensamentos são os pensamentos dominantes da época." (MARX, 1984, pp. 206-207).

Assim, o conceito de ideologia deve ser pensado, no caso da classe trabalhadora, em oposição ao conceito de consciência. O conceito de consciência por sua vez, guarda também sua própria complexidade, pois a existência determina a consciência.

Para Marx o conceito de consciência só pode ser interpretado no próprio desenvolvimento histórico. Na "Ideologia Alemã", Marx menciona quatro características da história que antecedem sincronicamente à consciência do homem. Inicialmente, a primeira condição para que se produza a história é a própria vida:

"A vida, contudo, implica antes de mais nada comer e beber, uma habitação, vestuário, e muitas outras coisas. O primeiro ato histórico, pois, é a produção dos meios de atender estas necessidades, à produção da própria vida material".

O segundo ponto enfatizado por Marx é a criação de novas necessidades, que caracteriza o que Marx considera o primeiro ato histórico:

"O segundo ponto fundamental é o de assim que uma necessidade é satisfeita (e isso subentende a ação de satisfazer e a aquisição de um instrumento) são criadas novas necessidades; e essa produção de necessidades novas é o primeiro ato histórico."

O terceiro ponto é a própria 'reprodução' da vida como forma de manutenção da produção e perpetuação/expansão da espécie. Este ponto marca o início da constituição da sociedade, pois subentende a família (tenha a estrutura que tiver, só poderá ser analisada por observação empírica). O quarto e último ponto pode ser tomado como uma complexificação do terceiro, pois ao iniciar-se a sociedade os homens passam a relacionar-se entre si visando à produção, daí decorrendo um determinado modo de produção constituído por um conjunto de forças produtivas que:

"determina a natureza da sociedade, e por isso a história da humanidade tem sempre de ser estudada e tratada em relação à história da indústria e das trocas."

Finalmente, nas palavras de Marx:

"Só agora, após ter considerado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas fundamentais, concluímos deveras que o homem também possui 'consciência'; mas, ainda assim, não consciência inerente, 'pura'. Desde o início, o 'espírito' é atormentado pela maldição de estar 'oprimido' pela matéria, que aí faz seu aparecimento sob a forma de camadas de ar agitadas, sons, em suma, linguagem." (MARX, 1975, pp. 173, 174, 175).

Este conceito de consciência portanto pode ser interpretado em dois planos distintos. Primeiro como consciência do homem

individual que é produto e produtor empírico da história, uma consciência via de regra distorcida pela ideologia dominante e pela alienação gerada na produção material da vida, e cuja única perspectiva de superação diz respeito ao segundo plano a considerar, a classe. A classe é o único sujeito histórico capaz de modificar a história. A classe proletária, em particular, é a única capaz de conduzir a história a uma sociedade sem classes, permitindo o fim da alienação, da ideologia, e o reencontro do homem com seu ser genérico, ou seja, efetivando a verdadeira consciência individual e coletiva. A consciência de uma classe, contudo, segue um padrão de desenvolvimento semelhante ao da consciência individual, não apenas porque a história é feita por indivíduos vivos concretos, mas porque a existência determina a consciência. Assim, a classe burguesa não poderia ter desenvolvido sua filosofia (leia-se ideologia), sem que a base material de produção (a economia como controle da produção e distribuição de riqueza) passasse a seu controle e domínio. Nesta ótica, a contradição entre a forma de produção feudal e os intercâmbios materiais criaram no próprio seio da sociedade feudal as condições para o florescimento e ascensão da burguesia como nova classe dominante. Exatamente do mesmo modo que as contradições do capitalismo estariam criando as condições para a ascensão proletária como transição para a sociedade sem classes, cujo objetivo primordial é a simultânea realização do indivíduo e da espécie.

Nesta perspectiva, resta-nos compreender em que sentido Marx pretendia a realização do indivíduo, já a partir da subjetividade. Esse tipo de enfoque tem sido denominado de

'individualismo ético' de Marx⁽⁵⁾, por traduzir, em última instância, a valorização da subjetividade plenamente realizada na objetividade social. Na "Ideologia Alemã" Marx faz menção a esta forma de realização pessoal:

"na sociedade comunista, onde ninguém tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se treinar em qualquer ramo de seu agrado, a sociedade regula a produção geral e me torna com isso possível fazer hoje isso, amanhã aquilo, de manhã caçar, de tarde pescar, à noite cuidar do rebanho, depois da refeição fazer crítica como me aprouver, sem jamais me tornar caçador, pescador, pastor, ou crítico. Essa fixação da atividade social, essa consolidação do nosso próprio produto num poder coisal sobre nós que escapa do nosso controle, que contraria as nossas expectativas, que aniquila os nossos cálculos, é até hoje um dos momentos principais no desenvolvimento histórico..." (MARX, 1984, p. 199).

Ainda na "Ideologia Alemã" Marx relaciona a opressão da subjetividade à sociedade de classes a ser superada:

"... para se afirmarem pessoalmente os proletários têm que superar a sua própria condição de existência até aqui, a qual é ao mesmo tempo a de toda sociedade até hoje, o trabalho. Por isso também se encontram em oposição direta à forma na qual os indivíduos da sociedade se deram até hoje uma expressão global, ao Estado, e têm que derrubar o Estado para fazer prevalecer a sua personalidade. (MARX, 1984, p. 214)

Em outra passagem, desta vez nos "Grundrisse", Marx volta a enfatizar a possibilidade de realização do indivíduo em oposição à dura realidade distorcida do capitalismo, mencionando a transformação comunista:

"Com essa transformação, o que aparece como pilar da produção e riqueza não é o trabalho que o homem dispense diretamente, nem o tempo que ele dispense no trabalho, mas sua apropriação das suas próprias forças produtivas gerais, sua compreensão e domínio da natureza; em suma, o desenvolvimento do indivíduo social." (...) "O trabalho excedente das massas deixou de ser uma condição para o desenvolvimento da riqueza em geral; assim como o ócio de uns poucos deixou de ser uma condição para o desenvolvimento dos poderes gerais da mente humana. A produção calcada no valor de troca entra em colapso, e o processo de produção material direta é despojado de sua forma empobrecida e antagônica. Os indivíduos podem então desenvolver-se

(5) A esse respeito veja-se 'Marxismo e Individualismo', Tucker, 1983, onde o autor discute a perspectiva do individualismo ético e da democracia direta em Marx.

livremente... e a redução do trabalho social a um mínimo é seguida do desenvolvimento da educação nas artes, ciências, etc., para todos os indivíduos, através do lazer e dos meios que se tornarem disponíveis." (MARX apud BOTTOMORE, 1981, p. 22)

Assim, o individualismo ético de Marx se concretiza no comunismo onde todos os antagonismos do homem, e as aporias de Marx parecem resolver-se. O antagonismo do homem em relação à história é determinado pelo modo de produção e pelas relações de produção capitalistas, ambos condenados quer pelo processo histórico, quer pela ação dos homens. O antagonismo do homem em relação à sociedade, que impede sua realização como 'indivíduo social', é determinado pela formação de classes antagônicas também condenadas ao desaparecimento. E, finalmente, o antagonismo do homem em relação a si mesmo, através da alienação, da ideologia, e da falsa consciência, que impedem a realização do indivíduo nos moldes previstos pelo individualismo ético de Marx, tende também a resolver-se com a superação do capitalismo pela revolução comunista. Entretanto, mais de um século se passou, com as mais variadas formulações teóricas como desdobramentos do pensamento de Marx, com diferentes tentativas de implantação do comunismo, ou de formas alternativas de socialismo, sem que estes problemas que discutimos tenham sido resolvidos. Assim, as aporias de Marx continuam em aberto, novos teóricos marxistas continuam discutindo as afirmações do mestre e estão, ao que parece, cada vez mais distantes de um consenso.

O ponto fundamental que nos interessa diz respeito ao 'individualismo ético de Marx', pois é a partir dele que podemos desenvolver um debate em torno da realização objetiva e subjetiva do indivíduo na sociedade contemporânea, foco do nosso trabalho,

e item em destaque nos autores que nos propomos a analisar nos capítulos subseqüentes.

Tomamos como ponto de partida esta noção básica da realização individual como essência prescritiva, fundamento ético, do pensamento de Marx. Muitos autores têm discutido esta questão. Um esforço interessante é o de D. F. B. Tucker, em seu "Marxismo e Individualismo", onde argumenta a favor de um Marx individualista ético e democrata radical, como neste trecho:

"De fato, uma leitura atenta mostra que a própria compreensão que Marx tinha do conflito de classes enseja uma vigorosa condenação de qualquer situação em que alguns sejam subordinados às pretensões e propósitos de outros. O individualismo de Marx vai além do individualismo da maioria dos liberais quanto a isso, pois ele se preocupa também com o modo pelo qual o próprio sistema econômico venha a dominar, surgindo como um poder aparentemente autônomo que fixa, para os seres humanos, objetivos que eles mesmos não escolheram e que são estranhos a seu desenvolvimento. Podemos dizer, pois, que Marx é humanista e também individualista ..." (TUCKER, 1983, p. 78).

Para uma compreensão desta temática, e para que possamos chegar aos autores que nos interessam, de forma encadeada, é preciso ainda uma explanação sintética dos caminhos e descaminhos do marxismo depois de Marx e da posição aproximada que neste quadro ocupam as vertentes que analisaremos posteriormente, uma vez que já desde Marx as formulações teóricas estiveram sempre em constante interação com os fatos históricos deste século.

d. Algumas Considerações Históricas: Caminhos e Descaminhos do Marxismo depois de Marx

Já na época da I^a Internacional (1864-1876) Eduard Bernstein propunha a substituição da ação revolucionária por uma polí-

tica parlamentar, o que se tornou conhecido como revisionismo. A revisão proposta por Bernstein fundava-se na conclusão de que o capitalismo pode e deve evitar as crises, uma vez que a pauperização progressiva do proletariado prevista por Marx não se concretizou na segunda metade do século XIX. Bernstein foi o primeiro socialista a se opor às teses de Marx e Engels, afirmando que a classe média não estava se pauperizando, pelo contrário, o padrão de vida do proletariado estava aumentando e a classe média estava em expansão. Foi Karl Kautsky quem polemizou com Bernstein, adotando contudo, uma postura de 'ultra-ortodoxia', apegado a um determinismo histórico que inexoravelmente conduziria ao comunismo numa perspectiva quase darwinista. Kautsky chegou mesmo a condenar os bolcheviques que impacientemente violam de modo esquerdista as premissas de seu 'evolucionismo' tentando apressar as coisas.

Como resultado deste debate, do qual participavam inúmeros outros líderes sindicais, teóricos, políticos, etc., resultou um fortalecimento dos partidos social-democratas europeus, pois mesmo aqueles de orientação teórica mais socialista revolucionária, adotavam na prática o diálogo parlamentar de orientação revisionista.

A tônica do debate socialista durante toda IIª Internacional (1889-1914) foi em torno da dicotomia reforma x revolução. Durante este período o traço revolucionário predominante na IIª Internacional foi se enfraquecendo, em parte porque na prática as estratégias reformistas permitiram que em quase todos os países europeus os trabalhadores conquistassem suas reivindicações (jornada de 8 horas, direito de greve, e legalização dos sindicatos). De qualquer modo foi um período de expansão dos partidos de

esquerda de orientação socialista e social-democrata (Partido Social Democrata na Alemanha, participando do poder a partir de 1911; o Labour Party na Inglaterra, com vitória eleitoral em 1906; o Partido Socialista Italiano, liderado por Turati, eliminou as resistências anarquistas; a divisão do partido russo em 1904 em Mencheviques e Bolcheviques prenunciando a Revolução Russa, etc.). Na verdade, o fim da IIª Internacional (marcado pela leitura leninista do marxismo) está associado ao nacionalismo que, com o início da Iª Guerra, se sobrepôs ao sentimento de internacionalidade que deveria manter a organização. Apesar das tentativas clandestinas de reunificação da IIª Internacional, como a da 'liga de Espártaco' liderada por Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, não foi possível mantê-la. Seguiu-se um período de enfraquecimento dos sindicatos, e de perda de prestígio dos partidos socialistas e social-democratas, com excessão do Partido Comunista Russo (formado pela facção bolchevique, que havia liderado a revolução de 1917). Contudo, as teses de Marx foram logo solapadas em nome da implantação do comunismo (segundo François Châtelet et alii. em seu "História das Idéias Políticas" 1985), Lenin acabou por criar uma organização partidária mais ao estilo jacobino - massas controladas de cima - do que ao estilo proposto por Marx e Engels - baseado na democracia direta. Este problema se agravou drasticamente com a ascensão de Stalin que combinou astuciosamente a tese da 'crise do capitalismo', com a tese do 'socialismo em um só país', impondo às massas trabalhadoras a idéia de que o fortalecimento do Estado Soviético aceleraria a crise do capitalismo (Cf.. CHATELET, 1985, pp. 197-206).

No período entre guerras os três maiores e mais significativos expoentes marxistas foram Gramsci, Lukács e Korsch.

Gramsci introduz a noção conceitual de hegemonia, que traduz uma complexificação e uma maior ênfase nos aspectos superestruturais, apontando para a possibilidade de uma preparação cultural para a revolução, afirmando que a simples tomada do aparelho estatal, sem que houvesse a contrapartida da cultura política apropriada, não garantiria o sucesso revolucionário. Lukács, por sua vez, enfatiza a metodologia dialética como traço fundamental e distintivo do marxismo, apontando, como Gramsci, para a valorização do superestrutural, em especial mencionando a estética como um elemento de realização humana. Korsch discutiu e criticou a cristalização do próprio marxismo russo. Esses três teóricos do marxismo têm em comum esta ênfase nos aspectos superestruturais e no significado que tais elementos poderiam ter no processo de transformação revolucionária da sociedade.

Perry Anderson, um dos expoentes do marxismo inglês contemporâneo, em seu livro "On the Tracks of Historical Materialism", traduzido para o português sob o título "A Crise da Crise do Marxismo", discute os avanços e retrocessos do marxismo enquanto teoria (teoria crítica) e enquanto práxis (engajamento e orientação dos principais teóricos e partidos de esquerda na Europa). Sua retrospectiva, que retoma seu trabalho anterior, "Considerations on the Western Marxism", procurando avaliá-lo e atualizá-lo, busca um balanço dos caminhos e descaminhos do marxismo a partir dos anos 30, quando a herança dos clássicos (Marx, Engels e Lenin) já estava sendo absorvida e transformada no neo-marxismo de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Marcuse e posteriormente Habermas), Budapeste (Lukács e posteriormente seguidores como Istvan Mezaros e Agnes Heller), e nas teorizações do italiano Gramsci, entre tantas outras vertentes como Korsch e Kola-

kowski. Toda discussão diz respeito à conjuntura mundial, em especial nos países do leste (socialismo real) e da Europa (capitalistas e social-democratas), onde as transformações pelas quais passa o marxismo se associam à atuação dos teóricos, dos partidos, e a outros fatos, como os movimentos sociais, o stalinismo, a guerra fria, a onda de rebeldia na França de 68 etc.

Inicialmente Anderson avalia o sentido da Escola de Frankfurt (consideração que pode ser estendida à Escola de Budapeste), ao desenvolver uma "teoria crítica" que denunciasses a filosofia clássica em suas contradições, em direção ao materialismo revolucionário. Para Horkheimer a intenção do teórico crítico seria:

"acelerar um desenvolvimento que levaria a uma sociedade sem exploração." (HORKHEIMER apud ANDERSON, 1987, p. 13).

Para Adorno, do ponto de vista intelectual, visava:

"tornar os homens conscientes daquilo que distingue o materialismo" (ADORNO apud ANDERSON, 1987, p. 13).

Contudo, a tendência da Escola de Frankfurt, e também da Escola de Budapeste, foi em direção a análises superestruturais, em especial no campo da literatura e da estética. Estas modificações de orientação teórica do marxismo podem caracterizar o que, para Anderson, Karl Korsch foi o primeiro, em 1923, a realizar:

"aplicar esta auto-crítica revolucionária ao desenvolvimento do marxismo" (ANDERSON, 1987, p. 14).

Nas palavras do próprio Korsch

"O primeiro contra-ataque dogmático que os críticos marxistas ortodoxos da velha e da nova escola dirigiram contra a concepção do marxismo totalmente adogmática e antidogmática, histórica e crítica e, portanto, materialista no verdadeiro sentido da palavra, defendida em 'Marxismo e Filosofia', quer dizer, no fundo, contra a aplicação da concepção materialista da história à própria concepção materialista da história, toma a forma da acusação sumamente 'histórica' ..." (KORSCH, 1977, p. 17).

Para Anderson é exatamente o surgimento destas novas vertentes críticas (Escola de Frankfurt e incluiríamos também a Escola de Budapeste) que marca o início de um quarto estágio do marxismo, além dos outros três descritos por Korsch, que se inicia no "entre guerras", quando se solidifica a primeira experiência socialista, a URSS, mas que traz consigo todos os outros fatos importantes dos últimos 50 ou 60 anos; a ascensão do nazifascismo, a 2ª Guerra, a trajetória parabólica do stalinismo, a Guerra Fria, Cuba, o Maio Francês, a Primavera de Praga, Vietnam, etc. Todos estes fatos, e o paralelo curso do marxismo até hoje, criaram, frustraram, transformaram expectativas, entre os próprios marxistas. Os caminhos que o marxismo seguiu neste último século foram e são tão antagônicos que na opinião de Kolakowski:

"é tão fácil quanto estéril confrontar simplesmente, os movimentos marxistas contemporâneos com os textos de Marx e observar as diferenças que os separam. A questão não é saber até que ponto os marxistas se afastam de Marx, mas como foi possível que precisamente essa ideologia tenha sido utilizada para fins diferentes e incompatíveis, como foi o caso, ou ainda, quais são os constituintes do marxismo que tornaram eficazes estes usos tão diversos." (KOLAKOWSKY, 1985, p. 29).

Ou ainda nesta outra expressiva passagem:

"A lógica da recepção social de uma filosofia difere, em regra geral, das intenções de seu criador. Toda filosofia tem lacunas e passagens inacabadas que permitem interpretá-la de diversas maneiras, quase sempre bastante contraditórias. Eis porque os conflitos atuais, a respeito da significação do socialismo, não são disputas, quanto ao sentido 'correto' do marxismo. Seu objetivo é, pelo contrário, que a alternativa marxista 'socialismo ou barbárie' não seja substituída por uma palavra de ordem mais simples como: 'socialismo, isto é, barbárie'." (KOLAKOWSKY, 1985, p. 14).

Para Anderson, três momentos marcam o marxismo ocidental: após o isolamento soviético, a partir de 1917, segue-se um período de insurgência proletária em países como Alemanha, Austria, Hungria e Itália, mas entre 1918 e 1922 tais movimentos foram esmagados, constituindo-se em 'trampolins' do fascismo e do nazismo, dominantes uma década mais tarde. Na Espanha e na França as frentes populares fracassam com a Revolução Espanhola dos anos trinta, enquanto a esquerda francesa perde espaço. Por último, as 'resistências' apoiadas por partidos de esquerda durante a Guerra não foram capazes de se perpetuar em um movimento coeso de esquerda na Europa do pós-Guerra, exatamente quando as democracias liberais ganhavam o espaço da 'reconstrução' (financiadas pelo 'New Deal') que até hoje sustenta os modelos de 'welfare state'. Neste cenário, após a prisão de Gramsci e o exílio de Lukács, há uma ruptura entre teoria e prática que irá caracterizar o marxismo dos anos 20 aos anos 70. Esta alteração se associa: a) à clássica interação do marxismo com sistemas filosóficos não marxistas (despreocupados com a práxis) (6); e b) à própria conjuntura política daí resultante: a cisão entre os partidos de esquerda organizados e fortes, o totalitarismo de orientação soviética, e os teóricos marxistas. Nesta perspectiva, a fecundidade teórica deste período, marcado pelos 'estudos da superestrutura e seus processos' (ênfase na alienação, ideologia, aparelhos de Estado, etc.), traduz exatamente o deslocamento da problemática do campo do conflito econômico para o campo do político, e princi-

(6) Segundo Anderson "cada escola dentro do marxismo ocidental desenvolveu-se em íntimo contato, muitas vezes quase simbiose, com sistemas intelectuais contemporâneos de caráter não-marxista; emprestando conceitos e temas de Weber no caso de Lukács, Croce no caso de Gramsci, Heidegger no caso de Sartre, Lacan no caso de Althusser, Hjelmslev no de Della Volpe e assim por diante." (ANDERSON, 1987, p. 20).

palmente para o campo do ideológico. Ou seja, é como se o marxismo tivesse sido vítima de uma repressão e de uma ideologia alienante (ao estilo do que mencionava Korsch) que o afastaram de seu destino revolucionário.

Somente no final dos anos 60 o marxismo toma um novo rumo. Os movimentos e revoltas, em especial a aproximação de trabalhadores e estudantes no 'maio francês' ou na 'primavera de Praga', o movimento operário em 1968 na Itália, a greve dos mineiros que derrubou o governo inglês conservador em 74, entre outros fatos, anunciam a exigência de novas formulações teóricas. Segundo Anderson, o que ocorre é que na Inglaterra e nos EUA (respectivamente o mais antigo e o mais forte países capitalistas) há um florescimento teórico do marxismo (onde o próprio Anderson pode ser incluído); na França (e em outros países euro-
latinos) um tipo alternativo de estruturalismo não-marxista (em relação às formulações de Althusser e Poulantzas) ganha enorme espaço, especialmente na figura de Foucault, e; finalmente, na Alemanha se mantém uma tradição (talvez a única segundo Anderson) alinhada ao eixo clássico do materialismo histórico, especialmente na figura de Habermas, enquanto Agnes Heller deixa a Hungria expulsa do Partido Comunista por suas críticas ao modelo de socialismo totalitário húngaro, e mais recentemente se delineaia o marxismo analítico.

Do ponto de vista teórico, todo o período é marcado pelo debate contemporâneo em torno da dicotomia sujeito x estrutura. A expansão do estruturalismo ocorre em diversos campos, desde uma antropologia estrutural em Lévi-Strauss, passando por uma epistemologia estrutural em Foucault, até o marxismo estruturalista de Althusser. Talvez uma das poucas oposições loquazes e significa-

tivas frente à expansão estruturalista tenha sido a obra de Sartre, herdeiro marxista da fenomenologia husserliana e do existencialismo heideggeriano, que procurou, num esforço sintético, reunificar o homem enquanto agente e a história, devolvendo àquele as rédeas que o estruturalismo havia passado a esta (é preciso considerar que Habermas, Heller e os marxistas analíticos, estão mais próximos de Sartre do que do estruturalismo althusseriano). Contudo, a frustração frente à não-abertura soviética no pós-stalinismo, parecem ter desanimado Sartre em sua orientação marxista com ênfase no sujeito em oposição à estrutura.

Foi este avanço estruturalista que influenciou a releitura que Althusser fez de Marx, onde o sujeito estruturalmente definido é no máximo um portador da história. Habermas, mais otimista, mantém a noção de que a linguagem constitui a história comum à humanidade, sendo que o sujeito tem a perspectiva de superar a determinação estrutural através do 'agir comunicativo'. Possivelmente por isso Habermas tenha sido considerado um dos mais fiéis seguidores do materialismo histórico, pois embora pretenda reconstruí-lo com base no desenvolvimento da comunicação, sua análise se manteve sempre próxima do marxismo clássico. A ênfase que Habermas dá ao processo lingüístico se justifica exatamente no materialismo histórico, pois a linguagem constitui o campo de interação necessário e inevitável nas sociedades complexas e faz parte da interação homem-natureza, exatamente como o trabalho e sua distorção: o capital. Disso decorre o fato da linguagem ser tão importante, chave do processo de manipulação e de emancipação humana, pois para Habermas:

"o que nos destaca da natureza é a única coisa cuja natureza podemos reconhecer: a linguagem." (HABERMAS apud ANDERSON, 1987, p. 71).

Assim, a evolução do homem via aprimoramento da comunicação, levará a humanidade a estágios superiores que terminarão por gerar crises de legitimidade nos Estados capitalistas avançados. E é exatamente por esse caminho que Habermas, ao discutir a alienação gerada pela comunicação e por seus meios (os mass media), as crises do capitalismo, e a possibilidade dos sujeitos agirem comunicativamente, retorna ao, e reconstrói o materialismo histórico.

Para Anderson, todos os fatos discutidos apontam na direção de um novo período de reorientação do marxismo. É preciso que se formulem novas estratégias marxistas, que teoria e prática voltem a andar juntas. Uma crise no capitalismo de hoje, significa, na ótica marxista contemporânea, mais do que uma simples crise econômica nas relações de produção, como Marx previra. Significa a crise do estruturalismo (beco sem saída da ação política), a crise da social-democracia (alternativa não raro sustentada pela exploração internacional, e solução mascaradora dos conflitos de classe nos países desenvolvidos), a crise da ideologia e de seus aparelhos (a serem desmascarados na prática), significa, enfim, a superação do que alguns teóricos têm chamado de "crise do marxismo".

É neste complexo quadro teórico-histórico que estão inseridos os autores que analisaremos. Como representantes da Escola de Budapeste e da Escola de Frankfurt, Heller e Habermas, trabalham já desde os anos 50 mais no campo da filosofia política buscando um fundamento ético-político de mudança social (e sugerindo formas de implementá-lo) que possa conduzir à realização plena do indivíduo (segundo a concepção de Marx); enquanto os marxistas analíticos (Elster e Przeworski), em evidência a partir dos anos

80; enfatizam escolhas individuais orientadas para melhores resultados (interesse próprio), que podem, dadas as possibilidades de escolha que os trabalhadores têm sob o capitalismo, contrariar uma 'ética socialista' pré-determinada.

e. Algumas Considerações Sobre as Vertentes 'Neomarxistas' a Serem Comparadas nos Capítulos Subseqüentes

Analisaremos basicamente três vertentes: a) a obra de Agnes Heller, da Escola de Budapeste, que procura desenvolver uma filosofia política (envolvendo a crítica da relação entre teoria e prática sob o capitalismo e sob o socialismo) a partir do conceito de necessidades individuais e coletivas, no cotidiano, e na história; b) a obra de Jürgen Habermas, da Escola de Frankfurt, e sua 'teoria da ação comunicativa', onde funde elementos da psicologia cognitiva (a partir de Piaget), da lingüística (a partir de Chomsky) ao marxismo: a intersubjetividade comunicativa como campo de dominação (ciência e tecnologia como formas de legitimação; esfera pública x esfera privada) e de transformação (amadurecimento cognitivo individual e social - descentramento, formação de identidade nas sociedades complexas - ontogênese x filogênese, substituição da razão instrumental pela razão substantiva); e c) as formulações do marxismo analítico (nas obras de Elster e Przeworski) que procuram incorporar ao marxismo alguns elementos do individualismo metodológico, teoria da escolha racional e teoria dos jogos: embora sob pressão da estrutura capitalista o indivíduo (trabalhador) faz escolhas cotidianas que, em maior ou menor grau, retroagem sobre a estrutura - a teoria

satisfatória é aquela que considera os dois níveis (individual racional e coletivo estrutural) buscando microfundamentos para a história.

Há nas três vertentes um resgate do marxismo (como crítica à falta de liberdade e igualdade) e uma crítica ao marxismo (aplicado no socialismo real e suas distorções, e como a teoria a ser parcialmente reformulada: maior ênfase no indivíduo e na subjetividade). Essas vertentes sugerem entre outras coisas a falta de uma psicologia em Marx⁽⁷⁾, que possa superar o holismo marxista (tratamento exclusivo de atores coletivos: classes), e procuram, cada uma a seu modo, sanar tal deficiência, mantendo, contudo, o marxismo como base teórica crítica da sociedade contemporânea.

Todas estas vertentes, partindo de concepções marxistas, enfatizam a esfera da racionalidade humana e as posições que os indivíduos adotam ou poderiam adotar frente à realidade histórica, objetivando modificá-la em direção às condições democráticas de igualdade e liberdade conforme Marx as concebeu.

O neomarxismo das vertentes aqui sugeridas, como veremos adiante, consiste em buscar um aprimoramento teórico, além de novas estratégias de ação, que possam resgatar a subjetividade individual tanto sob o capitalismo quanto sob o socialismo, discutindo os limites e possibilidades do indivíduo. Esses autores, embora diferentemente, enfatizam a necessidade de uma compreensão do indivíduo e da subjetividade (indivíduo com necessidades em Heller, indivíduo comunicativo em Habermas, e indivíduo racional-estratégico nos marxistas analíticos), de uma psicologia

(7) Obviamente as vertentes aqui comparadas não tratam apenas da ausência ou insuficiência de uma psicologia em Marx, sendo este um corte específico a realizar.

do comportamento cotidiano/político, que seja uma crítica aos regimes políticos de hoje (capitalistas, socialistas e social-democratas) que entravam, de diferentes modos, a igualdade, a liberdade, a justiça e a democracia, como princípios sócio-políticos sob os quais o homem poderia realizar-se coletiva e individualmente.

Agnes Heller, sob a influência de Lukács na Escola de Budapeste, resgata o estudo do indivíduo nos estágios socialmente significativos do desenvolvimento humano, utilizando a análise de Marx nesse processo histórico-ontológico e identificando concretamente suas mudanças estruturais (LUKACS In HELLER, 1985, p. X). Suas análises e críticas enfocam os problemas da relação entre teoria e práxis: a mercantilização e fragmentação da realidade (como contradições burguesas ideológico-alienantes sob o capitalismo) que impedem a identificação de universais éticos (igualdade e liberdade, democracia e justiça) capazes de guiar a práxis social e política. Este enfoque parte de necessidades individuais alienadas sob o capitalismo (de caráter quantitativo) em oposição a necessidades não alienadas (de caráter qualitativo) a serem reconhecidas (idéia constitutiva de sua filosofia radical) e atendidas (idéia reguladora). Em consonância com 'o homem inteiro' de Lukács, Heller resgata noção de Marx de que:

"O homem apropria seu ser multifórm e de maneira global, e portanto como homem integral. Todas as suas relações humanas com o mundo - ver, ouvir, cheirar, saborear, pensar, observar, sentir, desejar, agir, amar -, em suma, todos os órgãos de sua individualidade, como órgãos que são de forma diretamente comunal, são, em sua ação objetiva (sua ação com relação ao objeto), a apropriação desse objeto, a apropriação da realidade humana." (MARX, 1975, p. 128).

A distorção das necessidades (necessidades alienadas) no capitalismo, é também um resgate que Heller faz de Marx:

"excesso e imoderação passam a ser seu verdadeiro padrão. Isso é demonstrado subjetivamente em parte pelo fato de a expansão da produção e das necessidades tornar-se uma subserviência engenhosa e sempre calculista a apetites desumanos, depravados, antinaturais e imaginários. A propriedade privada não sabe como transformar a necessidade bruta em necessidade humana; seu idealismo é fantasia, capricho e ilusão." (MARX, 1975, p. 127).

Em outras perspectiva, Heller considera certos carecimentos cotidianos insuperáveis por sua própria natureza. Não é apenas um problema de escassez (que a idéia reguladora poderia resolver), mas um problema humano (como amar e não ser amado). Este tipo de consideração remete a crítica tanto a Habermas, como aos marxistas analíticos. Discutindo alguns conceitos habermasianos Heller afirma:

"o ideal da comunicação liberta de domínio, ..., pressupõe uma 'comunidade ideal da comunicação'. Nela - segundo a descrição habermasiana da utopiaradical - 'as normas fundamentais do discurso racional podem ser elevadas a princípio organizativo de um processo de formação da vontade fundado numa justificação discursiva, ou seja, que interpreta os carecimentos com base num critério de verificabilidade'" (HELLER, 1983, p. 161).

Ou ainda seguindo o mesmo raciocínio:

"Habermas refere à comunidade ideal de comunicação, enquanto ideal, três valores fundamentais: a verdade, a justiça e a liberdade. Não contestamos ... Perguntamos porém, se com esse ideal foram esgotados todos os ideais que correspondem à utopia radical ... o ideal refere-se a apenas uma única característica do gênero humano: a qualidade do homem enquanto ser dotado de razão, capaz de uma argumentação racional. Mas os homens aos quais se refere não são homens inteiros. Ou seja: não têm um corpo, não têm sofrimentos, e muito menos relações humanas; ... poderiam muito bem ser anjos." (HELLER, 1983, pp. 163-164).

Essa crítica que Heller faz à racionalidade discursiva habermasiana, pode ser estendida aos marxistas analíticos, uma vez que o

enfoque ontológico que adotam também diz respeito a uma forma individualista de racionalidade (a escolha racional visando o interesse próprio). A escolha que Heller enfatiza como possibilidade de superação da alienação/dominação é a adoção individualmente considerada de um 'sistema de referência incondicionado' (a idéia do Bem), dentro do qual há uma

"escolha dos valores que, enquanto valores verdadeiros, podem ser relacionados de modo não contraditório com um dos valores-guia que orientam o agir racional com relação ao valor. ... Responsável pela escolha do valor, assim como pela ação, é a personalidade; a essa não pode ser referido nenhum tipo de normatividade social, nenhum dever e norma material concretos." (HELLER, 1983, p. 185).

O homem inteiro de Heller não é apenas racional, mas integralmente humano, vivendo sua individualidade no cotidiano concreto. Nesta ótica, embora partilhando com Habermas e com os marxistas analíticos a consciência de superação dos regimes políticos atuais, Heller não considera a racionalidade da comunicação baseada na verdade discursiva de Habermas uma teoria completa que esgote as possibilidades e necessidades do homem inteiro; e julga que as necessidades alienadas (quantitativas) são de fato individualisticamente tratados, como querem os marxistas analíticos, mas este fato é apenas uma consequência da realidade alienante dos regimes atuais, a serem superados (e com eles a racionalidade egoísta).

Jürgen Habermas, sob a influência da Escola de Frankfurt, desenvolve uma ampla e complexa teoria. Por um lado há toda uma crítica do positivismo que caracteriza uma nova perspectiva epistemológica e que questiona a ciência social, por outro uma perspectiva político-cultural onde a crítica da sociedade e do Estado constituem o cerne da discussão.

O eixo principal do trabalho de Habermas é o da comunicação humana, dos processos objetivos, subjetivos e da relação entre ambos: mediada pela linguagem. Resgatando a afirmação de Marx de que:

"o primeiro objeto para o homem - o próprio homem - é a natureza, a experiência sensorial; e as faculdades humanas sensoriais em particular, que só podem encontrar realização objetiva em objetos naturais, só podem alcançar o conhecimento próprio na ciência do ser natural. O próprio elemento do pensamento, a linguagem, é de natureza sensorial." (MARX, 1975, p. 124).

Habermas propõe uma 'reconstrução do materialismo histórico', onde, além da ênfase dada por Marx à relação trabalho x propriedade privada como determinante de alienação (sob o capitalismo), a linguagem como mediadora da relação objetividade x subjetividade (veículo inevitável de acesso à individualidade subjetiva dos homens concretos, e, nesta perspectiva, campo de alienação/dominação x emancipação) ganha a devida importância no materialismo histórico. Para Marx a consciência é determinada pela vida, pela materialidade histórica: tal determinação, em última análise, se deve à linguagem, como ilustra este trecho da "Ideologia Alemã":

"concluimos deveras que o homem possui consciência; mas, ainda assim, não consciência inerente, "pura". Desde o início, o "espírito" é atormentado pela maldição de estar "oprimido" pela matéria, que aí faz seu aparecimento sob a forma de camadas de ar agitadas, sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão velha quanto a consciência prática, tal como existe para os outros homens, ... pois a linguagem, assim como a consciência, só brota da necessidade, da exigência do intercâmbio com outros homens." (MARX, 1975, p. 176).

Assim Habermas funde elementos da psicologia cognitiva do desenvolvimento de Piaget e do desenvolvimento moral de Kohlberg ao marxismo, sob a ótica de uma teoria lingüística semelhante à

de Chomsky. Os resultados apontam para a superação da dominação e da desigualdade através da ação comunicativa. O desenvolvimento racional do indivíduo pode levá-lo a um 'descentramento' (abandono de um referencial ético egocentrado, e adoção de princípios éticos universalistas: um estágio moral mais avançado - cujo único condicionante é a razão substantiva). A nível social esse amadurecimento permite a criação das condições plenas de intersubjetividade comunicativa (a comunidade ideal de comunicação a que Heller se referia), onde o homem se reconhece como ente-espécie (e nesta perspectiva Habermas sugere que ontogênese e filogênese são processos concomitantes que conduzirão o homem - como indivíduo e como ente-espécie/sociedade - ao reino da liberdade e da igualdade).

As proposições de Habermas de substituição da razão instrumental (agir técnico) pela razão substantiva (agir comunicativo significativo) apontam para um questionamento da racionalidade egoísta, subjacente às propostas metodológicas dos marxistas analíticos. Para Habermas a comunicação está impregnada de uma 'metalinguagem': uma mesma oração dita em tom de ordem, sugestão, ou dúvida gera diferentes condições pragmáticas de interpretação e utilização prática do conteúdo da oração. Nesta perspectiva, a comunicação é campo de ideologia e alienação ao mesmo tempo em que pode levar à superação desta condição (a partir da implementação do agir comunicativo).

Os 'marxistas analíticos', Jon Elster e Adam Przeworski, procuram demonstrar como alguns elementos do marxismo têm de ser revistos em direção a um refinamento metodológico (aproximação ao individualismo metodológico) que trate da conduta individual, mantendo, contudo, a crítica marxista do fenómeno sócio-político.

é uma substituição da análise teleológica-funcional por uma análise da imprevisibilidade intencional, onde os valores de escolhas vão se modificando em novos contextos estratégicos (são escolhas que os indivíduos concretos fazem, mas que são interdependentes em relação às escolhas feitas por outros atores envolvidos: tendem a considerar as possibilidades presentes e futuras, as conseqüências de escolhas de vários atores). Há contudo um resgate do marxismo (o trabalhador não escolhe livremente). Para Marx:

"seu trabalho não é voluntário, porém imposto, é trabalho forçado. Ele não é a satisfação de uma necessidade, mas apenas um meio para satisfazer outras necessidades." (MARX, 1975, p. 93).

Ao criticar as formulações de Adam Smith, Marx enfatiza a abstração egoísta que sustenta tais formulações:

"o homem tem oportunidade quase constantemente para necessitar do auxílio de seus irmãos e é em vão que ele espera obtê-lo unicamente da benevolência deles. É mais provável que seja bem sucedido se puder interessar o amor-próprio deles em seu favor, mostrando-lhes que será vantajoso para eles fazer-lhe o que lhes solicita (...) Não nos dirigimos a clemência deles, mas a seu egoísmo (...)" (pp. 12-13)." (MARX, 1975, p. 139).

Essa crítica a Smith se estende a Ricardo e colaboradores ao

"designar o egoísmo e o interesse próprio como base da troca e o regateio comercial como a forma de troca essencial e adequada." (MARX, 1975, p. 143).

Ainda na mesma orientação, Marx critica a Hegel e sua noção do Eu baseado na autoconsciência (um desdobramento do 'espírito absoluto alienado'). Hegel, segundo Marx, considera:

"O Eu, abstraído e determinado por si mesmo, é o homem como egoísta abstrato, egoísmo puramente abstrato elevado ao plano do pensamento." (MARX, 1975, p. 157).

Os marxistas analíticos rejeitam o holismo metodológico conforme Marx propôs. Estão à procura de 'microfundamentos para a história': um tipo de análise que considere as ações individuais e a interação destas com a sociedade como uma múltipla determinação da história. Elster concorda que o marxismo deve ser resgatado mesmo que se adote a teoria da escolha racional como base teórica pois:

"ainda que não exista um capitalista para o qual o trabalhador tenha que trabalhar, ele terá que trabalhar para algum capitalista. A liberdade de escolha obscurece a dependência estrutural." (ELSTER, 1989, p. 198).

Para Przeworski:

"afirmações sobre indivíduos e coletividade devem ser cuidadosamente separadas: atribuições de status de ator coletivo ao 'capital', ou à 'classe trabalhadora', ou ao 'Estado' devem ser sempre submetidas a exame crítico para ver se a ação coletiva é consistente com racionalidades individuais. O desafio é específico: a teoria satisfatória é aquela capaz de explicar a história em termos de ações de indivíduos racionais voltados para realização de objetivos." (PRZEWORSKI, 1986, p. 8).

Przeworski enfatiza ainda que:

"a visão adequada não é nem a de duas classes prontas para agir, nem a de indivíduos abstratos, mas a de indivíduos imersos em diferentes tipos de relações com outros indivíduos no interior de uma estrutura social descrita multidimensionalmente." (PRZEWORSKI, 1986, p. 16).

Os marxistas analíticos criticam posições teóricas presentes em alguns autores de Frankfurt (entre os quais Habermas), como neste trecho de Elster:

"neomarxistas da Escola de Frankfurt afirmaram que o pior aspecto do capitalismo é que as pessoas nem ao menos sabem que estão alienadas. A adesão ao consumo de massa em lugar da busca ativa de auto-realização não decorre da falta de oportunidades de auto-realização, mas da falta de vontade. Essa posição paternalista, elitista e pessimista não é compartilhada por Marx ..." (ELSTER, 1989, p. 57).

As posições de Heller também são indiretamente criticadas, uma vez que se baseiam em necessidades:

"qualquer tentativa de realizar a perfeita igualdade de bem-estar provavelmente fracassará, por causa dos custos de uma aferição exata das necessidades individuais." (ELSTER, 1989, p. 114).

Em linhas gerais os marxistas analíticos enfatizam a possibilidade de utilização do individualismo racional (individualismo metodológico + escolha racional) pelo marxismo como forma de refinamento analítico do conflito de classes, da estrutura dominante do capital, e, em especial, da conduta individual racional: uma teoria que forneça 'microfundamentos da história'.

Todos os autores sugeridos procuram avançar a teorização do marxismo, enfatizando a posição do indivíduo (e da subjetividade humana) frente aos problemas sociais, políticos e econômicos, e frente à história como um todo. Todos trabalham com noções teóricas que 'esbarram' nas aporias de Marx: atores coletivos x atores individuais; e indivíduo x história. Há portanto um campo de estudo que pode ser delimitado por considerar o indivíduo e a subjetividade em relação a: a) princípios ético-filosóficos (igualdade, liberdade, justiça, democracia); b) teoria e conceitos marxistas (alienação, ideologia, exploração/dominação, infraestrutura x superestrutura, práxis x teoria, etc.); e c) realidade sócio-política-econômica e história (capitalismo, socialismo, social democracia). É a consideração destes aspectos

que marca a relevância e a aplicabilidade concreta social e política, deste estudo.

Quais as semelhanças e diferenças entre as vertentes sugeridas quanto aos temas propostos (aporias de Marx, filosofia política, conceitos e suas relações, ontologia e racionalidade, indivíduo e subjetividade, realidade individual e história, etc.)? Em que aspectos elas confrontam ou complementam as formulações de Marx? Em que aspectos são complementares ou antagônicas entre si? Quais as possíveis implicações teóricas e/ou sócio-políticas destas vertentes? A estas perguntas já sugerimos algumas respostas.

CAPITULO 2: AGNES HELLER: DA FILOSOFIA POLITICA A INDIVIDUALIDADE

a. Alguns Elementos Biográficos e Bibliográficos

Agnes Heller nasceu em Budapeste, em 1929. Formou-se em filosofia na Universidade Eötvös Loránd, tendo sido aluna de Georg Lukács de quem se tornou assistente de 1955 a 1958. Em 1956 publicou seu primeiro livro "A ética de Tchernichévski" (~~1956~~) que trata da questão do 'egoísmo racional' na obra deste revolucionário russo do século XIX. A esta publicação seguiram-se "A Dissolução dos Padrões Morais" (1957), e "A Moralidade da Sociologia" (1963), ambos tratando das relações entre ética e sociedade. Em 1966 publica "Papel Social e Preconceito" (todos até aqui publicados em húngaro). Em 1970 publica "O Cotidiano e a História", já em alemão, onde se encontram dois ensaios do anterior "Papel Social e Preconceito" (1966), (este é o primeiro livro de Heller traduzido para o português, publicado pela Paz e Terra em 1972). Também em 1970 Heller publica sua tese de doutorado "Sociologia da Vida Cotidiana", que tem sido considerada um de seus mais representativos escritos, onde trata da esfera cotidiana tanto na ótica do indivíduo como no seu significado social, esfera que Heller considerava a esta época central e negligenciada na filosofia contemporânea e que caracteriza uma nova antropologia marxista. Em 1971 Heller publica um ensaio chamado "O Futuro das Relações entre os Sexos"; em 1973 "A Teoria, a Praxis e as Carências Humanas" na revista italiana Aut-Aut. Em 1978 publica "Teoria das Necessidades em Marx" onde discute as relações entre teoria e Praxis no mundo contemporâneo que fragmenta e mercantiliza tanto o filósofo como a filosofia, impedindo a identi-

ficação e o aprimoramento ético da humanidade, como auto-consciência, e dos homens em meio a suas necessidades e carecimentos. Em 1978 publica "A Filosofia Radical" onde discute o sentido ético da filosofia como valor; não como um fim à maneira imposta pelo padrão burguês capitalista que toma a filosofia parcialmente absorvida, apenas visando o atendimento de necessidades alienadas, mas sim como orientação ética da discussão e do socialismo democrático. Em 1980 Heller publica "Instinto, Agressividade e Caráter"; ainda em 1980 publica "O Homem do Renascimento" onde analisa este período histórico em suas relações e transformações filosóficas, intelectuais e cotidianas, como base crítica de compreensão do ocidente. Em 1982 publica "Revolução no Cotidiano" e "Para Mudar a Vida"; o primeiro tratando das relações entre filosofia e Praxis no cotidiano, o segundo uma entrevista concedida ao jornalista Ferdinando Adornato tratando das questões básicas e centrais no dia-a-dia do mundo de hoje. Em 1983 publica "A ética de Aristóteles" onde procura mapear o pensamento platônico e aristotélico. Em 1984 publica "Crítica da Ilustração", com artigos sobre as relações entre racionalidade e moralidade, procurando mostrar as distorções e ilusões éticas do mundo de hoje no que diz respeito ao binômio justiça-liberdade e as formas de obtê-lo e mantê-lo de forma democrática em oposição a uma ideologia/ciência dominante. Em 1985 publica, junto Ferenc Feher, "Anatomia da Esquerda Ocidental", onde discutem as intensas modificações socio-políticas deste último século sob a égide de uma pretensa cultura ocidental polarizada em relação ao Leste, além dos avanços e mal entendidos teóricos do socialismo que pudessem conduzir a humanidade a uma democracia racional radical. Finalmente, seu mais recente trabalho "Políticas da Pós-Modernidade"

(1989), escrito em conjunto com Ferenc Feher, trata do mundo de hoje em relação às suas racionalidades éticas e morais e à situação sócio-política, justiça e satisfação dos homens. Heller publicou ainda muitos artigos em meio a estas obras de maior volume, alguns dos quais utilizamos em nosso trabalho.

Como discípula de Lukács, e alinhada à tradição da chamada Escola de Budapeste, juntamente com Feher, Markus, Vajda Meszaros e outros, Heller foi afastada da ciência oficial da Hungria por divergir de autoridades e posições do PCH. Transferiu-se para a Austrália onde passa a lecionar sociologia na Universidade La Trobe em Melbourne. Recentemente Heller passou a morar em New York onde atualmente leciona na New School for Social Research.

Em linhas muito gerais podemos identificar os temas centrais de sua trajetória intelectual. Já na mesma e inovadora orientação de Lukács, Heller preocupou-se em identificar a situação socio-política e cotidiana do indivíduo, mantendo alguns dos elementos essenciais do marxismo como base crítica da sociedade contemporânea. Em particular Heller esteve concentrada no estudo de valores éticos e morais, como princípios filosóficos ("utopias racionais") que poderiam, ou podem, guiar a práxis sócio-política da contemporaneidade em oposição aos produtos culturais engendrados pelo capitalismo, e mesmo pelo socialismo, geradores de alienação e dominação, tudo isto em relação ao indivíduo concreto, marcado sempre por necessidades e carecimentos, quantitativos, qualitativos, alienados ou não. Assim os elementos críticos, analíticos e éticos do marxismo são parcialmente retomados e filtrados quer para analisar as transformações históricas (Platão, Aristóteles, o Renascimento, a

Ilustração, o cotidiano contemporâneo) quer para sugerir uma base ético-filosófica que possa orientar a futura discussão democrática sobre os novos destinos do homem (em sua individualidade cotidiana) e da humanidade (em sua organização sócio-política).

Temos então estes aspectos básicos no trabalho de Heller: a crítica da realidade histórica e social, em múltiplos méandros, que passam por ideologias, alienação, dominação, etc. (aspectos que ela procura identificar na história e no cotidiano); e a busca de soluções que envolvem teoria e práxis e que assumem um caráter prescritivo em relação ao presente e ao futuro do homem.

Passamos agora a um panorama geral, teórico-conceitual, do trabalho de Heller, para que no ítem final deste capítulo possamos isolar com mais clareza os elementos conceituais que constituem o foco de nosso trabalho: o indivíduo e a subjetividade.

b. Elementos Teórico-Conceituais em Heller: a Obra

Apesar do grande número de publicações (livros, ensaios, e artigos) de Agnes Heller, e mesmo de significativas transformações históricas das últimas décadas, não apenas no corpo teórico do marxismo, mas na própria realidade sócio-política dos países capitalistas e em particular dos países socialistas, é possível perceber uma linha mestra de reflexão em torno da qual Heller tem mantido admirável coerência ética e teórica (mesmo nos momentos em que isto significou o afastamento da ciência oficial húngara e da própria Hungria).

Assim, parece razoável tomar sua obra mais analítica conceitualmente, "Sociologia da Vida Cotidiana" na qual decompõe o cotidiano em inúmeras categorias, como base principal de entendimento das formulações da autora, passando posteriormente a outros trabalhos que lhe dão seqüência e o complementam.

Em "Sociologia da Vida Cotidiana", Heller inicia distinguindo a conceituação das Categorias a que chama 'particularidade', 'individualidade', 'socialidade' e 'genericidade'. Para ela a reprodução social depende da reprodução dos homens particulares e é no âmbito desta reprodução que se constitui o cotidiano. A reprodução do particular é a do homem concreto, em dada sociedade, momento histórico e posição na divisão social do trabalho (escravo, vassalo, burguês, etc.). O cotidiano, embora comum a todos, é diferente para cada homem (todos têm de dormir, mesmos os animais, mas o fazem diferentemente em tempo, lugar, posição, etc.) e o conserva como ente natural (em relação com, e submetido às leis da natureza). Assim a vida cotidiana permite avaliar uma imagem de socialização da natureza, além do grau e do modo de 'humanização' (o humano é o fator comum aos particulares abstratamente tomados).

Se tomamos o conjunto dos homens temos a socialização e a adequação ao gênero como reprodução da espécie humana. Contudo, na vida diária surgem novas categorias que se desenvolvem em uma história própria, cotidiana. Assim como as revoluções alteram radicalmente o cotidiano, sendo este um espelho da história; é nele que surgem os primeiros indícios revolucionários, uma história secreta (um 'fermento secreto da história') de indivíduos no cotidiano concreto.

Para sobreviver o particular tem de aprender a lidar com o mundo, usos, linguagens, instituições, etc. A sociedade exige uma atitude social mais do que uma atitude natural. O particular precisa atingir um controle médio (maior ou menor) do mundo que o rodeia para sobreviver. Quanto mais complexa a sociedade mais difícil ao particular demonstrar sua capacidade vital (sobreviver e reproduzir-se). Todo adulto pode contudo, e apesar do mundo acabado, escolher um pequeno mundo seu (amigos, família, etc.).

Segundo Heller, a partir do Renascimento a sociedade cada vez mais imprime mudanças na vida cotidiana, e pelas revoluções na própria sociedade como um todo.

O particular forma, se adapta, aprende, transmite, experimenta, seu mundo imediato. Seu ambiente cotidiano é sempre imediato. No cotidiano o homem aprende nas relações diretas com o meio, mas pode transcendê-lo para situações genéricas e/ou imaginárias. O cotidiano é, portanto, potencialmente superior, quando o homem tem no cotidiano a consciência da atividade genérica superior. Assim, o particular produz seu mundo (pequeno mundo) diretamente, e produz o conjunto da sociedade (grande mundo) indiretamente.

Enquanto nas sociedades primitivas a particularidade e a socialidade são pré-determinadas (uma vez que dependem de parentesco e função social); nas sociedades mais complexas, com a divisão social do trabalho, as classes, a propriedade, etc., inicia-se o processo de alienação. Para Heller, esta complexificação exige, do ponto de vista analítico, a separação dos momentos cotidianos que, mesmo alienados, podem levar ao desenvolvimento da essência humana, daqueles que não podem conduzir à superação da alienação. Com a divisão social do trabalho nas sociedades com-

plexas, nascer é estar alienado. Enquanto na sociedade primitiva o particular pode apropriar-se do todo, em contato com todas as integrações da totalidade social, nas sociedades complexas isto não é possível.

Assim, o homem particular e o mundo se diferenciam com a divisão social do trabalho, com a propriedade privada e com a alienação. Para sobreviver o homem "lutá" no cotidiano, e deve aprender a usá-lo (língua, usos, instituições, costumes, etc.). Esta multiplicidade de condutas está segmentada em classes.

Em oposição ao homem particular Heller propõe uma decomposição da categoria "mundo" (meio no qual vive o particular). Assim interessa analisar o mundo com o qual se relaciona o particular: comunidade, classe (estrato), sociedade e genericidade.

Para Heller um dos aspectos sociologicamente distintivos do capitalismo foi a aceleração da substituição da comunidade pela sociedade de classes (que é categoria fundamental do cotidiano capitalista) nas quais os particulares estão distribuídos de forma hierarquizada (a comunidade primitiva se transforma em "mercado" - sociedade econômica). Contudo, em seu ambiente particular o homem se apropria também da genericidade da espécie pois sua relação com a materialidade é sempre mediada pela sociedade. Essa consciência da espécie (produção em conjunto com a sociedade) é a própria genericidade. Entretanto, a consciência da genericidade não implica uma relação consciente, não alienada, com ela. A consciência da genericidade é cotidiana (atuação como ser comunitário-social; ações ligadas a outros indivíduos) mas a relação consciente pressupõe a genericidade como motivação dos

atos (não apenas nas integrações superiores como arte, ciências, etc.) o que nem sempre surge no cotidiano.

A genericidade chega ao particular em seu 'pequeno mundo', e nas notícias de outros fatos e momentos históricos da humanidade, assim como nos costumes e na moral. Contudo, a sociedade cotidiana (a socialidade) não encarna totalmente a genericidade, pois na história a sociedade é variada. Portanto um homem pode afirmar o desenvolvimento genérico negando a sua existência contemporânea ou vigência principal na sociedade (é a idéia de revolução).

Heller menciona também o fato de que as sociedades podem ser convergentes (sentido positivo) quanto ao desenvolvimento genérico. É importante perceber que o grau de convergência ou divergência não tem relação direta com o grau de alienação em relação a essência humana genérica. A sociedade capitalista apresenta simultaneamente o máximo desenvolvimento produtivo (que é um aspecto genérico) e a máxima alienação. Para Heller a relação consciente com a genericidade, embora bloqueada pela alienação gerada no capitalismo, é sempre uma 'tendência' humana (mesmo em sociedades divergentes). O grau de alienação de uma sociedade depende muito da possibilidade do homem médio realizar na vida cotidiana uma relação consciente com a genericidade, e do grau de desenvolvimento desta relação cotidiana.

No capitalismo, ao contrário de épocas anteriores, a sociedade burguesa particulariza ao máximo os indivíduos. Predominam os interesses particulares. Assim Heller procura resgatar a crítica de Marx à relação fetichista do interesse particular em oposição ao interesse comum. A relação consciente com o gênero difere do capitalista (cuja identificação é a classe, ou a

nação), para o proletário (cuja consciência poderia emancipar o gênero como um todo).

Para entender o homem particular, Heller procura identificar suas características essenciais. Todo homem é um ser singular (qualidades, atitudes, dificuldades, etc.), com características de natureza inata (que o acompanham por toda vida) que devem ser consideradas para que o homem possa dar conta de si mesmo. Entretanto, tais qualidades naturais, são também sempre sociais (socializadas), pois o homem é também um produto do desenvolvimento social. Ao nascer, na relação crescente com seu ambiente, o homem entra em contato com os objetos e sistemas de aspirações de seu ambiente, cultivando assim algumas de suas qualidades inatas⁽¹⁾. O sistema de aspirações em transformação cotidiana exige sempre novas qualidades. Assim, o cultivo adaptativo destas qualidades é a condição mínima para a apropriação da vida cotidiana.

O homem percebe e manipula o mundo partindo sempre de si mesmo. A particularidade humana é parte do mundo e a ele se contrapõe. O homem quer conservar-se no mundo. Sua consciência teleológica é simultaneamente consciência do eu e consciência do mundo. Para Heller, a filosofia conclui que todo afeto, toda moral, devem ser deduzidos desta 'autoconservação', contudo, embora sem autoconservação não haja vida, esta não é a origem do comportamento. Pois esta sobrevivência adaptativa tem um conteúdo genérico (e a partir dele se deduz o particular, e não ao contrário). Nesta ótica a genericidade é característica só de homens de conhecimento.

(1) Em Heller, conforme encontra-se em "Para Mudar a Vida: Felicidade, Liberdade, Democracia" 'o homem nasce com determinados **Drives** (como tendências inatas ligadas ao patrimônio biológico da espécie humana), que são em si mesmos destituídos de valor. é no contato com a sociedade, com as condições materiais de produção (e idealmente no contato com a filosofia e com a ética universalista) que o homem forjará sua personalidade, moderando os drives e sua existência cotidiana (Heller, 1982b, pp. 29-30).

Há ainda formas mais modernas de mistificação da particularidade como origem da motivação, como no existencialismo vulgar, onde o 'eu irrepitível' é incomunicável e está acima da particularidade socializada. Estes fatos ontológicos, embora corretos segundo Heller, não são o limite do homem e menos ainda sua essência. Pois esta pretensa essência irrepitível só se realiza nas objetivações do homem, sua autoconservação e autoexpressão.

As objetivações primárias são o trabalho e a linguagem, através das quais os particulares se exprimem. Não é possível saber se cada particular sente ou percebe a realidade do mesmo modo (afetos, cores, etc.), contudo, isto não importa. Objetivamente é a ação que conta, a práxis, a reciprocidade entre diferentes.

O primado do eu sobre o vós, como já observava Rousseau, é um fato histórico ligado à propriedade privada. Esta teleologia é uma característica do homem alienado. O egoísmo racional é uma deturpação da autoconservação de caráter ontológico-antropológico⁽²⁾.

Assim, ontológica ou antropológicamente todo homem tem motivações que devem ser examinadas em seu conteúdo, intensidade e relações com a particularidade do sujeito. Todos os sentimentos têm relação com o ponto de vista particular como motivação, mas não necessariamente estão construídos sobre ele, ou são dedutíveis a partir dele. Nesta ótica o egoísmo antropológico é um afeto de autoconservação diferente do egoísmo racional burguês que invade e ordena a individualidade. Portanto os sentimentos não são, em si, particulares, individuais, genéricos, bons ou maus, dependem de seu conteúdo concreto e de seu referencial. Não

(2) Heller distingue o egoísmo individualista burguês, associado a uma ética alienada que é derivação do liberalismo, do egoísmo antropológico, como tendência inata (drive) voltada à sobrevivência, mas que pode e deve ser superado pela emancipação ético filosófica do singular.

existem afetos puramente genéricos. A ética é um valor antiparticular vivido singularmente no cotidiano.

A particularização corresponde historicamente à desessencialização do homem, à alienação burguesa (o sujeito cotidiano reduzido ao particular). Contudo, embora os homens nasçam e morram limitados por padrões e hierarquias ainda assim alguns conseguem cultivar a individualidade. Todo homem é particular, mas pode elevar-se acima de sua particularidade. Assim, a individualidade é o desenvolvimento, o devir indivíduo (típico de cada época), embora sempre incompleto. É a síntese individual acima da particularidade.

Cada época tem seu 'indivíduo-tipo', sendo a individualidade a maturação da particularidade. Marx já apontava características da essência humana: o trabalho, a sociedade (a historicidade), a consciência, a universalidade e a liberdade. O desenvolvimento da essência humana é o desenvolvimento de tais características, e o desenvolvimento desses valores. Membros singulares de uma sociedade (escolhidos ao acaso) podem não traduzir os valores sociais. São os indivíduos mais elevados que informam sobre o grau de desenvolvimento individual de tal sociedade (proximidade da consciência genérica). Embora o indivíduo seja apenas representativo, pois só a totalidade social pode informar sobre a genericidade. Heller lembra ainda que uma sociedade mais antiga pode ser mais desenvolvida, em certos valores, do que outra mais atual (por exemplo, Grécia de Péricles em relação à Europa Medieval). Embora todo desenvolvimento social seja contraditório em alguns aspectos, o desenvolvimento 'normal' da humanidade tende, segundo Heller, à consciência do ser genérico.

O homem concreto só pode tornar-se um representante do ser genérico humano naquelas sociedades que contribuem para o desenvolvimento da essência humana. Conforme Marx, todo homem é (ou deveria ser) ser genérico. A alienação inverte tal relação fazendo da vida do homem um meio para sua existência. Contudo, sempre há alguns que se relacionam conscientemente com o gênero, a estes particulares Heller chama 'indivíduos'. O homem é, assim, consciente em diversos graus e planos no cotidiano. É genérico em graus diversos da consciência. O limite superior é sempre o grau do máximo desenvolvimento da essência humana, a individualidade; o inferior é a particularidade inseparável do homem cotidiano. Para Heller, Marx já enfatizara a distinção entre particularidade e individualidade, sendo a teoria da alienação uma crítica da vida cotidiana. A sociedade de classes está produzindo as condições materiais e as qualidades humanas para sua própria superação. Assim, paradoxalmente, os homens estão desenvolvendo a essência humana desessencializando-se, concentrando suas vidas na particularidade. O grau de alienação varia em sociedades, classes, etc.. A relação entre a particularidade e a consciência da genericidade é dada por 'objetivações genéricas para si' (moral, política, arte, ciência, filosofia) através das quais pode o homem elevar-se acima de sua particularidade, elaborar uma relação consciente com a genericidade e chegar a ser um indivíduo.

Para Heller:

"... un individuo es un hombre que se halla en relación consciente con la genericidad y que ordena su vida cotidiana en base también a esta relación consciente-evidentemente en el seno de las condiciones y posibilidades dadas. El individuo es un singular que sintetiza en si la unicidad

accidental de la particularidad y la universalidad de la genericidad." (HELLER, 1987, pp. 55) (3).

O indivíduo está, entretanto, limitado por condições objetivas ao eleger sua relação e ação frente à genericidade. A luta contra as predeterminações sociais, da particularidade ou do gênero, traduz exatamente o amadurecimento do particular em indivíduo. Assim, o indivíduo pode eleger determinados valores, mesmo se estes estão em contradição com valores morais já existentes. Certas escolhas são irrelevantes, mas aquelas importantes, por relacionarem-se ao processo de emancipação de cada homem distinguem ontologicamente 'alternativa' de 'autonomia', (escolher o possível x escolher modificar o possível) fazem parte da construção da individualidade. A escolha do particular lhe é externa (sem responsabilidade - é o sistema - não pode ser de outro modo); para o indivíduo é interna, é responsabilidade e assunção de responsabilidade, é o próprio destino do indivíduo e do gênero. O indivíduo se indigna com o mundo e consigo mesmo (por sua responsabilidade); o particular apenas se preocupa com o mundo em relação a si mesmo. Assim, particularidade e individualidade (conformismo x revolução) estão em constante disputa nas eleições cotidianas do singular, são inversamente proporcionais.

Historicamente a particularidade tem sido dominante. Em algumas comunidades democráticas antigas havia, entretanto, espaço para o desenvolvimento da individualidade. [O particular cotidiano é o homem particular portador da genericidade em-si, não refletida, ainda não consciente. Esta é a pré-história do gênero

(3)... "Um indivíduo é um homem que se encontra em sua relação consciente com a genericidade e que ordena sua vida cotidiana com base também nesta relação consciente-evidentemente no seio das condições e possibilidades dadas. O indivíduo é um singular que sintetiza em si a unicidade accidental da particularidade e a universalidade da genericidade".

humano no plano cotidiano. Resta sabermos até que ponto uma sociedade pode ser produtora de indivíduos.]

Do ponto de vista da sociedade de classes, Heller distingue a 'história em-si' (que é estática, como no modo de produção asiático) da 'história para-si' (que é dinâmica - progressiva, regressiva, ou contraditória em esferas heterogêneas). [A consciência de classe torna uma classe de em-si em classe para-si. Certas classes estimulam a particularidade, outras a individualidade. Podem ainda alternar tais estímulos em função do momento histórico:] a ascensão burguesa estimulou o desenvolvimento da essência humana e a individualidade, mas o apogeu burguês está caracterizado pelo conservadorismo e o estímulo à particularidade.

Do ponto de vista dos grupos, Heller os conceitua como mediadores concretos entre homem e gênero. Os grupos são múltiplos (família, escola, etc.), e como fator primário de apropriação do cotidiano não são os formuladores das normas e costumes, apenas mediadores. O particular não rotula sua vida cotidiana no grupo, apenas se submete ao padrão.

[Todos os grupos (hierarquizados pela divisão social do trabalho) participam da formação da personalidade. O grupo, em princípio, é acidental (nascimento, bairro, posição na divisão social do trabalho, etc.); quando a acidentalidade cessa, quando os membros estão reciprocamente em correlação orgânica, essencial e estável, se constitui a comunidade. Os grupos não apenas participam significativamente da formação da personalidade, permitem também a atividade cooperativa voltada ao gênero. Contudo, nas sociedades complexas, a divisão social do trabalho tem fragmentado a atividade do homem em grupos especializados. Com a idéia de 'função comum' (objetivo do grupo) o capitalismo burguês torna

o grupo um fim (não há comunidade), e o homem cotidiano concreto, participante de vários grupos, se perde em uma miríade de papéis, algo como uma 'esquizofrenia social'.]

O grupo como categoria central da sociedade burguesa não tem o traço coletivo (é uma multidão solitária), embora sua importância seja legítima na vida moderna. O burguês (empírico) e o cidadão (abstrato) são homens diferentes, pois neles reina o egoísmo da sobrevivência do particular. Os apologistas da revolução burguesa enfatizaram de tal modo a liberdade individual falaciosa, que negligenciaram a relação homem-gênero (sociedade, totalidade). Assim, a complexidade e/ou a heterogeneidade dos grupos não nos dizem nada sobre a sociedade, se são construtivos ou degenerativos (se estimulam o desenvolvimento do particular ou do indivíduo, etc.). [Somente as integrações superiores podem clarificar as características de dada sociedade quanto à possibilidade de desenvolvimento da essência humana.]

Quanto ao conceito de 'massa', Heller enfatiza a amplitude de tal categoria. A massa pode pressupor uma ação intencional (como uma manifestação política, religiosa, etc.) ou não intencional (como na fuga de um incêndio). Pode compor-se de membros, ou mesmo de estratos diferentes. Suas ações são em geral mais afetivas que racionais (as massas estimulam os afetos, os grupos à capacidade). Pode ser manipulável ou não, dependendo do grau de desenvolvimento de seus membros. Já o conceito de sociedade de massa, embora sendo um termo metafórico, designa uma posição conformista e manipulável.

Outro conceito que Heller desenvolve em maior profundidade é o de comunidade. [A comunidade é uma integração decisiva para a estrutura do conjunto social e para a formação do homem.

Uma dada integração (grupo, classe, etc.) não necessariamente é uma comunidade - depende do conteúdo concreto da integração, do modo no qual as relações (materiais e morais) com o conjunto social estão construídas e da relação do particular com a integração dada.

A comunidade é o grupo social organizado, com valores homogêneos, ao qual o particular necessariamente pertence (pois o homem embora ser social pode isolar-se nas sociedades não comunitárias).] As necessidades do homem têm remetido a dois fenômenos: a) à comunidade natural, cuja produção, economia e sociedade, exigem a comunitariedade; b) a comunidade política, cuja necessidade de existência não é produtiva, mas política e/ou de desenvolvimento da individualidade (da intenção consciente do singular de relacionar-se com a genericidade).

Para Heller:

"... aquelas comunidades que não surgem do interesse da vida material da sociedade senão das necessidades de atividade política e/ou de desenvolvimento da individualidade, da intenção consciente e da vontade que o particular, através da integração dada, tenha uma relação consciente com a genericidade; estas comunidades estão organizadas com o fim de cumprir objetivos conscientemente genéricos." (HELLER, 1987, p. 77).

As comunidades podem entretanto ter valores negativos (como o fascismo ou as 'gangs'), mas só aquelas com valores positivos têm um sentido de desenvolvimento social e humano. Uma comunidade pode constituir-se de apenas um grupo, ou de muitos. Na comunidade há um espaço para que o particular se torne 'homem total', em todas as suas categorias, inclusive e especialmente a ética. Assim, um homem pode pertencer a muitos grupos, mas só a uma comunidade (ou, no máximo, a comunidades em prioridade). O

particular tem de respeitar a comunidade em suas regras mais ou menos homogêneas, mesmo na vida cotidiana.

Com a estruturação da sociedade burguesa termina a hierarquia ética dos valores. A ética permuta sua categoria central da felicidade para a liberdade. Assim, no capitalismo o homem deixa de ser comunitário por nascimento, sendo apenas um cidadão livre. As comunidades só se constituem então por escolha, o homem pode viver e morrer sem jamais pertencer a uma comunidade.

Nas comunidades modernas os homens concretos elegem livremente que tipo de relação 'face to face' (face a face) que a comunidade irá construir, e até que ponto representam uma universalidade genérica. Nesta situação a homogeneidade dos valores tem três fatores: a) o fim da comunidade, elemento genérico essencial na relação comunitária; b) as circunstâncias nas quais opera a comunidade; e c) o grau de desenvolvimento dos participantes.

A relação entre personalidade e comunidade varia em cada comunidade. Na antiguidade o particular e a comunidade eram inseparáveis (e a pena por avidez ou excepcionalidade poderia ser a expulsão). A idéia de que o particular e a comunidade são antitéticos é um produto burguês, pois o conceito de indivíduo se confunde com o de individualismo.

As 'comunidades de novo tipo' têm sido a solução de grandes filósofos que não aceitam a vida sem comunidade. Nelas o ostracismo não tem sentido pois o particular tem mais espaço para influenciar a comunidade, e a 'catarse' pode ser uma nova eleição. A avidez contudo, continua sendo motivo de expulsão.

[Para Heller, um dos elementos essenciais na relação social é a consciência em relação aos outros que se desenvolve e

opera paralelamente à consciência do 'eu'] (somente o individualista egoísta consciente não considera tal consciência em relação aos outros). Embora a afetividade da particularidade seja mais forte na consciência do eu, há também afetividade na relação com o outro. A particularidade apresenta tensões internas (o homem tem de freiar-se para sobreviver em grupo), alguns afetos são sacrificados em nome de outros. Os complexos (aqui no sentido de complicações psíquicas) resultam de tensões mal resolvidas e diferem de conflitos conscientes. Heller lembra ainda que a repressão ^{social} de certos afetos pode servir ao desenvolvimento genérico. No mundo burguês, de miséria e alienação, entretanto, só a repressão pode conter certos afetos decorrentes da situação.

As normas sociais e a valoração dos afetos estão em correlação recíproca. Assim, um avanço da genericidade pode ser considerado um retrocesso na ótica de certas normas sociais. A repressão dos sentimentos particulares tem sido a tarefa da moral, do direito e da religião (e normalmente se baseiam na consciência dos outros).

Em todos os casos (comunidades naturais, eletivas, grupos, classes, etc.) os outros são de algum modo uma extensão do eu, são interiorizados espontaneamente, mesmo na lógica do egoísta racional. Contudo, tal identificação pode reforçar sentimentos particulares. Embora a particularidade se identifique com a integração, alguns sentimentos comunitários são apenas a expressão da particularidade, enquanto outros podem ser realmente genéricos. Para Heller:

"É especialmente evidente a simbiose entre a identificação e a particularidade na sociedade burguesa, onde a cisão antes latente se converte em um abismo na contradição, já examinada, entre bourgeois e

citoyen (4). O indivíduo, ao contrário, não se cinde em um particular cegamente submetido às exigências externas e em um particular que, de um modo igualmente irreflexivo, dá livre curso a seus instintos segundo as possibilidades. O indivíduo tem as reações unitárias de uma personalidade unitária tanto com respeito ao mundo, como com respeito a si mesmo. Porém esse modo de viver do indivíduo somente será típico das sociedades depois que se haja eliminado a alienação." (HELLER, 1987, p. 90).

Outro aspecto fundamental da reflexão de Heller em "Sociologia da Vida Cotidiana" diz respeito às distinções entre o cotidiano e o não cotidiano.

(Para Heller, a cotidianidade é heterogênea em múltiplos aspectos. É o particular que lhe confere unicidade. O cotidiano, entretanto, não tem um sentido, não é um valor autônomo. Somente em relação à história o cotidiano adquire um sentido de substância da sociedade.

No cotidiano operam capacidades (perceptivas e intelectivas) e afetos diversos (ativos e passivos, conforme o modelo de Spinoza). Inúmeras habilidades são importantes no cotidiano (em conteúdo e intensidade) sendo que as atividades genéricas (como a arte e a filosofia) exigem ainda maior habilidade. É também no cotidiano que os afetos atingem a máxima intensidade, sendo que os afetos ativos são indispensáveis para as grandes objetivações. Há também a paixão dominante que é um 'afeto-guia' de toda vida, e que no cotidiano é um afeto passivo. No cotidiano há uma multiplicidade de afetos indiferenciados, ignorados, racionalizados, reprimidos ou imaginados. A hierarquia dos afetos é função do particular, de seus desejos e necessidades; uma escala de valores só ocorre na individualidade.

(4)Burguês e cidadão.

Nas objetivações genéricas para-si os afetos têm uma hierarquia fundada na genericidade, com afinada sensibilidade quanto a conteúdo e intensidade.

A heterogeneidade da vida cotidiana exige habilidades, atitudes, percepções e afetos muito diversificados, alguns ligados à sobrevivência, outros de personalidade, etc.

Para descrever as objetivações humanas no cotidiano Heller utiliza o conceito de Lukács de 'homem inteiro', uma vez que a vida cotidiana é em seu conjunto um ato de objetivação. O particular exterioriza seus atos, que assim ganham vida própria, interferindo no próprio sujeito e nos outros. Através de mediações se introduzem na forte corrente de desenvolvimento histórico, adquirindo um conteúdo de valor.

A vida cotidiana é exteriorização em dois sentidos: como exteriorização e como processo de reprodução do particular. Se tal repetição for apenas repetitiva e adaptativa há somente a reprodução do particular. Se, contudo, há uma objetivação inovadora, que auxilie no desenvolvimento da personalidade, então podem surgir indivíduos. Nesta perspectiva, toda objetivação pode mudar a nós mesmos, aos outros e ao mundo. Se um insatisfeito protesta e suas palavras são ouvidas, tornam-se força material e então pode haver mudanças concretas.

Segundo Heller, duas interpretações frequentes do cotidiano estão erradas: a teoria consumista, e a teoria da vida privada. Quanto à teoria consumista Heller enfatiza que o cotidiano está centrado nas pessoas e não em objetos (é a alienação que define o trabalho como ativo ou passivo). O consumismo passivo e particularista é pura alienação, embora possa ser o conteúdo de toda uma vida, e constituir-se em traço histórico. Contudo, o

consumismo não é um fato absoluto nem mesmo na sociedade capitalista.

Quanto à teoria da vida privada, Heller aceita o fato de que todas as condições de reprodução do particular digam respeito ao âmbito privado. Entretanto, o status quo atual também não é um fato absoluto, e a separação das esferas (pública e privada) é um fenômeno tipicamente capitalista (nas comunidades primitivas, e mesmo nas eleitas, o cotidiano é politizado). Assim, a dupla de oposições público x privado, e cotidiano x não cotidiano, cujos processos típicos Heller considera respectivamente alienação e dialética, são categorias análogas: se tais esferas estão separadas torna-se muito difícil no cotidiano alcançar-se um comportamento genérico, ~~TORNAR-SE UM INDIVÍDUO~~.

Já em relação ao pensamento cotidiano e não cotidiano Heller enfatiza algumas distinções. O pensamento cotidiano é heterogêneo, pois a heterogeneidade das atividades cotidianas, que devem realizar-se recíproca e brevemente, dão origem à estrutura do pensamento cotidiano. Os conteúdos concretos do pensamento cotidiano derivam das atividades cotidianas, que são distintas quanto aos estratos sociais e épocas históricas, exigindo saberes distintos para sua apropriação e realização. Assim, a função do pensamento cotidiano é perene: sobreviver. Mas a sua estrutura e o conteúdo podem variar social e historicamente.

Quando as objetivações superam o cotidiano, e são alienadas, como o Estado, o direito, as instituições, o cotidiano pragmático aparece como 'normalidade'. Quando as objetivações são genéricas (como arte, filosofia ou ciência) e tendem a desantropomorfização que decorre da aquisição da verdade por 'intentio obliqua', os conteúdos do cotidiano se tornam obsoletos e adquirem um

valor negativo, preconceituoso, o que constitui um fenômeno moderno. Do direito romano, passando pelo Renascimento, ao positivismo moderno, a ciência tem sempre se afastado do cotidiano, pois o pensamento cotidiano não pode superar a 'intentio recta'. Entretanto, segundo Heller a 'intentio obliqua' mantém uma possível relação com o cotidiano, pois nenhuma filosofia pode ignorar a base cotidiana concreta.

Para Heller, o antropomorfismo do pensamento cotidiano possui 3 categorias: o antropologismo, o antropocentrismo, e o antropomorfismo strictu sensu. O antropologismo é natural no cotidiano, pois mesmo com o desenvolvimento científico mantemos relações diretas com o mundo (sol x relógio), independente de sermos particulares ou indivíduos. Já o antropocentrismo é relativo, pois o cotidiano tende à particularidade, enquanto a arte e a filosofia são genéricas para-si (o cotidiano tende assim a ser pouco antropocêntrico, e a estar centrado no particular), desse modo, só o indivíduo pode ser verdadeiramente antropocêntrico. O antropomorfismo strictu sensu é genérico na arte, na filosofia e local na vida cotidiana. Estas objetivações genéricas questionam o cotidiano opondo o antropomorfismo estático ao dinâmico. Somente a religião é uma ideologia abstrata construída sobre o antropomorfismo cotidiano, pois enquadra valores genéricos à vida cotidiana. Só o indivíduo pode ter um pensamento cotidiano isento de antropomorfismo.

Segundo Heller, nas sociedades complexas a vida e o pensamento cotidianos não podem revelar o grau de desenvolvimento genérico desta sociedade, pois a produção, distribuição, arte, ciência, instituições, etc. são também parte dela. Mesmo eliminando a alienação o cotidiano não traduzirá na íntegra tais ele-

mentos. Morais específicas (típicas da propriedade e da alienação) e outros aspectos, refletem a sociedade do aqui-agora. O grau de desenvolvimento de uma sociedade nunca está totalmente expresso no cotidiano, mesmo considerando que este pode nos informar algo sobre aquele. De fato, segundo Heller, a humanização de uma sociedade se reflete necessariamente no cotidiano, nos valores dos homens, mas o cotidiano puro e simples não nos permite captar o grau de desenvolvimento genérico social.

Outro aspecto que Heller enfatiza é o que chama de 'homogeneização'. Embora as esferas e objetivações do homem inteiro cotidiano sejam heterogêneas, há sempre um certo grau de homogeneidade entre tais elementos. Quanto mais genérica, mais homogênea tende a ser uma objetivação. O desenvolvimento genérico da personalidade individual é um processo de homogeneização unificante, embora as capacidades, habilidades e atitudes cotidianas permaneçam sendo necessariamente heterogêneas. Como enfatizara Lukács, o indivíduo pode concentrar suas atividades em uma esfera de objetivação homogênea, a genericidade e, ~~mesmo que tal sujeito não tenha consciência,~~ sua ação será práxis humana, e ele tornar-se-á 'homem inteiramente comprometido'. A sua passa a ser uma atividade homogênea (psicológica, cognitiva e moral) produtiva e reprodutiva.

Assim, a homogeneização é o critério objetivo de saída da cotidianidade. Alguns homens, ao menos por algum tempo, têm de pensar homogeneamente (no Estado, no direito, na moral) para garantir a reprodução de dada sociedade em suas objetivações, embora em intensidade, tipo e medida distintas. A homogeneização é uma relação imediata com uma objetivação genérica homogênea, que deve ser consciente e ativa, e concentrar-se em uma só tarefa ou

tipo, mobilizando todas as energias e capacidades do homem necessárias a tal objetivação.

Para irmos da cotidianidade à genericidade, segundo Heller, é necessário um exame da relação concreta entre vida cotidiana e as atividades genéricas conscientes, procurando identificar a simbiose entre cotidianidade e genericidade, analisando a oscilação entre cotidiano e não cotidiano até as puras objetivações genéricas para-si. Assim Heller propõe a análise de alguns conceitos centrais como: trabalho, moral, religião, política, direito, Estado, ciência, arte e filosofia.

Com relação ao trabalho Heller retoma a distinção feita por Marx entre 'labour' (trabalho cotidiano alienado; execução) e 'work' (trabalho voltado à objetivação diretamente genérica; atividade).

O trabalho como 'work' é o que produz valor de uso, que tem uma finalidade autenticamente social, e encarna o tempo de trabalho socialmente necessário na sua fabricação (aqui o critério distintivo em relação a labour é o conceito econômico de Marx). Uma definição mais ampla seria: trabalho é toda ação ou objetivação diretamente social que é necessária para dada sociedade (é útil a outros cumprindo uma função social necessária, executado de acordo com a norma social em tempo e nível - aqui o critério distintivo é sociológico).

Já o trabalho como labour é o trabalho cotidiano alienado, estranho ao trabalhador, não satisfazendo uma necessidade, sendo antes uma via de satisfação de outras necessidades fora do trabalho (dependência em relação ao salário). Embora o trabalho seja sempre genérico, quando alienado (como no capitalismo) visa no cotidiano apenas a sobrevivência da particularidade. A socie-

dade moderna 'incha' a particularidade (são múltiplas opções para a classe média), e procura dar uma aparência agradável ao trabalho ('human relations'), mas este continua alienado.

Embora o homem seja um particular é também um ser genérico em-si. Assim, o trabalho particular sempre tem algo de genérico, é sempre uma generalização, mas poucas vezes é consciente. Normalmente só a consciência cotidiana está presente no trabalho (com exceção talvez das ciências naturais modernas - estudo do átomo, etc.), portanto não é necessário superar a estrutura do pensamento cotidiano. No labour cotidiano não é necessária uma relação consciente com objetivações, mas apenas com o objeto do trabalho (instrumentos), apenas atitudes, não personalidade. Necessariamente só há uma homogeneização psicológica quanto ao fim a ser atingido (produto fabricado), mas não consciência da genericidade.

Quanto à moral, Heller a define como uma atitude prática expressa em ações e decisões que organizam o cotidiano. São códigos morais e éticos, que possuem um momento e um aspecto ideológico, presentes em várias esferas do cotidiano. É uma relação entre comportamento e decisão particulares e exigências genérico-sociais (em cada esfera da realidade) presente nas relações humanas historicamente dinâmicas e conflitantes (conflitos morais). O conteúdo moral das ações está constituído, segundo Heller, por quatro aspectos: a elevação acima das motivações particulares; a escolha de fins e conteúdos fora da particularidade; a constância na elevação exigida; e a capacidade de aplicar tais exigências às situações específicas concretas.

Como regulação das motivações particulares a moral é a subordinação das necessidades, desejos e aspirações. Pode atuar

como repressora de desejos, conservadora de costumes, ou delimitar ambientes especiais onde é possível a extravasão. Para Heller, o 'complexo' (enquanto problema psíquico) é uma reação do particular (um conflito moral mal resolvido). Contudo, diferentemente de Freud, Heller considera que os desejos se alteram historicamente. Assim, a repressão moral é um fenômeno de alienação, e não um fenômeno ontológico (como queria Freud). Nesta perspectiva, a moral é a submissão às normas sócio-comunitárias 'interiorizadas' (há uma luta do particular contra si mesmo e contra a sociedade complexa).

Já como eleição (decisão) de valor, a moral conta sempre com regras abstratas e concretas. Algumas vezes esses sistemas se tornam contraditórios, forçando os particulares a uma opção. As escolhas mais positivas são sempre as que sugerem um conteúdo genérico.

Com relação à constância a moral caracteriza a 'firmeza de caráter', sendo a prova de que a moral não é circunstancial. Mesmo quando não está voltada à genericidade é uma qualidade especificamente humana. O homem elevado à individualidade trabalha conscientemente para reforçar seu caráter.

Quanto à capacidade de aplicar a moral em situações concretas, Heller recorre ao conceito aristotélico de 'frónesis' (sabedoria, prudência), com base na qual o homem poderá discernir em um caso concreto qual regra ou conjunto de regras deverá aplicar frente à heterogeneidade cotidiana.

Relacionado à moral há, segundo Heller, um sistema de motivações que inclui desejos, costumes e conhecimentos (todos estes elementos estão também impregnados de sentimentos). O conhecimento implica em cálculos, e também na consideração moral de

fatores imprevisíveis onde deve pesar o conhecimento do conjunto da sociedade, seus valores e suas tendências. Podem ainda ocorrer conflitos morais entre dois sistemas morais de caráter genérico, situação na qual o imperativo categórico de Kant não poderá ajudar (embora talvez a frónesis possa). Heller considera ainda o aspecto subjetivo da moral (moralidade) e seu aspecto objetivo (legalidade) conforme o modelo kantiano. Assim, dever e obrigação estão sempre em relação recíproca nas ações do homem. A consciência moral é a distinção entre bem e mal feita pelo particular em relação à sociedade.

As normas abstratas e concretas, segundo Heller, representam o universal e o específico social respectivamente. Na vida cotidiana prevalecem as normas concretas. O fato de a moral abstrata genérica nunca ser realmente realizável (como 'não matarás') expressa o caráter alienado da moral. Para evitar a alienação moral é preciso desmascarar as contradições entre normas abstratas e usos sempre presentes na história.

É necessário considerar ainda que há uma multiplicidade de fatos morais cotidianos que não devem ser confundidos com uma moral abstrata universal (ética da genericidade). Certas normas cotidianas (dizer a verdade, manter a palavra, ser fiel, etc.) tornam possível a vida cotidiana. Pode haver uma homogeneização moral em múltiplas esferas. Quando suportamos as conseqüências cotidianas 'post festum' (depois da festa) de uma homogeneização moral estamos diante de uma catarse (nossa vida se modifica). É uma forma de superação da alienação moral, cujas implicações dizem respeito a todas as demais esferas da vida do homem e conduzem-no à individualidade.

Quanto à religião Heller a define como uma 'comunidade ideal' que, nas sociedades complexas, ocorre paralelamente à comunidade real, e que se sobrepõe idealmente aos conflitos materiais sócio-econômicos, congregando classes, estratos, etc., indistintamente. Sua estrutura ideológica está espelhada nas representações coletivas (homem, alma, Deus, etc.). Tais representações colocam sempre o homem concreto como ser 'dependente' do divino e a ele submisso, em ações, no ambiente ou na moral (como fatos pré-estabelecidos pelo divino) que impregnam todo comportamento do homem. Assim, mesmo as ações genéricas dos crentes têm motivações ideologizadas. A religião colabora portanto com a particularidade, tanto na forma de fanatismo, como na forma de quietismo.

Mesmo nas formas humanizadas (como Prometeu ou Hércules) a religião mantém o homem submisso. O Jesus filósofo como homem elevado à individualidade (indivíduo genérico, sem particularidade) foi tornado alienação pelo cristianismo institucionalizado (algumas dissidências católicas contemporâneas têm procurado resgatar o caráter original em Jesus). Só no Renascimento pode o homem voltar a considerar-se senhor de seu destino, criador de si mesmo. Para avaliarmos se uma ação genérica é religiosa, devemos buscar as motivações primárias dos atores e determinar qual esfera de objetivação da ação (os papas do Renascimento eram mais políticos do que religiosos).

A religião interfere sempre no cotidiano, apesar da determinação econômica-produtiva. Os dogmas religiosos se alteram ou se mantêm em função do modo de produção e das exigências do cotidiano. As religiões podem efetivamente alterar o cotidiano e funcionam como organizadores e reguladores da vida cotidiana.

Com relação à política, Heller a define como uma ocupação humana desenvolvida com consciência dos outros em interesse de uma integração/ Stritu sensu (5), é a atividade dirigida ao poder. Em especial quando há alienação se caracteriza por lutas da integração dada para obter e/ou conservar tal poder.

A política só é cotidiana quando faz parte da reprodução do particular em dado posto da divisão social do trabalho. Contudo, normalmente, a política não é exercida no cotidiano, a não ser pelas classes dominantes ou quando surge consciência coletiva entre os oprimidos (neste caso, ao lutarem por mudanças, os oprimidos se convertem em classe histórica). No cotidiano, em geral, só resolvem os problemas imediatos que estão aquém da preocupação política. As alterações no cotidiano dependem de situações novas (epidemias, guerras, etc.), onde novos aprendizados podem modificá-lo, desenvolver forças produtivas, etc. Na moderna sociedade burguesa as lutas políticas também modificam o cotidiano e a política se torna uma informação que interessa a todos (mesmo tomados como particulares), pois tais transformações são cada vez mais rápidas.

A ideologia política é definida por Heller como sendo um conjunto de formas e fórmulas de legitimação que a política assume frente a tal dinamismo. Novos meios como a arte, e os mass-média passam ao doutrinamento visando evitar que o cotidiano seja transformável ou superável (a classe dirigente visa com a propaganda ideologizada conservar o cotidiano particularista). Marx via no movimento operário a 'dignidade humana', hoje o operário não precisa modificar seu cotidiano para participar de sindicatos ou greves: o movimento foi absorvido pelo capitalismo (EUA, Eu-

(5) Em sentido restrito.

ropa, Welfare States(6), etc.). Só um retorno à individualidade pode mudar tal situação.

Assim, a política se objetiva na ideologia, mas também em instituições como o Estado e o direito. O direito regula a produção, a distribuição, a propriedade. É poder de classe, é alienação, pois o homem está separado do Estado. Contudo, mesmo alienado, como a moral e a religião, o direito pode auxiliar no desenvolvimento de valores genéricos (se o desenvolvimento particular e genérico não forem discrepantes o direito perde seu significado). O direito é uma norma externa não interiorizada (ao contrário da moral e da religião) é somente o receio da pena que impede o ato ilegal. Neste sentido, o direito visa a legalidade e a estabilidade do Estado, e raramente diz respeito à consciência cotidiana.

Com o desenvolvimento histórico e complexificação social o direito consuetudinário se transforma em direito estatal e torna-se assim inacessível ao homem cotidiano. O direito é, portanto, a forma moderna de dominação. Entretanto, com o pleno desenvolvimento da individualidade, Estado e direito não serão necessários (conforme já havia teorizado Marx) e esta é a via da democracia socialista. Por outro lado, Heller enfatiza que o socialismo utópico e o anarquismo pecam por imaginarem a liberdade em um só ponto (por exemplo no trabalho) que tende então a se tornar a válvula de escape, pois as demais esferas continuam como particularidade. Mesmo em uma possível liberdade total haveria distorções negativas e alienadas, pois os homens são forjados pelo mundo concreto que pode ser circunstancialmente negativo. Na sociedade moderna o homem se adapta a papéis institucionais que

(6) Estados de bem estar social.

impedem o afloramento de sua personalidade. Só o homem que declara guerra subjetiva à alienação poderá mudar a realidade.

Com relação à ciência, arte e filosofia, Heller as define como atividades objetivamente genéricas do conhecimento e autocohecimento humanos. Nasceram como fatos cotidianos e se tornaram esferas autônomas e específicas que já não possuem relação direta com o cotidiano. Possuem um caráter teórico que se dirige ao gênero como um todo, embora cada homem possa utilizá-las particularmente.

Quanto à ciência, Heller distingue as ciências naturais das ciências sociais, pois são distintas quanto a sua razão. As ciências naturais são orientadas para o mundo não humano, desantropomórficas e desantropocêntricas, procurando impugnar a falsa consciência cotidiana não científica. Assim, a vida cotidiana moderna tem exigido cada vez mais conhecimentos científicos. Heller, entretanto, enfatiza que aspirar à verdade é uma atividade generalizante e mesmo na ciência possui valor moral (uma vez que os destinos da ciência de algum modo se relacionam aos destinos do homem). O cientista assume sempre posturas morais.

Nas ciências sociais os valores ganham maior importância, pois tais ciências podem converter-se em ideologias científicas, tecnologias sociais ou métodos de manipulação. Atualmente a ciência tem grande valor legitimador (a ciência técnica manipuladora é como uma religião de nossa época, no que Heller se aproxima de Habermas).

No que diz respeito à arte, Heller a define como atividade genérica para-si, pois sempre retrata o homem fazendo seu mundo. A arte é, neste sentido, um apoio sentimental e intelectual.

tual para a transformação. A beleza, por outro lado, é uma categoria mais ampla do que a arte: é genérica.

A filosofia, segundo Heller, é a um só tempo ciência e arte: consciência e autoconsciência do desenvolvimento humano. Nesta perspectiva o marxismo ocupa um lugar de destaque, pois pretende acabar com a exploração/dominação e humanizar o mundo, ocupando seu lugar no cotidiano e preparando o futuro.

Um outro conceito que Heller discute em profundidade é o de liberdade. Sua definição é a de que a liberdade é a possibilidade de ação do particular, grupo, estrato, classe ou gênero em determinada direção.

Do ponto de vista cotidiano cada esfera possui uma consciência que faz parte da liberdade. Na heterogeneidade das esferas da realidade os conceitos de liberdade mais importantes são: o econômico, o político, o moral, o filosófico e o cotidiano (sendo que estes dois últimos constituem os limites - o mais amplo e o mais restrito, os extremos conceituais). A partir do Renascimento o conceito de liberdade (herdado da antiguidade) se polemiza (liberdade como vontades específicas, como personalidade, como liberdade de ação, etc.).

Do ponto de vista filosófico, os conceitos de liberdade trataram sempre da liberdade do particular, tendo como base entretanto, o saber conceitual presente no desenvolvimento genérico de cada época. Assim Heller retoma o conceito marxiano de liberdade como crítica do capitalismo e da sociedade contemporânea (transformação do modo de produção - superação do modelo capitalista, com simultânea libertação dos particulares e do gênero, convertendo-os em indivíduos e genericidade livre).

Na antiguidade ser livre na polis era eleger o bem: o Estado (o homem livre se ocupava da administração da polis). Já em Roma a liberdade das paixões ainda era liberdade, mas não mais para assuntos públicos. O cristianismo buscou raízes ontológico-antropológicas da liberdade relacionadas à divindade, onde mesmo o livre arbítrio é determinado pela transcendência (o livre arbítrio cristão já chama o homem à responsabilidade por seus atos, embora o faça perante Deus). Este conceito entretanto, ao ser destituído de sua carga teológica (pecado, destino, etc.), marca um importante avanço, que se desdobra na razão prática de Kant (correlação entre liberdade e responsabilidade). Outros desdobramentos significativos dizem respeito ao conceito burguês de liberdade que é relacional à necessidade, dos quais os mais expressivos representantes são Spinoza e Hegel.

Marx, por outro lado, elaborou, segundo Heller, um conceito unitário de liberdade: libertar cada indivíduo e simultaneamente o gênero da alienação (o que não supera nem sintetiza os conceitos anteriores: confere-lhes uma perspectiva histórica). Assim, os conflitos entre liberalismo e marxismo giram em torno de liberdades políticas e econômicas. Para Heller a liberdade, em seu conteúdo e direção, modifica-se historicamente. Na contemporaneidade é o socialismo democrático que pode oferecer liberdade ao homem, pois a liberdade cotidiana diz respeito ao particular (e pode prejudicar os demais). A liberdade genérica que Marx descreveu busca harmonizar indivíduo e gênero; cotidiano e espécie. A tarefa do socialismo é preservar a liberdade individual superando os conflitos entre particular/cotidiano e gênero/história. Embora isso não elimine jamais os conflitos, os elevará de nível.

Outros conceitos que Heller enfatiza são os que dizem respeito às características estruturais da vida cotidiana. Sua primeira distinção se relaciona às objetivações genéricas em-si, para-si e as para-outros. Segundo Heller na sociologia estas são categorias tendenciais (só puras em casos limite), sendo que não há um momento de fluxo da transição (salto) de uma para outra.

Quanto às objetivações genéricas em-si, constituem a base da sociedade estruturada (estruturas, esferas ou integrações). É o resultado e a condição da atividade humana enquanto existência unitária, caracterizada por três elementos essenciais: utensílios, usos, linguagem. Dizem respeito ao reino da necessidade (esfera do ser em-si). As objetivações em-si podem transformar-se em para-si deixar de ser em-si. Para tal transformação são exigidas atividades 'externas' (para-si): política, ciência (desfetichizada), ética, valores históricos-morais, etc.

Já as objetivações genéricas para-si não existem sempre: moral, ciência, arte, religião, filosofia. São objetivações secundárias, porém indispensáveis ao desenvolvimento genérico. São a encarnação da liberdade humana (frente à natureza e a si mesma). Essas objetivações podem ser alienadas como a ciência pragmática ou a religião.

Há ainda as objetivações genéricas que são a um só tempo em-si e para-si. As integrações (formas de relacionamento social), as estruturas políticas, e a superestrutura jurídica são genéricas em-si e para-si, sendo que o grau, o tipo e a medida da alienação definirão qual o traço predominante. Assim o conhecimento subjetivo da alienação da classe transforma o em-si em para-si.

Quanto ao para-outros, contém um momento de adequação (reconhecimento) e um momento de verdade (conhecimento). É o conhecimento do singular sobre o gênero (a participação). A moral é relação, é atitude, é sempre ser para-outros. O ser em-si é particular; o ser para-si é individual; a ética (ser para-outros) é o guia que pode operar/orientar a mudança.

As três esferas de objetivações genéricas-em-si (utensílios, usos, linguagem) geram atividades: os utensílios guiam a atividade material concreta; os usos, o comportamento; a linguagem, o pensamento (e vice-versa, ao expressarem-se). Tais objetivações são intimamente relacionadas e interdependentes, não podem ser tomadas isoladamente, pois constituem um todo unitário.

Heller retoma algumas considerações de Leontiev, sobre o amplo espectro da linguagem e do pensamento; de Vygotski sobre o caráter fundamental da linguagem; e de Lefebvre sobre a distinção entre pensamento inventivo e repetitivo (quanto a isto Heller não considera uma distinção adequada, pois o pensamento repetitivo aliado à práxis agiliza o cotidiano que é sempre algo inventivo). Para Heller o pensamento é um reflexo da linguagem, dos usos e da materialidade (7).

Assim, a vida e o pensamento cotidiano estão delimitados em conteúdo e estrutura pelas objetivações genéricas em-si. Contudo, há margem para inúmeras inovações criativas no pensamento e na práxis do homem concreto.

Para Heller, é a repetição que caracteriza um utensílio, uso, ou linguagem. Entretanto, os utensílios se tornam cada vez

(7) Esta consideração de Heller já permite uma aproximação com Habermas. A esse respeito compare-se "Sociologia de la Vida Cotidiana" Heller, 1987, pp. 227-237, com "Para Reconstrução do Materialismo Histórico", Habermas 1990, pp. 11-46. Sendo que em ambos os textos encontra-se ênfase no papel constitutivo da linguagem em relação a vida

mais especializados historicamente, enquanto os usos se tornam mais flexíveis.

As objetivações genéricas em-si possuem um caráter de regra. Referência óbvia e natural que só é percebida quando desrespeitada (violação). Tais regras só podem ser aprendidas por repetição (toda regra possui uma norma que pode ser acidental ou intencionalmente desrespeitada).

As objetivações genéricas em-si, como veículos de significados repetidos, constituem um sistema de signos. Entre o signo natural e o designado há uma relação da causalidade. Na relação humana (práxis) a função signica é intencional. Os signos se desenvolveram historicamente independentes da vontade humana. Além do significado convencional, a função signica das palavras supõe um contexto. Já o simbólico é ao mesmo tempo mais singular (específico) e mais significativo (pelo que representa) do que o signo. Assim, segundo Heller, apropriar-se de objetivações genéricas é apropriar-se de sistemas de signos.

Outra característica comum às objetivações genéricas em-si é o que Heller chama de economismo. Este tem sempre um fim determinado (função) e é uma característica crescente do modo de produção moderno (economizar tempo, dinheiro, trabalho, etc.). Entretanto para os trabalhadores há uma inversão (aumento máximo de produção), razão pela qual a superação do capitalismo pode transformar economismo social (distorcido) em economismo individual (equilibrado). Só quando a motivação alcança o para-si não se confirma a regra do menor esforço-gasto. Por outro lado, o medo do pensamento inventivo, o apego aos usos, etc, às vezes pode retardar o avanço do economismo. É importante perceber que as transformações econômicas nos usos e na linguagem diferem en-

tre si e da produção: o sentido da economia varia em cada esfera. A linguagem é o campo mais complexo e o desperdício pode indicar outro sentido.

Normalmente os momentos das objetivações genéricas em-si estão mergulhados em relações interpessoais (embora os sentimentos, os pensamentos e alguns objetos possam constituir exceção). Assim, a situacionalidade (o contexto) é sempre um fator a ser considerado.

Em uma outra perspectiva, Heller enfatiza as características específicas das objetivações genéricas em-si, pois embora tomadas como esfera homogênea, apresentam heterogeneidade específica distinta.

O mundo dos objetos é sempre vivido como uma relação com o mundo objetual humanizado. Cada classe domina melhor seus objetos típicos, sendo que tais objetos podem atender tanto a necessidades privadas quanto sociais. O significado do uso de um objeto varia de esfera para esfera. Assim, a submissão moral (não utilizar certos objetos) pode ser uma vitória social e simultaneamente um grave fracasso pessoal.

Já o mundo dos usos é mais estruturado que o objetual. É regulado pelo conteúdo, amplitude, e estrato social, segundo necessidades (interesses) sociais. As normas dos usos elementares regulam as formas gerais de convivência humana, e nem sempre possuem um conteúdo moral. Assumem a forma de cerimônias, rituais, costumes, etc. Os usos particulares regulam a vida e as ações de estratos, classes, grupos, pessoas (usos religiosos, papéis sexuais, de classes, etc.). Historicamente usos particulares diferentes podem ser simultâneos (nobre x escravo; burguês x proletário, etc.). A não aceitação de um uso nem sempre é insensata,

pois pode ser revolucionária (este é um aspecto distintivo em relação ao mundo objetal e o lingüístico). Normalmente os usos particulares são ideológicos, especialmente no capitalismo onde se tornam explicitamente ideologizados. Heller menciona ainda os usos condicionados que não podem ser institucionalizados, e que constituem tradições de importância secundária para a sociedade, como os relacionados às superstições. Há também os usos pessoais que são particulares e únicos, embora relacionados aos usos sociais. Os hábitos são diferentes dos usos (costumes), pois constituem uma prática repetitiva que é parte coerente de nossa personalidade.

A linguagem também possui, segundo Heller, características específicas. Para ela, a linguagem é um meio de homogeneização de esferas heterogêneas (objetos e usos) e de transmissão de cultura. Traduzem fatos, ordens, sentimentos, etc. A linguagem é o meio homogêneo da vida e do pensamento cotidianos que permite também muitas objetivações genéricas para-si. A função homogeneizadora da linguagem comum é a 'conceitualização' das experiências cotidianas. Contudo, há sempre uma perda parcial de conteúdo devido ao aspecto generalizante de tal processo em oposição a sua aquisição subjetiva.

Os usos e os objetos limitam a linguagem (só falamos certas coisas em certos locais). Heller menciona Vygotski ao afirmar que a 'linguagem interior' é tardia no desenvolvimento do homem enquanto espécie. Além disso, existe uma diferença de responsabilidade entre linguagem interna e externa. Por vezes a linguagem interna é exteriorizada em um momento posterior. Para Heller, Chomsky tem razão ao concluir que a linguagem tem uma 'estrutura profunda' (comum a todas as línguas) que reflete o pensamento

(relação com os usos e objetos). A linguagem é a única objetivação genérica em-si com um sistema de signos secundários: a escrita. Contudo, a conduta cotidiana depende principalmente da linguagem fonética **(8)**.

Outro tema a que Heller dedica uma análise detalhada é o que denomina esquemas de comportamento e de conhecimento mais correntes na vida cotidiana, e que define como sendo esquemas gerais de apropriação das objetivações da vida cotidiana, normalmente baseados em repetição e/ou intuição segundo hábitos e costumes. Basicamente Heller descreve: pragmatismo, probabilidade, imitação (de ações, de comportamentos e evocativa), analogia, hipergeneralização e tratamento aproximativo.

O pragmatismo caracteriza-se como um dos traços do pensamento e do comportamento cotidiano com base no economismo (diferentemente das crianças os adultos não questionam o porquê das coisas no cotidiano). É uma unidade imediata entre teoria e práxis, mais orientada ao passado (usos e hábitos) do que ao futuro (caso que normalmente se baseia em alienação subjetiva).

A probabilidade é uma unidade coerente entre economismo, pragmatismo e repetição. Adapta-se com mais segurança ao cotidiano do que a verdade (ciência) ou a possibilidade (risco de catástrofe), considerando a chance de imprevistos e eventualidades. A personalidade atua no cálculo da probabilidade, como impulso, como fé e como cálculo especialmente em escolhas morais.

A imitação de ações é a aprendizagem que caracteriza já uma finalidade além da simples imitação. Normalmente faz parte de

(8) Embora a aproximação em relação a Habermas seja fecunda, tomando as considerações de Chomsky como ponto de contato entre Heller e Habermas, destaca-se que em Heller a linguagem como constituinte do cotidiano não é o principal veículo potencial de emancipação, como quer Habermas. Em Heller esta ênfase centra-se na ética e na filosofia (Cf. Heller, 1983, pp. 57-198).

um conjunto de comportamentos (usos e linguagem), podendo estar isolada quando se relaciona ao mundo objetal (uso de utensílios). É uma aprendizagem por repetição consciente fundamental no trabalho.

A imitação de comportamento ocupa um lugar de primeiro plano no cotidiano. É a apropriação de um comportamento dotado de conteúdo de valor concreto, socialmente significativo e com carga mais ou menos ideológica. Assim, quanto mais alternativas imitáveis mais possibilidade de escolha ético-moral. Todos nós, desde a infância, imitamos, ao menos em parte, comportamentos. Há uma relação entre densidade e intensidade de comportamentos particulares, e amplitude e universalização de tipos de comportamentos. Na sociedade burguesa os comportamentos se tornam paralelos e heterogêneos, surgindo papéis e estereótipos.

A imitação evocativa desperta uma recordação de atos ou sentimentos concretos provocando um efeito sentimental e/ou intelectual. Surge através da elaboração conceitualizada. É o caso do relato de situações através da dramatização com a finalidade de despertar reações. Este tipo de imitação, segundo Heller, tende a decrescer nas sociedades modernas.

A analogia possui algo de imitação, mas um papel fundamental no desenvolvimento estrutural das objetivações genéricas em-si, sendo importante na produção de novas objetivações. Historicamente as primeiras analogias diziam respeito à natureza, depois ao próprio homem (antropomórficas). Também estão presentes na linguagem, o que revela o caráter analógico do pensamento cotidiano. O pensamento e a atividade cotidiana formam uma unidade fortemente marcada por analogias. A filosofia antiga baseava-se na decomposição de fenômenos análogos buscando o ser assim de

cada um isoladamente (Platão e Aristóteles). Na sociedade burguesa existem diferenças muito maiores entre uma multiplicidade de fenômenos dificultando as analogias e restringindo sua possibilidade de êxito.

A hipergeneralização é uma ampliação exagerada (aproximativa) de possíveis analogias. Surge normalmente em situações novas, onde a intuição atua como contrapeso. É um ato psicologicamente ativo, porém cognitiva e eticamente passivo (pois está embasado em generalizações de experiências anteriores, sem reflexão crítica). Nas sociedades em transformação (onde normalmente existem contradições nos preceitos morais) a generalização pode conduzir à catástrofe, pois a analogia com casos anteriores ampliados deixa de ser válida.

O tratamento aproximativo diz respeito à ocorrência de fenômenos únicos (singulares), que tenham pouca ou nenhuma relação com a genericidade. Os sentimentos particulares são únicos, heterogêneos e inexpressáveis em sua totalidade. Somente transcendendo a linguagem (com o comportamento) é possível expressar mais subjetividade (embora sempre acompanhada pela moralidade). A expressão do particular não se dá por objetivações genéricas em-si, mas por objetivações heterogêneas que se opõem à genericidade. Neste sentido, a singularidade é inesgotável, descrevê-la ou conhecê-la não são suficientes para apropriarmos dela, e nesta perspectiva servimo-nos dos tratamentos aproximativos em relação a nossa própria subjetividade. Assim, a frónesis⁽⁹⁾ é uma categoria (intuitiva e inventiva) que está a um só tempo aquém e além das objetivações genéricas em-si.

(9) Heller utiliza o termo no sentido de bom senso, prudência.

Na parte final de "Sociologia da Vida Cotidiana" Heller procura identificar indícios cotidianos das necessidades e das objetivações que se dirigem à genericidade para-si, concentrando-se então em definir o saber cotidiano (conteúdo, caráter antropológico, significação e tipos de atitudes teóricas); o contato cotidiano (relações, formas, afetos, espaço, tempo, colisões e satisfação); e a personalidade cotidiana.

O conteúdo do saber cotidiano é a soma dos conhecimentos sobre a realidade utilizados de modo heterogêneo no cotidiano (como guias de ações temáticas, etc.). É uma categoria objetiva e normativa, saber concreto comum em dada época, com dada função quanto ao estrato ou integração que deve apropriar-se do cotidiano. Tendo um limite mínimo (usos, linguagem, objetos) é historicamente mutável em conteúdo e extensão. Tende à complexificação e à fragmentação com a divisão social do trabalho nas sociedades modernas. Varia conforme a pessoa, ocupação, sexo, etc. O 'saber quê' e o 'saber como' são atualmente inseparáveis (um é a preparação para o outro e vice-versa). O 'saber quê' cotidiano tem sido alienado (sem a ciência ou a filosofia como objetivações genéricas para-si).

Os portadores do saber cotidiano são as gerações adultas, orientadas ^A pra o passado ou para o futuro. Com as possíveis alterações nas relações sociais e nos meios de produção os mais jovens absorvem o saber de fontes variadas, e os mais velhos, embora forneçam a matéria-prima para o saber, são forçados a uma rápida apropriação de sempre novos saberes cotidianos.

Os saberes das objetivações genéricas para-si podem 'descer' ao cotidiano (através da ciência e/ou filosofia não alienadas, por exemplo). Enquanto que o saber religioso é para-si

alienado. O saber científico veiculado pela mídia pode ser ideológico e parcialmente absorvido segundo o pragmatismo cotidiano. Contudo, o saber científico pode efetivamente modificar a vida, mesmo quando ideologizado ou absorvido em apenas um detalhe significativo.

O saber pode ainda ser pessoal (originado exclusivamente nas experiências ou nas necessidades pessoais), ou secreto (exclusivo de grupos auto-eleitos, podendo ser econômico ou ideológico - técnicas de mercado ou maçonaria, por exemplo.).

O pensamento cotidiano possui um caráter antropológico porque o perceber, o sentir, e o pensar são indissolúveis no cotidiano. A percepção é um estado de disponibilidade em relação à realidade (segundo o conceito de Markus) que está atento a tudo, mas filtra o que interessa com base em um núcleo sócio-conceitual de caráter biológico e social (sobrevivência e convivência). Nas ciências sociais interessa perceber o caráter fetichista das relações; enquanto as ciências naturais tendem a ampliar a percepção através de aparelhos (microscópios, telescópios, etc.).

Os sentimentos compõem, segundo Heller, uma gama de combinações entre si (medo, raiva, alegria, inveja, orgulho, etc.) em função do objeto (utilidade, inserção social, lembranças associadas, etc.).

O pensamento cotidiano em geral é de caráter pragmático. Pode antecipar fantasias estando voltado ao futuro e possuindo neste caso um caráter teórico, como as utopias que são sonhos, devaneios imaginativos, transformados em genericidade.

A verdade cotidiana é cognitiva e ética (êxito nas ações cotidianas). Seguir determinadas normas morais que se adaptam e

permitem o cotidiano. O comportamento incorreto provém de três fontes: a ignorância (falta de elementos); o erro (analogia incorreta); e a mentira (categoria moral e não cognitiva).

Percepção, sentimento e pensamento são inseparáveis, ocorrendo sempre juntos no cotidiano. A esse respeito Heller menciona Husserl ('atitude natural') ao considerar esses três componentes como básicos no conhecimento e ação do homem (antropologicamente primários, em relação à arte e à ciência que seriam secundários, ou à fé que seria a saturação afetiva do pensamento). Assim, a atitude natural é ontológico-antropológica, sendo a base mesma para os conhecimentos genéricos para-si.

O "saber algo" cotidiano é mais doxa (opinião) do que saber científico ou filosófico (episteme: verdade). Doxa é ação prática verdadeira (confirmação da opinião cotidiana), típica de casos particulares de ação. A episteme é saber geral (conjuntos de coisas e ações). Na doxa a verdade é evidente e quando tal verdade é questionada nos dirigimos a objetivações genéricas para-si (baseadas em episteme). A identificação de relações de causalidade é o germe de uma atitude teórica (episteme - generacidade para-si). A doxa é irrefutável e não pode ser provada (a dúvida pode persistir), já na episteme não existem irrefutabilidade ou indemonstrabilidade. Embora a doxa predomine no cotidiano, a episteme também está presente e representa na totalidade o máximo saber verdadeiro acumulado genericamente em cada época histórica.

A fé, segundo Heller, pode estar em oposição ao saber (como no Renascimento). Pode também representar uma atitude positiva frente a algumas negativas (Spinoza e Hobbes), um sentimento de 'certeza' (intuitivo). Já o ceticismo pode caracterizar uma

dúvida cotidiana (doxa), ou ser um princípio de vida (episteme filosófica). A fé cega não deve, para Heller, ser confundida com confiança (e seus reflexos no cotidiano), pois é um traço do particular, enquanto a confiança é um traço do indivíduo.

Além do pragmatismo outros tipos de pensamento podem ser cotidianos e tornarem-se objetivações genéricas para-si. São exemplos disso: a contemplação como comportamento primordial não pragmático (interesse, curiosidade como fins em si mesmos - a arte, o belo, como fontes inesgotáveis de prazer cotidiano); a descrição das qualidades com a finalidade de saber quando e como usar determinadas coisas (distingue-se do pragmatismo por tratar de coisas eventualmente secundárias em relação aos interesses do homem); a classificação, que é uma homogeneização pragmática que adquire um valor teórico; o experimento como uma 'pré-práxis' de caráter pragmático, sendo o germe do método científico e podendo ter implicações morais.

Embora a doxa seja heterogênea como o cotidiano, surge no pensamento cotidiano a necessidade de uma 'imagem unitária do mundo', uma síntese. As sínteses parciais cotidianas disputam o saber com a ciência e a filosofia (embora estas sejam tomadas como mercadorias).

Finalmente Heller analisa mais dois aspectos cotidianos: o contato cotidiano (como reflexo de desigualdades, formas de contato, ação verbal e direta, jogo, afetos, espaço, tempo, colisões, e satisfação cotidiana); e a personalidade cotidiana (na relação com a estrutura do cotidiano, a individualidade como para-si, e o 'para-outros': felicidade e sensatez).

No contato cotidiano entram em relação dois ou mais ocupantes de posições na divisão social do trabalho (alienação, pa-

péis, etc.). São relações de igualdade ou de desigualdade (dependência, inferioridade x superioridade). A dependência pessoal é menos decisiva do que a relativa à divisão social do trabalho, pois estas são impessoais (pode nem haver contato: rei x servo, empregado x patrão, etc.), são permanentes (exceto em face de revoluções) e portanto alienantes. Já algumas relações de inferioridade-superioridade se expressam naturalmente (por livre escolha), onde há desigualdade pessoal mas não social, tendo caráter transitório (mestre-aluno, pai-filho, etc.). Assim, o oposto da desigualdade não é a igualdade, mas a livre igualdade entre homens pessoal e subjetivamente desiguais (não há dependência nem alienação). Relações interpessoais não são contatos pessoais, podendo o grau de alienação de uma sociedade ser medido, entre outras formas, pela impessoalidade dos funcionários de um Estado estrangeiro (enquanto forças jurídicas e policiais frente ao homem cotidiano). Certas transações econômicas ou movimentos operários são atividades (às vezes antagônicas) que exigem contatos pessoais. A consciência de classe é, nesta perspectiva, uma elevação acima do cotidiano, é integração para-si, atividade política consciente, contato pessoal entre homens conscientes. Cada relação pessoal contém algo da totalidade social, a 'livre igualdade' é humanização social.

Quanto às formas de contato Heller destaca ação direta, a ação verbal e o jogo (são o "como" dos contatos cotidianos, podendo ser casuais, habituais, relacionais ou contatos organizados - formas que variam em intensidade e podem estar interrelacionadas).

A ação direta envolve o outro como instrumento e/ou objetivo, embora podendo ser verbal, seu traço distintivo é possuir

um ato como fator seu. Apesar de Kant ter condenado segundo a moral abstrata o uso do outro como instrumento, na prática não utilizar o outro é segundo Heller, impossível, carecendo de sentido. Contudo, se todos os contatos forem apenas instrumentais e nenhum humano (como objetivo do homem) então a vida cotidiana estará totalmente alienada.

A ação verbal pode ser comunicação, discussão ou persuasão. A comunicação tem se transformado ao longo da história. Se a informação for armazenada e não comunicada (transformada em ato) há uma desessencialização da personalidade. Já a discussão implica em decisão quanto ao futuro e/ou valoração quanto ao passado e é fundamental para a política. A persuasão é o aconselhamento/convencimento.

O jogo é uma relação sem responsabilidade, em ações diretas ou verbais que mobilizam a capacidade humana sem consequências. Permitem na fantasia o afloramento da totalidade da personalidade humana. São ilhas de liberdade que viabilizam a evasão da realidade alienada. Nesta perspectiva, a luta pelo jogo autêntico da vida é luta contra a alienação.

Quanto aos afetos, Heller distingue os do sim (simpatia, inclinação, amor) dos do não (antipatia, aversão, ódio). Para ela são tão subjetivos quanto podem parecer, pois têm algo de prescrição social. Normalmente não possuindo carga moral, os sentimentos como motivação têm a intensidade como variável principal e podem também atuar como motivação no desenvolvimento genérico para-si (ética e politicamente). As relações afetivas livremente eleitas são o mais alto valor cotidiano.

Quanto ao espaço Heller comenta seu caráter antropocêntrico, articulado à experiência interior espacial e à

representação subjetiva e objetiva do espaço. Assim, noções como esquerda e direita são autoreferenciais, enquanto acima e abaixo se relacionam à terra e ao céu (referência objetiva ao planeta). Próximo e distante são designações que se relativizam com a tecnologia moderna (viagens aéreas, telecomunicações, etc., tornam mais rápido e fácil vencer grandes distâncias do que chegar a uma aldeia isolada que se encontra relativamente mais próxima). O 'limite' diz respeito aos raios de ação do homem e só as objetivações genéricas para-si transcendem o limite do espaço-físico. Já a 'casa' é um referencial fixo no espaço, associado à idéia de retorno e segurança.

Com relação ao tempo cotidiano Heller enfatiza aspectos como a irreversibilidade, os limites, medidas e divisões, ritmo, momento e tempo vivido. A irreversibilidade dos acontecimentos é o fundamento objetivo do conceito filosófico de tempo e o pensamento reluta contra ela. Contudo, sua aceitação significa liberdade na relação do homem com seu destino (pilar básico da moral estoico-epicúrea). O maior limite da vida é sua finitude, a morte, em relação à qual é possível adotar três posturas: a insensibilidade, a resignação, e a maturidade não alienada - vida sensata e aceitação da morte como um fato orgânico da vida. Um outro limite existencial é a geração como variável discreta frente à contínua existência humana. As medidas e divisões do tempo tornaram-se mais abstratas (horas, minutos, etc.) e menos naturais (dias, estações do ano, etc.). O modo de produção moderno trouxe consigo profundas alterações na organização do tempo: falta de tempo (exploração/alienação) ou excesso (monotonia, tédio, etc.) são fenômenos modernos. O ritmo do tempo é variável segundo o momento histórico. A velocidade das modifi-

cações sócio-políticas objetivas tende a aumentar no capitalismo até hoje. O momento é também um conceito cotidiano: reprodução, plantio e colheita, etc., enfim êxito nas ações que dependem da identificação correta do momento oportuno. O tempo vivido além de antropomórfico e subjetivo, não pode ser medido ou expressado, sendo função da carga x ausência de experiências do sujeito (em experiências ruins parece lento, em boas parece rápido - sendo o tempo da memória o mais subjetivo). Quanto mais iniciativa, ação autônoma, reflexão, mais denso é o mundo interior. Fantasia, memória, imaginação são experiências subjetivas de condensação e/ou projeção associadas ao tempo interior (tempo vivido).

Quanto às colisões da vida cotidiana Heller destaca a disputa como colisão entre interesses particulares que pode em alguns casos caracterizar o cotidiano do particular. O conflito diz respeito a interesses ou afetos cuja motivação principal vem dada por valores genéricos especialmente morais (se distingue da intolerância em função da importância do conteúdo conflitivo), que geram o debate ou mesmo a ruptura. A disputa pode elevar-se a conflito ou este degenerar em disputa. Quando um conflito se estabiliza e não exige contato pessoal surge a inimizade como um fim em si mesma (uma espécie de competição). O idílio, ao contrário, é definido como a vida cotidiana sem conflitos, só exequível para alguém que se isole totalmente das lutas cotidianas e sociais: política, moral, arte, ciência, etc. (ausência de necessidades, simplicidade e falta de interesses), sendo sinônimo de pequenez e limitação, só aceitável transitoriamente como momento de repouso moral entre conflitos da realidade.

Quanto à satisfação cotidiana Heller aponta como fatores o agradável e o útil. O agradável só tem relevância na vida coti-

diana pois é um sentimento de si que acompanha uma condição física ou psíquica. Alguns tipos de agradabilidade que transcendem a particularidade e a genericidade em-si podem informar sobre o grau de desenvolvimento da genericidade para-si de uma sociedade. O útil adquire na sociedade de classes um duplo sentido: útil para si próprio; e útil para os outros (um par de categorias que tende à divergência sendo um fenômeno de alienação - teoria capitalista liberal de que o bem de todos se obtém buscando o próprio bem). Mesmo na sociedade capitalista o 'útil aos outros' continua existindo, e pode caracterizar-se como valor superior, um esforço de desenvolvimento da genericidade para-si, contudo o 'útil para mim' é um esforço ativo voltado à particularidade.

Quanto à personalidade, Heller destaca inicialmente a relação desta com a estrutura da vida cotidiana. Cada um nasce mergulhado em dada estrutura de objetivações em-si (objetos, usos, linguagem). A alienação pode ser típica de dadas épocas, mas o cotidiano está sempre presente e não pode ser eliminado da vida concreta. Apesar disso, é possível uma revolta subjetiva contra a alienação que é ao mesmo tempo uma premissa histórica para a superação objetiva da alienação (que tornaria o cotidiano não alienado). O homem tem necessidades voltadas à genericidade para-si que podem elevá-lo à individualidade (um homem que sabe quando parar a repetição, usar a inventiva, questionar os costumes, usar a ciência, etc.), modificando efetivamente sua relação com a estrutura heterogênea do cotidiano e sua alienação. Assim, a individualidade como para-si da personalidade, relaciona-se aos critérios do para-si (não obrigatoriamente da existência do para-si; existência só quando há uma intenção dirigida a ele - consciência da genericidade para-si; não estar baseado no 'si' mas no 'outro')

- como viver). O para-outros caracteriza uma forma geral da liberdade do gênero humano. Na perspectiva da personalidade o grau de liberdade individual, pode então ser medido pelo grau de desenvolvimento da própria individualidade. É a hierarquia homogeneizadora das objetivações genéricas em-si que caracteriza a hierarquia da personalidade individual. A personalidade é uma unificação entre qualidades inatas e hierarquia de vida mediada por concepções de mundo. A vida cotidiana se converte em ser para-outros através da individualidade. O para-outros cotidiano se caracteriza, segundo Heller, em dois tipos: a felicidade e a vida sensata. A felicidade tem um sentido limitado, não pode ser totalmente realizada, é um término, um limite referencial (centro da ética antiga). No mundo moderno é enfrentar sempre novos conflitos, transformações, perene superação do presente, conquista do novo 'in statu nascendi' (10). A vida sensata é o para-outros do cotidiano em um mundo aberto, caracterizado pelo possível desenvolvimento infinito e sempre novos conflitos. É a transformação do mundo e de si mesmo, do grande mundo e da personalidade. É o saber viver considerando os outros, a vida sensata democrática. É crer em uma sociedade onde não existe alienação, onde cada um tenha condições materiais e morais para ser sensato, onde a história está sempre grávida de conflitos seguidos de superações das condições alcançadas, o verdadeiro lar do gênero humano.

Outra obra de Heller a ser considerada é "O Cotidiano e a História" de 1970, lançado no Brasil em 1972, que reúne seis artigos da autora: Valor e História; Estrutura da Vida Cotidiana; Sobre os Preconceitos; Indivíduo e Comunidade; Contraposição Real

(10) É a situação de nascimento, na origem.

ou Aparente?; Sobre os Papéis Sociais; e O Lugar da ética no Marxismo.

Em 'Valor e História' Heller retoma a concepção marxista da história e as teses da imanência (teleologia) e da objetividade (causalidade). Contudo, 'homem' e 'circunstância' não podem ser separados, pois as circunstâncias são relações e situações sócio-humanas (forças produtivas, estrutura social, formas de pensamento, etc.). Assim, aparência e essência expressam uma realidade ontológico-social unitária na história humana. A história é a substância da sociedade, contendo o homem e a objetividade social a ser transmitida. A substância não se reduz ao indivíduo (que não pode conter a totalidade das relações sociais), pois explicita a essência humana sem se resumir a ela. É, portanto, continuidade de toda heterogeneidade da estrutura social e também essencialidade humana em desenvolvimento. O tempo histórico é a universalidade dos acontecimentos sociais, que podem variar em ritmo de esfera para esfera (estrutura política, cotidiano, moral, ciência, etc.), as quais são os túmulos e berços da história (estruturas que são abandonadas, revoluções, etc.). As esferas se mantêm historicamente, seus conteúdos entretanto se modificam.

Para Marx a essência humana compõe-se de trabalho (objetivação), socialidade, universalidade, consciência e liberdade, que são possibilidades imanentes à humanidade de realização gradual e contínua do gênero humano. Os valores que contribuem em tal realização são categorias ontológico-sociais que têm objetividade social, independente da avaliação dos indivíduos, mas não da atividade humana (como resultante de relações e situações sociais). A ética reúne os valores capazes de elevar o particular à

individualidade e a genericidade em-si à genericidade para-si. A substituição da categoria central da ética antiga, a felicidade, por liberdade (dissolução dos padrões rígidos de costumes, ascensão burguesa, etc.) foi um avanço axiológico da esfera da ética (embora o homem não tenha ainda se tornado individualidade e genericidade para-si). A história é assim:

"... história de colisão de valores de esferas heterogêneas. Mas a colisão entre esferas heterogêneas é apenas uma das contínuas colisões de valores que ocorrem na história. Também dentro de cada esfera deve-se considerar como típica a situação que contribui para a plena explicitação de um aspecto da essência humana, enquanto provoca a degenerescência de outros. Basta pensar no desenvolvimento da humanidade durante os últimos séculos. A integração, o nascimento de uma humanidade para-nós, isto é, autoconsciente, bem como a constituição de uma história universal, são indiscutivelmente um momento valioso enquanto a solidão do homem, a perda de sua base comunitária, sua submissão manipulada aos grandes mecanismos sociais são, também indiscutivelmente, desvalorizações objetivas ocorridas no curso do mesmo processo." (HELLER, 1985, p. 7).

Os valores explicitam a essência humana ou são condição de tal explicitação. Por isso, o desenvolvimento das forças produtivas é condição de tal explicitação, mas a alienação engendrada pelo capitalismo é na verdade uma desvalorização da história humana. O caráter evolutivo da história se evidencia no desenvolvimento das forças produtivas, contudo, possibilidade e realidade são discrepantes. Conjuntos de valores historicamente erguidos e demolidos permanecem como possibilidade, como 'invencibilidade da substância humana' (enquanto houver humanidade, história, haverá desenvolvimento axiológico das várias esferas, em especial a da ética).

Nesta perspectiva, para Heller:

"... é justo medir as estruturas sociais aplicando-lhes como critério suas próprias possibilidades ontológicas: o critério adequado para avaliar as formas existentes de socialismo, bem como suas relações axiológicas

internas, não é conjunto de valores sociais do capitalismo, mas sim o das possibilidades de valor contidas no socialismo." (HELLER, 1985, p. 11).

Os homens contudo não escolhem valores, escolhem idéias, finalidades e alternativas concretas, que de fato refletem valores. A heterogeneidade da realidade pode dificultar significativamente tais escolhas, como no nazifacismo moralmente aceito, e na posterior indignação da humanidade como invencibilidade da substância humana.

A história é contínua, embora discreta enquanto substância da sociedade. A autodestruição histórica da humanidade, através da energia nuclear, já é uma possibilidade (e ocupa portanto uma posição significativa nos valores de nossa época - o valor positivo, portanto, a palavra de ordem, é lutar contra tal alternativa).

A história não é um processo finalístico, um processo objetivamente teleológico (a história poderia ser outra). A aparência de finalidade se deve ao caráter substancial da história, construção de valores que aparentam a astúcia da razão. Mas, para Heller:

"Não podemos conhecer a meta da história, nem sua necessidade (se interpretada sem as alternativas), caso em que sua representação aparece como secretamente idêntica à representação teleológica. Mas podemos estabelecer a possibilidade de um subsequente desenvolvimento dos valores, apoiar tal possibilidade e, desse modo, emprestar um sentido à nossa história." (HELLER, 1985, p. 15).

Em 'Estrutura da Vida Cotidiana', Heller retoma alguns conceitos já vistos sobre a heterogeneidade da vida cotidiana e a necessidade de adaptação objetiva e subjetiva do homem à realidade do dia-a-dia. A unidade e irrepetibilidade como fatos ontológicos do homem caracterizam a complexificação crescente de assimilação e

manipulação da realidade social. O 'Eu' torna conscientes as necessidades humanas, que caracterizam a dinâmica básica da particularidade individual humana. A comunidade (tribo, estamento, classe, humanidade) é a integração cuja consciência é a 'consciência de nós'.

Para Heller:

"Todo homem sempre teve uma relação consciente com essa comunidade; nela se formou sua 'consciência de nós', além de configurar-se também sua própria 'consciência do Eu'." (HELLER, 1985, p. 21).

A individualidade é a particularidade somada ao humano genérico que funciona consciente e inconscientemente no homem. A consciência de ambos os níveis caracteriza a elevação à individualidade. Assim, segundo Heller:

"O desenvolvimento do indivíduo é antes de mais nada - mas de nenhum modo exclusivamente - função de sua liberdade fática ou de suas possibilidades de liberdade." (HELLER, 1985, p. 22).

Nesta perspectiva, ser indivíduo é controlar livre e conscientemente a distância entre a própria particularidade singular (espaço que sempre se mantém em algum nível) e a realidade sócio-comunitária na qual se está mergulhado e contribuir no desenvolvimento da genericidade. A possibilidade histórica aberta por novas comunidades livres e democráticas (nas quais a individualidade supera a particularidade) suscitou a ética como uma necessidade da comunidade social a ser adquirida e desenvolvida objetiva e subjetivamente. Contudo, as motivações humanas são sempre heterogêneas e não é possível distinguir com exatidão o quanto são éticas, afetivas, egoístas, particulares ou genéricas (ou seja moral e cotidiano estão indissolúvel e historicamente

misturados). Todas as esferas da realidade humana possuem algo de cotidiano e de não cotidiano, pois não existem casos puros.

A homogeneização é o meio de superação parcial da particularidade. O 'homem inteiro' de Lukács, segundo Heller, está voltado à genericidade autônoma e conscientemente, em todas as suas ações, onde sua capacidade humana é mobilizada em múltiplas direções (mas mantém algo de pessoalmente seu, momentos cotidianos particular-individuais).

A espontaneidade é a característica dominante na vida cotidiana (incluindo os usos que são espontaneamente repetitivos). Os cálculos probabilísticos, o economismo, são típicos do pensamento cotidiano. Assim, a fé e a confiança desempenham papel importante no cotidiano, mas distinguem-se por caracterizarem a particularidade e a individualidade respectivamente. Hipergeneralização (e por extensão analogia) e preconceito aparecem aqui relacionados. Imitação, entonação, são também integrantes da vida cotidiana. Nesta ótica, a vida cotidiana é a esfera da realidade que mais se presta à alienação, embora tal não ocorra necessariamente. Em todas as épocas existiram indivíduos representantes da cotidianidade não alienada, mesmo no capitalismo onde tais contradições se acirram. A superação da alienação, possibilita a 'condução da vida', onde o particular cotidiano se eleva a indivíduo voltado ao gênero.

Em 'Sobre os Preconceitos' Heller enfatiza o caráter cotidiano do preconceito como categoria de pensamento e comportamento (como estereótipos, analogias, hipergeneralizações). (A unidade imediata entre pensamento e ação origina o common sense (11), enquanto o correto, útil, etc., se associam ao verda-

(11) Senso comum.

deiro. Entretanto, a promoção da individualidade pode estar socialmente bloqueada por noções cotidianas falsas (alienadas). As classes sociais, como integrações, provocam sistemas de preconceitos sociais estereotipados, e estereótipos de comportamentos carregados de preconceitos. A verdadeira arte, ciência, política, etc., que promovem o desenvolvimento do homem e da humanidade estão isentos de preconceitos. Assim, a ideologia burguesa revolucionária não era preconceituosa enquanto transformação social (práxis), mas quando se estabelece o capitalismo como 'reino da razão' então tal ideologia converte-se em sistema de preconceitos. Os preconceitos são conscientemente mantidos nas classes dominantes, em especial na burguesa (possibilidades técnicas e esforços ideológico-hegemonizantes: universalizar a ideologia de uma classe). A coesão social burguesa depende inclusive de preconceitos (nacionais, raciais, étnicos, grupais, etc), e historicamente preconceitos e estereótipos estão submetidos a uma permanente transformação. Contudo, não são historicamente necessários e podem desaparecer enquanto sistemas rígidos de discriminação que têm valor negativo e diminuem as possibilidades do homem.

Para Heller:

"Só poderemos nos libertar dos preconceitos se assumirmos o risco do erro e se abandonarmos - juntamente com a 'infalibilidade' sem riscos - a não menos tranqüila carência de individualidade." (HELLER, 1985, p. 63).

Em 'Indivíduo (12) e Comunidade: uma Contraposição Real ou Aparente?' Heller enfatiza as relações entre o singular e comuni-

(12) Neste texto Heller utiliza o termo indivíduo com o sentido de homem singular (conforme as categorias de "Sociologia de la Vida Cotidiana", Heller, 1987) o singular alienado é o particular, enquanto o singular ético e filosoficamente emancipado é o indivíduo.

dade (ambos historicamente variados) em termos de seu conteúdo, distinguindo-as das relações indivíduo x sociedade; indivíduo x grupo; e indivíduo x massa, que são tanto mais comunitárias quanto maior a integração indivíduo e comunidade. Com a sociedade burguesa, as comunidades só são idealmente possíveis (utopias: More, Fourier ou Rousseau); ou restritas e isoladas: comunidades puras (retrocesso dos limites naturais) baseadas em livre eleição. A sociedade burguesa é também sociedade pura (sem relações naturais, apenas postos na divisão social do trabalho e papéis sociais), mas alienada em classes produz homens não necessariamente comunitários (embora durante o Renascimento tenha desenvolvido a individualidade em seu caráter revolucionário: a subjetividade - enquanto 'interioridade' - se enriquece a partir daí com a música, com a arte, com a filosofia, a ciência, etc.). O individualismo burguês, como base teórica de comunidades no Renascimento, inicialmente benéfico para o desenvolvimento do gênero, cristaliza-se em obstáculo: infelicidade e isolamento sustentam a 'teoria do egoísmo'. Os movimentos operários são os herdeiros naturais dessa sucessão de comunidades: uma nova sociedade comunitária onde o homem como individualidade pode realizar-se plenamente. [A comunidade portanto deve basear-se em valores da essência humana (conforme Marx e Markus): trabalho, socialidade, universalidade, autoconsciência e liberdade. Comunidades que não desenvolvam as individualidades estão fadadas ao fracasso (caso do nazifacismo)]. Para Heller:

"Quando falamos de perspectiva socialista, hipostasiamos uma sociedade cuja estrutura oferece a todos essa possibilidade de princípio, uma sociedade construída com comunidades organizadas por indivíduos e produtora de valores positivos. E, se alguém nos perguntar o que é preciso fazer hic et nunc, responderemos: é preciso organizar e assumir comunidades cujo

objetivo seja o encaminhamento ou a aceleração do processo social que possibilita o nascimento dessa sociedade." (HELLER, 1985, p. 85).

[Em 'Sobre os Papéis Sociais' Heller destaca o caráter funcional dos papéis sociais em sociedades modernas, embora entendendo que sua existência transcenda historicamente suas funções. O germe dos papéis encontra-se na 'imitação' (mimese humana através da qual se perpetuam os papéis). É a assimilação de usos e reações consuetudinárias que, entre outros elementos, estruturam o cotidiano, juntamente com valores morais que estão também eles associados a papéis.]

Com a sociedade burguesa passa a predominar a orientação para o futuro (em oposição à orientação para o passado: tradições) a partir do Renascimento, quanto ao sistema de convivência humana. Contudo, tal processo se converte em seu oposto: alienação (a orientação para o futuro transforma-se em moda: surgem papéis estereotipados). O público social tem expectativas quanto a certas pessoas em dados postos na divisão social do trabalho, mas os homens elevados à individualidade podem detectar o exercício de um papel ou a sinceridade de um líder em um discurso político. Para Heller:

"O conhecimento dos homens pode evidentemente se equivocar, mas apenas na medida em que qualquer conhecimento pode se equivocar, na medida em que todos eles levam em si a possibilidade do erro. E nada disso altera o fato de que, apesar da diferença entre a essência e a manifestação do homem, é possível inferir a 'interioridade a partir da exterioridade', e, ademais, é imprescindível fazê-lo." (HELLER, 1985, p. 92).

Se mudanças de atitude representam apenas mudanças de papéis, então não há individualidade, personalidade de homem inteiro, há apenas uma adaptabilidade cotidiana do particular às novas situações. Assim, a recusa do papel é luta contra a alie-

nação/submissão (fato que é falsa e erradamente interpretado pelos defensores da teoria dos papéis como 'defeitos de organização', 'perturbações funcionais', ou mesmo 'complexos psíquicos') e não exclui a imitação de ideais de comportamento livremente eleitos (como momentos necessários no desenvolvimento da personalidade individual). No capitalismo contudo, alguns ideais se mercantilizam a tal ponto que, se adotados, apenas empobrecem e atrofiam o homem.

[Heller define então quatro possíveis relações básicas do homem com um dado papel social: a) identificação] (forma mais evidente de revelação da alienação (atrofia da personalidade); b) [distanciamento aceitando as regras dominantes no jogo] (incógnito dissimulado: desempenha o papel mas não se identifica com ele); c) [distanciamento recusando intimamente as regras do jogo] (incógnito oposicionista: desempenha o papel a contragosto, sofre, não sendo nem um conformista nem um revolucionário); e d) [recusa do papel] (o distanciamento do papel se eleva à rebeldia revolucionária, e não se confunde com a excentricidade).

[Heller considera ainda motivações psicológicas ligadas aos papéis. Embora limitadamente, a assunção de papéis, pode, em alguns casos transitórios, auxiliar no desenvolvimento da personalidade] (não se caracterizando neste caso portanto em alienação, em função de certos conteúdos éticos e sociais de caráter universalista). Para Heller:

"Quando a cristalização das formas de comportamento em papéis é um processo já adiantado da consciência, ele não se contrapõe simplesmente à espontaneidade, mas as contraposições reais se verificam, por um lado, entre a consciência alienada e a não-alienada, e, por outro, entre a espontaneidade alienada e não-alienada. Em ambos os casos, o problema consiste em saber a profundidade com que essas formas conseguem penetrar na essência da personalidade, a proporção com que essa terceira dimensão (a profundidade) determina as ações ... A verdadeira espontaneidade é

sempre exteriorização da personalidade, e, como tal, um ato de liberdade; a verdadeira consciência é um comportamento que busca as conexões objetivas da realidade, sendo também um ato de liberdade." (HELLER, 1985, p. 104).

[Os papéis nunca absorvem o comportamento humano em sua totalidade. Em situações novas, inéditas e inesperadas, os papéis não se adaptam e surge um vazio de comportamento onde pode aflorar a verdadeira personalidade. Por outro lado, todo papel exercido deixa sua marca no sujeito e informa algo sobre ele:]

"... também a vacuidade, a corrosão moral, são um conteúdo humano, embora se trate de um conteúdo negativo. Toda negação é, ao mesmo tempo, afirmação; esse princípio também se aplica plenamente ao caráter." (HELLER, 1985, p. 108).

Em 'O Lugar da ética no Marxismo' Heller enfatiza a ética que os movimentos sociais adotam frente a tradição moral, em particular os movimentos socialistas embasados no marxismo. Código moral e ética podem ser inversamente proporcionais. Um é rígido, sem riscos: não há escolha individual (apenas comportamento particular); a outra é dinâmica, inclui situações imprevistas cuja solução depende de opção/ação individual (pois é construída e reconstruída sempre pela individualidade).

A ética é, portanto, flexível (não apresenta conselhos concretos). Em um movimento social o conteúdo das suas necessidades morais depende de fatores variados: a) a ética só se forma em movimentos que não se julgam absolutos (são apenas mais um fator histórico). b) a ética assume o primeiro plano do movimento em épocas revolucionárias (crise positiva) ou quando surgem contradições internas (crise negativa); c) a ética é possível e necessária quando muitos indivíduos ativos precisam fazer escolhas (juízo individual); e d) a ética exige do movimento uma consciên-

cia de si auto-crítica (percepção das próprias contradições morais).

Para Heller a história do socialismo ainda não permitiu a formação de uma ética em seu sentido pleno. A evolução do marxismo pode ser caracterizada nas seguintes etapas:

"a) o desenvolvimento do marxismo no próprio Marx, na época da Revolução de 1848 e da Primeira Internacional; b) a Segunda Internacional, isto é, o marxismo dos clássicos da social-democracia; c) o renascimento do movimento revolucionário marxista, do começo do nosso século até a consolidação definitiva da sociedade soviética (Lenin e o leninismo, Luxemburg, Jaurès, Gramsci, o Lukács de História e Consciência de Classe, e, sob certos aspectos, Pannekoek e Otto Bauer); d) o período do culto à personalidade, do marxismo positivista e manipulatório; e) a inversão da tendência. No curso dos anos sessenta, particularmente, as tentativas de suscitar um segundo renascimento do marxismo." (HELLER, 1985, p. 114).

Segundo Heller em três ocasiões postulou-se a ética marxista: no próprio Marx, no primeiro renascimento (Gramsci, Lukács), e no segundo renascimento. No movimento operário do final do século XIX (2ª Internacional) a ética era ética de classes, fechada em interesses e necessidades que tornavam biológicas as motivações morais (mais darwinista do que marxista); e no período do culto à personalidade prevalece a moral de Kautsky e Plekhanov baseada na fusão de positivismo, voluntarismo e um código moral rígido e limitado.

Os novos problemas teóricos do marxismo parecem apontar para a idéia de 'revolução permanente' (construção e reconstrução perene de uma ética que está na 'ordem do dia'). Não é aceitável resolver o problema da fome e da miséria (que em alguns casos foram e ainda são ordem do dia), deixando a ética em segundo plano e conseqüentemente limitando o indivíduo (que não pode nunca aflorar em um código moral rígido frente ao qual não faz escolhas). Segundo Heller:

"Marx disse que, transformando o mundo, os homens se transformam a si mesmos. Não modificaremos substancialmente seu pensamento se alterarmos a sua frase e afirmarmos agora que não podemos transformar o mundo se ao mesmo tempo, não nos transformarmos nós mesmos." (HELLER, 1985, p. 117).

Essa é a idéia da ética em Marx, para Heller:

"A moral é sempre imanente, porém a humanidade - enquanto humanidade livre - só pode se elevar à autoconsciência à base da imanência moral, o que significa - convém repetir - a tomada de consciência do caráter terreno da vida e da contínua autocriação humana." (HELLER, 1985, p. 118).

A autonomia relativa da atividade humana também caracteriza a ética de Marx. A moral, esfera onde se constitui a ética, é relacional entre indivíduo e gênero (autoconsciência, consciência do gênero, e consciência da relação de pertinência entre ambos). Se a moral é uma esfera autônoma, então é moral alienada (se se contrapõe ao indivíduo como justiça e Estado nas sociedades atuais). Para que a ética marxista se faça é preciso ação e transformação humanas (do homem e do mundo), é relação entre ética marxista e práxis.

Entre os muitos artigos de Heller destaca-se 'A Teoria, a Práxis e as Carências Humanas', publicado originalmente na revista italiana Aut-Aut em 1973, e posteriormente incorporado à edição de 'Teoria das Necessidades em Marx', publicado na Itália em 1974.

Neste artigo Heller analisa as relações entre teoria e práxis, considerando-as como um problema particular da sociedade burguesa. A divisão do trabalho na sociedade burguesa gera um estrato específico, a 'intelligentzia' (13), que produz teorias e que se distingue dos estratos que utilizam-se de tais teorias,

(13) Elite intelectual responsável pelas concepções teóricas que legitimam um dado estado de coisas.

uma vez que a circulação social de teorias é socialmente absorvida como mercadoria (a via principal de acesso ao mercado é a publicação'), e consumida segundo carências dos consumidores.

Importa perceber, como em Marx, que a teoria que penetra nas massas torna-se força material (campo relacional teoria-práxis polarizado por massas manipuladas por ideologias dominantes em oposição a uma teoria revolucionária não baseada em massas mas em homens: alienação x desalienação).

A práxis exige uma definição que não se limite as pseudo-práxis e pseudoteorias baseadas em uma falsa consciência e que exprimem uma apologia da sociedade burguesa (manter a vida e a sociedade existente - práxis conservadora). [A práxis se define na relação entre objetivos e ação das massas; na orientação em relação a massa; e no tipo de ação de massa. Há ainda a questão dos meios, em especial o uso da violência, que só pode ser avaliado em uma situação concreta (e não 'em geral').

Heller distingue quatro tipos de práxis classificadas em função de objetivos e do caráter do movimento: a) reforma parcial, em setores, instituições ou relações sociais em separado (são teorias e práxis diversificadas voltadas a esferas específicas), podem tornar-se veículos de manipulação, canalizando carências alienadas, dando falsa impressão de transformação; b) a reforma geral, através de reformas parciais.) Postura crítica quanto ao sistema social, caracterizada historicamente pelos teóricos da social-democracia até 1914; c) [movimentos políticos revolucionários, que objetivam a transformação radical da sociedade através da conquista do poder político, com apoio das massas, seguido por um 'refluxo'] (isolamento da nova elite política no poder - como na Revolução Francesa ou soviética - e retorno pós-revolucionário

do cidadão à condição de burguês - voltado à vida privada, afastado dos negócios de Estado); e d) revolução social total, onde a participação da massa é sempre progressiva e traduz uma revolução no modo de viver (como o cristianismo de Cristo, ou a aurora do Renascimento, embora ainda de forma inconsciente). Marx pretendia com o comunismo um tal tipo de sociedade, onde a emancipação política é momento singular (tomada do poder) seguida da emancipação humana como processo.

A demanda de uma mercadoria teórica (que pode ou não impulsionar transformações: práxis) é manifestação da existência de carências. As carências são pessoais (homens que aspiram, que buscam) e sociais (na medida em que os objetos que podem atender as carências são objetivações sociais). As carências existenciais (nutrição, sexualidade, cooperação, convívio, etc.) são ontologicamente primárias; as carências propriamente humanas se traduzem em desejos, aspirações, intencionalidade (atividades culturais, jogos, meditação, amizade, amor, moral, objetivações para-si, etc.)

As carências humanas não alienadas têm um caráter qualitativo e podem misturar-se às carências existenciais (como no amor). As carências alienadas têm um caráter quantitativo (acumulação crescente sem saturação). Só o progressivo predomínio de carências qualitativas não alienadas, conforme a concepção de Marx, pode superar as carências quantitativas alienadas. O capitalismo como sociedade dinâmica amplia (aumenta a produção para atender carências quantitativas) e aprofunda a alienação (novos tipos de bens e serviços que engendram mais carências), gerando hierarquias de carências pessoais divergentes; cada um

consome o que quer - a comunidade se transforma em mercado, e se objetiva na circulação de mercadorias.

O teórico contemporâneo só verifica a força de sua teoria 'post festum', após a reação do mercado. Assim, é possível relacionar os quatro tipos de transformações sociais (a, b, c, d) às carências e teorias que as expressam.

A reforma parcial se baseia em carências cristalizadas, busca corrigir disfunções ligadas às carências quantitativas, é a práxis conservadora.

As teorias da reforma geral dizem respeito a carências articuladas mas não expressas. Baseiam sua atividade em propagandas que difundem a consciência de carências latentes ainda não clarificadas (descontentamento, insatisfação, etc.), explicitação da contradição entre carência e existência. Os movimentos e teorias da revolução política não transcendem às carências criadas pelo capitalismo (se apóiam nelas com intuito de mobilizar as massas). A elite dos citoyen⁽¹⁴⁾ mantém o poder e gera os bourgeois⁽¹⁵⁾ isolados em suas vidas privadas, mantendo assim a alienação (as revoluções meramente políticas não criam modificações irreversíveis na vida cotidiana e no sistema de carências das massas).

A revolução social total não é um ato, mas um processo, que se inicia pela superação da relação estrutural entre teoria e práxis e conseqüente superação da estrutura burguesa de carências no seu conjunto. Da ótica do marxismo, a revolução política é pressuposto da revolução total e se viabiliza através de 'carências radicais' ainda historicamente inexistentes. Para Hel-

(14) Cidadão.

(15) Burguês.

ler, já existem as condições para o desenvolvimento de tais carências, expressáveis através de revoluções no modo de viver (já incipientemente presentes em algumas comunidades auto-eleitas). Tal revolução total engloba as transformações menores (reformas e revoluções) e pode eliminar os dualismos educador x educando, elite x massas, cidadão x burguês, teoria x práxis.

Em 'Teoria das Necessidades em Marx' Heller amplia os temas discutidos no artigo que acabamos de sintetizar. Nesta ótica, a relação estrutural entre teoria e práxis se torna complexa e contraditória a partir das modernas sociedades burguesas - onde a produção teórica se encontra comprometida com o modelo desenvolvimentista de mercado. As teorias são consumidas como mercadorias e os filósofos trabalham como mercadores que tentam influir na realidade sócio-política. Para Heller esse modelo faz do cientista social um filósofo do preferível.)

Analisando o conceito de práxis, a partir das motivações dos sujeitos desta práxis (alienadas ou não alienadas), Heller retoma a discussão das diferentes possibilidades de transformação social (da reforma parcial à revolução total) enfocando aspectos estruturais e dinâmicos de cada uma delas. Para Marx a superação do capitalismo incluía uma completa superação da atual relação estrutural entre teoria e práxis na sociedade burguesa. É através da explicitação das contradições das relações de produção burguesas que se evidenciam as maiores incongruências entre teoria e práxis: a realidade multifacetada, mercantilizada, impede a identificação de universais éticos capazes de guiar teoricamente a práxis social e política.)

Heller trata de enumerar os diferentes tipos de necessidades humanas e as motivações de tais necessidades (retomando a

distinção entre necessidades quantitativas alienadas e necessidades qualitativas não alienadas). Na realidade fragmentada e mercantilizada da modernidade os teóricos trabalham frente a manipulação (desde a educação até os mass média) e as teorias são absorvidas apenas parcialmente pelo povo. Somente aqueles aspectos teóricos que dizem respeito à necessidades mais emergentes, frutos do próprio sistema, são incorporados pelos 'consumidores teóricos' e possuem chances de serem transformados em práxis.

A cisão estrutural entre burguês e cidadão, traço típico da modernidade, restringe a atividade cotidiana à vida privada do burguês, alienando-o enquanto cidadão via representatividade formal (enquanto um grupo restrito passa a compor a própria elite política). Nesta perspectiva, mesmo as revoluções políticas conservam um padrão alienado entre a teoria e práxis, impedindo uma verdadeira igualdade entre os homens e a identificação de autênticas necessidades radicais não alienadas.

[Para Heller a teoria deve originar-se organicamente da práxis cotidiana, corrigindo-a e controlando-a. Contudo, é preciso superar a realidade burguesa que separa e fragmenta as várias esferas cotidianas, que polariza elite x massa, burguês x cidadão, teoria x práxis. Esta superação não elimina todos os problemas que estão associados à relação entre teoria e práxis, pois tal relação é cotidiana, reconstrói-se a cada momento, não tendo soluções pré-concebidas, dependendo mais significativamente da discussão democrática e da elevação filosófica.]

Em 'A Filosofia Radical' Heller discute como pode o homem apropriar-se da filosofia, quais as várias formas de fazê-lo, procurando indicar como, historicamente, o saber filosófico vai se transformando com a sociedade, e como o homem, também em

transformação, identifica o caráter prescritivo das várias filosofias (fusão dever-ser). Heller trata de mostrar, nesta ótica, como a filosofia é uma utopia racional, não com relação a um fim, mas com relação a um valor, ética e historicamente situado, que delinea o objetivo a ser atingido; e como da aurora burguesa ao capitalismo tardio as necessidades humanas tornam-se parciais e tendenciosas, não estando centradas na busca de uma recepção filosófica total e adequada à realidade, que poderia encaminhar o homem à superação da alienação.

A busca da verdade tem levado o homem à filosofia, mas os modos e relações de produção das diferentes sociedades têm criado contradições entre as necessidades humanas (que vão desde a alienação, moral, juízos de valor, até a construção de valores éticos que poderiam elevar o homem).

A comunicação entre os homens se dá de forma desigual em vários sentidos: da forma diferenciada como cada um interpreta um conjunto de valores às diferentes posições de hierarquia social e de poder entre interlocutores, impedindo uma comunicação efetiva entre 'homens racionais, receptores de filosofia e filósofos'.

Para Heller:

"É óbvio que a filosofia não é um demiurgo; sozinha ela não pode mudar o mundo. Mas pode passar a fazer parte da práxis de transformação do mundo, na medida em que dê ao mundo uma norma capaz de dar ao mundo a própria norma. Todos os homens que queiram superar o mundo fundado em relações de subordinação e de domínio têm hoje a necessidade da filosofia. Com efeito carecem de normas e idéias, a partir de cuja perspectiva possam mudar o mundo. Também a discussão filosófica de valor é um ideal desse tipo. Em termos explícitos: é o ideal da discussão democrática e da formação de opinião. Ao mundo deve ser dada uma norma a fim de poder criar um mundo para a própria norma." (HELLER, 1983, pp. 137, 138).

Heller procura diferenciar as formas de radicalismo de direita e de esquerda, afirmando que somente o radicalismo de es-

querda pode ser verdadeiramente democrático, sendo o de direita sempre elitista. Na esquerda, contudo, isto também ocorre na medida em que não se tem obtido uma verdadeira igualdade entre interlocutores, que poderia ser viabilizada por uma correta interpretação da proposta marxiana, uma adequada recepção filosófica de Marx, uma 'filosofia radical'. Nesta perspectiva, o homem tem de ser percebido no cotidiano na busca do ideal do bem. Para Heller:

"O ideal do bem contém dois momentos: o reconhecimento e a satisfação de todos os carecimentos. 'Todo carecimento deve ser reconhecido' é uma idéia constitutiva; 'todo carecimento deve ser satisfeito' é uma idéia reguladora." (HELLER, 1983, p. 172).

Cada homem sabe de seus carecimentos. A discussão filosófica pode explicitar o tipo e a origem dos carecimentos gerando uma transformação recíproca dos carecimentos e do mundo, através de uma práxis cujo principal carecimento é a relação com a teoria baseada na discussão filosófica. Nesta perspectiva, Heller resgata o conceito lukácsiano de 'personalidade', afirmando que:

"Se o debate centrar sobre a 'autenticidade' ou não de um carecimento, e se o reconhecimento for posto na dependência de uma argumentação racional, a discussão não será democrática. Como seria possível arrogar-se o direito de por em questão a 'autenticidade' dos carecimentos alheios?" (HELLER, 1983, p. 172).

Heller quer que os homens equacionem suas preferências pessoais através da discussão filosófica democrática e igualitária, que resgate a filosofia de Marx de transformação da realidade, das relações e do modo de produção, através da igualdade e da satisfação das necessidades - mas que ao mesmo tempo permita a cada homem com seus próprios carecimentos, por estranhos que se-

jam, participar da discussão que irá pautar a realidade, e que os argumentos não sejam apenas racionais, mas sejam fundamentalmente humanos. Para Heller:

"Por esse motivo, podemos imaginar a utopia radical somente sob o aspecto de uma sociedade de indivíduos livremente reunidos em comunidade. (...) a estrutura das faculdades e dos carecimentos humanos é diferenciada. Na utopia radical portanto, pensamos em comunidades com formas de vida diferenciadas. Em outras palavras: afirmamos a pluralidade das formas de vida." (HELLER, 1983, p. 179).

A revolução total proposta por Heller em 'A Filosofia Radical', não é, como pode parecer aos menos atentos, uma solução pronta, pré-concebida, saída da cabeça do filósofo; pelo contrário, é uma filosofia da práxis cotidiana, que deve ser elevada por cada homem ao nível da discussão filosófica através da comunicação entre os participantes da comunidade e de seus problemas: uma comunicação democrática.

Em 'O Homem do Renascimento' Heller discute a importância do Renascimento como período histórico da humanidade no qual o homem avança significativamente no desenvolvimento de categorias fundamentais de sua existência, como o próprio significado de indivíduo, de homem, e em todas as transformações do saber e da moral daí decorrentes, além de valores universais como igualdade e liberdade.

Nesta perspectiva, o Renascimento apresenta importantes alterações qualitativas e quantitativas em termos do desenvolvimento humano. O conceito de homem da antiguidade foi principalmente estático (homem com potencialidades pessoais e sociais limitadas - nas atividades de seu tempo: a polis). Com a ideologia cristã medieval tais limitações se dissolvem através da transcendência divina, o homem projeta desejos e objetivos a atingir;

perfeição ou perversão passam a ser resultados da ação do homem em relação ao mundo, embora mediada por Deus (pecado original, juízo final, etc.). É exatamente a retomada de valores éticos, políticos, sociais e individuais da antiguidade, mediados pelos próprios avanços teóricos-ideológicos do pensamento cristão, e mergulhados em um contexto de transformação social e cotidiana (feudalismo - capitalismo), que caracterizam em profundidade o Renascimento.

No Renascimento surge o conceito dinâmico de homem; indivíduo e sociedade passam a ter sua própria história. O passado, o presente e o futuro passam a ser criações humanas.

Esta 'humanidade' não supera no Renascimento contudo a idéia do homem eterno, genérico e homogêneo: história e situação são externas a ele - o homem cria o mundo, mas não recria a humanidade (o movimento cíclico não se transforma em espiral). Para Heller:

"De Hobbes a Rousseau, o passado da humanidade transforma-se - num plano superior - em história. Depois da Revolução Francesa, o próprio presente - em figuras tão importantes como Hegel e Balzac - se transforma também em história. Finalmente, com Marx e a negação da sociedade burguesa, é o próprio futuro que surge como história." (HELLER, 1982a, p. 9).

O Renascimento foi um processo social total, econômico, cultural, cotidiano, ético e político. A primeira onda de transição feudalismo-capitalismo, que continha em si, assim como a antiguidade, o autêntico valor do desenvolvimento humano (em direção à individualidade e à genericidade para-si), assim como o período da Revolução Francesa que acaba degenerando na sociedade de classes dominada pela burguesia. As novas condições cotidianas geradas na aurora do capitalismo, constituíram uma nova ideologia

que reuniu o saber antigo e o saber cristão. Liberdade e igualdade são conceitos trazidos do século 5 a.C., marcados pelo cristianismo e adaptados em função das novas condições e relações de produção (econômicas e sociais): o homem é homem dinâmico, senhor de seus valores e de sua vida - aqui os valores abstratos de igualdade e liberdade fundamentam o 'individualismo do Renascimento'. Paralelamente, do ponto de vista da produção, há uma expansão de possibilidades e escolhas, uma 'versatilidade social' (transformação no cotidiano). Assim, Renascimento e Iluminismo são a primeira e a última batalha respectivamente na transição feudalismo-capitalismo. A ideologia renascentista nasce com o modo de produção burguês, embora não chegue a tornar-se ideologia consciente de toda burguesia, enquanto o Iluminismo já foi uma ideologia universal da burguesia. A primeira esteve organicamente ligada ao absolutismo do Baixo Renascimento, enquanto o segundo manteve sempre uma relação ambígua com o absolutismo tardio (que acabou por derrubar). Além disso, nesse interim houve grandes avanços científicos imprimindo novos rumos a ideologia nascente: a razão contraditória (talvez dialética) do Renascimento, se transforma em fonte de luz e esclarecimento, passando à categoria central do pensamento do homem.

Do ponto de vista ético e político, no Renascimento a fidelidade ao Estado e à religião foi gradualmente substituída pela fidelidade à nação, origem do conceito de cidadão, em sua acepção burguesa erigida ao longo dos séculos seguintes.

Assim, para Heller interessa perceber as diferenças entre os modos nos quais o ideal e o conceito de homem coincidiram historicamente em três momentos: a Antiguidade, o Renascimento, e o Iluminismo. Os aspectos relativos ao homem cotidiano em cada um

desses períodos podem ser analisados em sua oposição ao Estado: na polis, na cidade nação e no Estado moderno (avaliando o processo de cisão entre indivíduo e cidadão: oposição Estado x sociedade). Para Heller:

"A consciência de que o homem é um ser histórico constitui um produto do desenvolvimento burguês; a condição da realização do homem é a negação da existência burguesa." (HELLER, 1982a, p. 9).

Ou ainda:

"A filosofia da sociedade burguesa emergente não rejeitou a noção de autocriação, nem a de multilateralidade (técnica, nem a das capacidades infinitas). Mas explorou numa nova direção; procurou o motivo que levava o homem a criar. E encontrou esse motivo - que já não era sublime nem moral - na motivação real do indivíduo burguês: o egoísmo." (HELLER, 1982a, p. 361).

Em 'Para Mudar a Vida: Felicidade, Liberdade e Democracia' (uma entrevista que Heller concedeu ao jornalista italiano Ferdinando Adornato, publicada no Brasil em 1982b pela Ed. Brasiliense), Heller retoma alguns de seus temas centrais de forma mais ampla e descontraída. O livro está dividido em quatro partes: A Crise do Marxismo e o Debate Contemporâneo; Lenin a URSS e o Socialismo; Carecimentos e Valores; e 1968, A violência, o Feminismo.

Na primeira parte, 'A Crise do Marxismo e o Debate contemporâneo', Heller enfatiza as próprias contradições de Marx (economia como mola estrutural propulsora da revolução histórico-social x proletariado como sujeito revolucionário ativo) como geradoras de categorias teóricas opostas construídas no debate que sucedeu às próprias afirmações de Marx (como o desenvolvimento econômico inevitável de Bernstein em oposição à classe operária

revolucionária de Sorel, ou a síntese entre desenvolvimento e revolução de Rosa Luxemburg). Assim, Heller considera que o conceito de crise do marxismo deve ser entendido historicamente (assim como os sucessivos renascimentos do marxismo). As condições concretas das sociedades do século XX exigem novas concepções. O socialismo não necessariamente significa acabar com o Estado (embora também não signifique fortalecê-lo) ou com a produção de mercadorias e com o mercado (e nem mesmo com a propriedade privada), em uma perspectiva autenticamente democrática (uma sociedade isenta de alienação). Segundo Heller:

"Marx, para nós, é uma tradição de vida, não uma escritura sagrada: é preciso levar em conta o período histórico em que ele escreveu; e devemos utilizar tudo que, em seus escritos, corresponde às exigências de nossos modernos problemas políticos e sociais." (HELLER, 1982B, p. 151).

A necessidade da discussão racional entre cidadãos, em instituições socialistas democráticas decorre de uma 'pobreza relativa' (em oposição a um conceito, utópico e romântico, de 'abundância') que não pressupõe limites em termos da possibilidade de desenvolvimento humano. Os carecimentos radicais modernos surgem não apenas em uma classe-sujeito, mas também em outros movimentos (femininos, estudantis, etc.) típicos de nossos tempos (em oposição às classes operárias de alguns países capitalistas que dificilmente tratarão de revolucionar a sociedade: com esses elementos históricos Marx não pode contar) que sugerem uma gama sempre maior de opções. Entretanto, realizar o socialismo democrático (finalidade provisória da transição revolucionária) é algo extremamente difícil e não pode ser imaginado de modo romântico. É preciso esboçar alternativas econômicas e sociais que mobilizem na práticas as motivações humanas como portadoras concre-

tas de tais alternativas. A riqueza do pensamento de Marx dá margem às mais variadas interpretações (são diversos marxismos), interessa, contudo, retomar o fio da meada em termos do desenvolvimento do homem e da sociedade.

Com a sociedade burguesa razão e sensibilidade se separaram: o capitalista é um egoísta racional (só desenvolve sua sensibilidade na família, como observa Habermas). A razão transpõe os limites da técnica para formatar o comportamento humano. Só nas comunidades livres (no sentido socialista democrático) poderá se realizar em nível mais elevado a unidade da cultural racional e da sensível.

Heller ainda discute alguns aspectos sobre as concepções de Freud, Deleuze e Guattari, em especial quanto às suas ontologias em relação ao marxismo. Retoma algumas considerações de 'Instinto, Agressividade e Caráter', onde o homem não é guiado pelo instinto. Embora a natureza seja a condição e o limite da existência humana (código genético, individualidade biológica, etc.) tal constatação não traduz as motivações da psiquê humana como sendo biológicas. O homem nasce com determinados 'drives' (16) (impulsos), e é a orientação social que disciplina os drives através de preceitos morais (condição mínima necessária para o homem sobreviver e viver). A estrutura dos sentimentos (afetos: tristeza, alegria, medo, raiva, etc.) se processa de modo semelhante. Esses afetos são socialmente sugeridos em situações típicas, que também nesse caso cumprem uma função de preservação do homem. Para Heller:

(16) conceito de drives em Heller está traduzido na idéia de impulsos de natureza biológica e caráter instintivo que são progressivamente 'domesticados' pelo processo de socialização.

" Toda sociedade possui um sistema normativo, que não pode ser confundido com uma função repressiva ou opressiva, mas que contribui para formar o indivíduo, ensinando-o a pensar e também a experimentar sentimentos elevados." (HELLER, 1982B, p. 31).

Heller é contrária às teorias de desestruturação do sujeito:

"Não existe sociedade sem possibilidade de movimento para o sujeito. A tentativa de nos transformarmos a nós mesmos em sujeitos homogêneos é o único método para podermos realizar realmente uma personalidade homogênea. A 'fratura' da subjetividade leva ao aniquilamento do eu, à sua objetivação, à perda da subjetividade." (HELLER, 1982B, p. 49).

Na segunda parte da entrevista 'Lenin, a URSS e o Socialismo' Heller discute os acontecimentos históricos que envolveram a trajetória de Lenin em relação às posições teóricas que assumiu. A crise da II Internacional, a Revolução de Outubro, os caminhos e descaminhos pós-revolucionários, polarizações teóricas e realidades históricas da trajetória soviética, chinesa e da Europa oriental, são alguns dos temas abordados por Heller neste capítulo. Do que resulta a defesa de um socialismo com pequena propriedade, com produção de mercadorias e mercado, enfim uma sociedade civil democrática e atuante (onde estão reunidos valores éticos de contratualidade, igualdade, justiça, liberdade: significativamente diverso do(s) socialismo(s) da Europa Oriental, em especial quanto à hegemonia soviética). Mesmo as possíveis transformações nos atuais países socialistas tendem a ser racionalizações econômicas e não aprimoramentos filosóficos no sentido de reaproximação (teórico-prática) do socialismo de Marx: assim, existem dissidências variadas em relação aos diversos regimes políticos. Para Heller o germe do socialismo está na pluralidade

social européia (no seio do capitalismo desenvolvido, como Marx previra).

Em 'Carecimentos e Valores' Heller retoma os conceitos já definidos de carecimentos (quantitativos, qualitativos, alienados, não alienados, etc) e valores (morais, políticos, artísticos, filosóficos: ético-universalistas ou alienantes particularistas). A revolução nas formas de vida e a transformação no cotidiano com base em carecimentos humanos radicais (aqui tomados como novos projetos) como fatores de superação do capitalismo, onde a educação para a discussão racional (uma elevação político-filosófica) e para a tolerância das diferenças individuais, da pluralidade das formas de vida (liberdade e democracia) é elemento essencial em um 'programa revolucionário'. Para Heller:

"O sistema fixo da ética normativa, que sempre restringiu o espaço de movimento dos indivíduos, é efetivamente uma forma de alienação da ética."
(HELLER, 1982B, p. 149).

Assim, o binômio liberdade e ética traduz uma autonomia relativa. Autonomia com responsabilidade pelos próprios atos; relativa na medida em que é limitada pela situação social e sistemas normativos.

Para Adornato uma das mais significativas contribuições de Heller ao marxismo foi centralizar a reflexão na temática do indivíduo (ADORNATO In HELLER, 1982B, p. 157). Para Heller o avanço da individualidade esteve representado na história na po-
lie, no Renascimento e no início da cidadania burguesa (que não tarda a se converter em egoísmo burguês) e o marxismo oferece o conceito de contínuo desenvolvimento individual e genérico.

Finalmente em '1968, a Violência, o Feminismo', Heller discute o significado sócio-político dos movimentos de 68 primários (americano e francês) e secundários (em outros países como efeito dos primários), análogos a outros períodos controversos e revolucionários da humanidade, que reuniram juventude, modos de vida e política nacional. Movimentos que começaram caoticamente na práxis (no sentido de atuação) para que só mais tarde os filósofos os explicassem teoricamente. De algum modo tais movimentos se dirigiam à igualdade e liberdade enquanto universais éticos, tendo portanto, a sua importância, no sentido da genericidade para-si.

Quanto à violência Heller enfatiza seu atual caráter de legitimidade por detrás de falsas coberturas ideológicas (terrorismo, seqüestros, torturas, etc.). Métodos violentos só são aceitáveis enquanto única alternativa viável para mantermos nossa própria autonomia pessoal e social (individualidade e genericidade), ou seja, para que nosso interlocutor/opositor reconheça nossas posições e carecimentos livremente eleitos.

Heller menciona a questão dos movimentos femininos como sendo uma luta contra a forma do mundo em tradições históricas e culturas acumuladas (embora em certo sentido tendo se tornado a antítese da dominação masculina, mantendo assim seu caráter segregacionista). Para ela o modelo mais admirável foi Rosa Luxemburg, em sua rejeição a falsidade, e sua integridade de orientação para a transformação revolucionária.

Em 'Crítica da Ilustração' Heller discute problemas ligados às questões racionais e morais, procurando mostrar como muitos valores modernos defendidos na filosofia e na política, em especial a partir do Iluminismo, não passam de concepções morais

que são frutos imediatos das relações de produção, retomando a busca por uma filosofia da práxis, um dever-ser do homem e do filósofo. A questão da justiça é contraposta à idéia de liberdade. A sociedade livre é aquela que tem um acordo sobre o princípio da justiça, o procedimento da justiça e as normas e regras da justiça. Estas normas não estão garantidas, devem ser questionadas e testadas, levando a uma discussão democrática que pode a qualquer tempo alterar as regras (justiça democrática). Aqui Heller volta a enfatizar a questão do respeito à pluralidade, resgatando a justiça de Marx interpretada do ponto de vista filosófico e antropológico, uma justiça política que é a um só tempo formal (que é igualmente aplicada a todos) e ética (reunindo a soma das virtudes aplicada ao reconhecimento das necessidades alheias), uma justiça que é rigorosa, mas reconhece as diferenças individuais e subjetivas. Em toda obra Heller mostra sua preocupação crítica com as distorções do marxismo moderno e com a falta de condições reais para o pleno exercício da democracia, que têm mantido o homem afastado do ideal filosófico do bem.

Para Heller o positivismo pós-iluminista trouxe consigo um racionalismo científico que reduz o homem a seus aspectos racionais e desconsidera sua plenitude humana e cotidiana. Não podemos simplesmente decidir com base em argumentos racionais em favor de uns em detrimento de outros sem considerar uma dimensão subjetiva, que está além da ciência e da racionalidade. É preciso ouvir todas as vozes, identificar racionalmente as origens e motivações de todos os carecimentos, buscar um equilíbrio entre os participantes da discussão democrática indo e voltando da teorização à práxis. O teórico social muitas vezes não percebe que o povo se apropria das teorias, não por ter visto suas verdades

plenas (que seria uma recepção total), mas por perceber uma função pragmática de alguns de seus elementos. Tal formulação também é válida para elites políticas e fundamenta uma crítica de Heller aos regimes políticos modernos.

Segundo Heller, Marx não poderia imaginar que o saber da ilustração, o saber racional científico, viria a transformar-se em ideologia dominante. Marx via no racionalismo científico a solução para a satisfação das necessidades criadas pelo capitalismo: o socialismo científico. A forma para resolver os problemas de liberdade e justiça em Marx não dão conta da modernidade, não apenas pela complexificação crescente da sociedade, mas porque se a utopia da revolução antropológica total de Marx fosse possível, não teríamos nem o que discutir e não passaríamos de átomos auto-contidos girando uns ao redor dos outros, e isso não é humano. Heller quer o fim da dominação, mas aceita a cotidianidade dos problemas políticos, econômicos, e pessoais, que envolvem carecimentos insolúveis. Para Heller:

"A 'liberdade da humanidade' não pode significar verossimilmente liberação de todo tipo de compulsões, senão somente de um tipo específico de compulsão; não pode significar liberação de todo tipo de alienação, senão somente de um tipo particular de alienação e, finalmente, não pode significar liberação de todo tipo de autoridade, normas e obrigações, somente de tipos específicos de autoridades externas, normas e obrigações. O tipo específico de compulsão de que deve liberar-se a humanidade pode ser dito com uma palavra: a dominação." (HELLER, 1984, p. 332).

Se pretendemos um reino da liberdade e da democracia, não o obteremos longe das necessidades de todos os tipos, isto é uma utopia inatingível, e mesmo não desejável. Devemos eliminar as formas de dominação através de uma práxis consciente, que leve em consideração a pluralidade individual e grupal, que decida destinos através da discussão consciente e madura, entre iguais em poder e

isentos de dominação, mas diferentes nos carecimentos pessoais, que nunca chegarão a um acordo definitivo, a não ser a aceitação recíproca de que em conjunto devem continuamente buscar novos acordos provisórios.

Em 'Anatomia da Esquerda Ocidental' Heller e Feher iniciam discutindo o conceito de 'ocidente', através de características sócio-políticas e filosóficas que acompanharam o desenvolvimento ocidental. Em especial Heller procura compreender as transformações teóricas do socialismo em face das transformações históricas de Marx até hoje. As previsões teóricas da crise final do capitalismo, a fragmentação do cotidiano do homem no capitalismo industrial, a possibilidade concreta de auto-aniquilação atômica da humanidade, são alguns dos temas abordados neste livro.

Para os autores, o conceito de modernidade (como herança de uma 'dignidade européia') só é transformado em 'cultura ocidental' do século XVIII em diante, quando um enfoque evolucionista associa Antiguidade (greco-romana), Idade Média (influência judeu-cristã), e Renascimento (humanismo e primeiras teorias burguesas), embora o ocidente moderno geograficamente não tenha coincidido com suas raízes culturais.

O etnocentrismo ocidental justifica a partir de então todo tipo de atrocidades colonialistas (escravidão, genocídios, etc.). Em sua origem, contudo, o ocidente enquanto Europa Ocidental expressou o pluralismo (político-institucional) e a liberdade, dos quais Marx é herdeiro.

Tocqueville foi o primeiro a assinalar, segundo os autores, os novos desdobramentos históricos: América e Rússia como expansões ocidentais. Desta tendência de desenvolvimento ociden-

tal, Heller extrai uma definição de ocidente baseada em dois elementos: a) o surgimento de três lógicas de desenvolvimento (tendências, dinâmicas, ou elementos constitutivos): o capitalismo, a industrialização, e a democracia; e b) o projeto universalizador que lhe é inerente. Tais lógicas são consideradas relativamente independentes em suas instituições e comportamentos (como mostram alguns exemplos históricos: Roma não foi democrática nem industrialista mas foi capitalista; os EUA são democráticos, capitalistas e industrialistas; a URSS é industrialista, mas não é democrática nem capitalista). O projeto universalizante se baseou no princípio da 'liberdade para todos' (típico tanto da esquerda quanto da direita).

Para os autores, as diferentes combinações destes elementos, tomadas em seus desdobramentos históricos (I Guerra, II Guerra, Guerra Fria: como fatos associados ao colonialismo, à expansão capitalista, à polarização EUA x URSS, etc.) não levaram a humanidade ao reino da igualdade e liberdade (como parecia na aurora do ocidente burguês). A perspectiva da elevação do indivíduo livre (compatível com a lógica democrática, e mesmo com um modelo de industrialização técnico-científico ecologicamente equilibrado) viu-se esmagada entre o modelo soviético (antidemocrático e desequilibradamente industrialista) e o modelo americano (capitalista corrupto e irresponsavelmente industrialista). Nesta perspectiva, a URSS como modelo socialista é um reflexo invertido dos EUA, ambos fundados, em certo sentido, na mesma racionalidade. Por outro lado, os EUA como modelo de 'mundo livre' (conceito de ocidente geográfico surgido na Guerra Fria), sustenta selvagens ditaduras no Terceiro Mundo, com base em interesses econômicos e estratégico-militares (sugerindo que país livre

é o que possui livre empresa e livre mercado). Os problemas de expansionismo econômico-ideológico, de hegemonização, dizem respeito tanto aos EUA quanto à URSS.

Assim, a esquerda ocidental tem de avaliar corretamente todo contexto atual, procurando os prós e os contras destas várias combinações históricas, e das três lógicas isoladamente e em conjunto, para construir adequadamente seu projeto de futuro do homem e da humanidade, tanto estratégica e tática, quanto teoricamente.

Nesta ótica, a esquerda tem de abandonar seus mitos e retomar a racionalidade, pois proletariado, socialismo, revolução, Terceiro Mundo, são imagens míticas associadas a categorias referentes aos objetos de construção racional. A racionalidade, por seu turno, não é técnico-instrumental em sua acepção burguesa (otimização egoística), mas elevação filosófica (reunião da cultura racional e da sensível) do homem e da humanidade. Heller analisa assim os aspectos míticos associados às teorizações e práticas de esquerda, que impedem uma identificação adequada do processo histórico (tanto na compreensão dos fatos históricos passados e da atualidade, como com relação ao futuro - o projeto socialista, cuja base deriva da interrelação entre tais elementos). Heller toma o marxismo, embora reconhecendo sua heterogeneidade e pluralidade histórica (os muitos marxismos) como pano de fundo (uma vez que seu projeto universalizante - um traço ocidentalizante - se manteve mais ou menos homogêneo em todas as vertentes), em torno do qual procura analisar a 'crise ocidental do marxismo'. Basicamente, a não aceitação do pluralismo em seu sentido político, filosófico e cultural (com implicações na teoria marxista quanto aos atores da revolução e as novas transfor-

mações históricas) e o fracasso das tentativas do socialismo real (com as conseqüentes críticas ao marxismo e surgimento de novas filosofias), resumem, para Heller, a crise do marxismo. A racionalidade anti-ecológica industrial desenfreada (ameaçando o homem enquanto ser vivo) e a racionalidade burocrática do Estado (mesmo em países democráticos ou nos Estados de bem-estar) constituem elementos inteiramente contemporâneos, estranhos às teorizações do próprio Marx, mas com profundas implicações para a reflexão da esquerda contemporânea.

Assim, Heller retoma as questões éticas (eixo principal de toda sua obra) identificando princípios ético-universalistas aplicáveis a toda humanidade: liberdade, justiça, igualdade, imparcialidade, equidade e virtudes (traços éticos de caráter individual: tolerância radical, coragem cívica e solidariedade), como meio de realizar as transformações na vida cotidiana, além das diversas relações entre tais elementos.

Assim, Heller e Feher defendem a proposta de uma teleologia que dê um sentido de práxis às formulações teóricas. Sugerem utopias racionais (onde a verdade tem uma referência à adequação à realidade concreta e uma referência à ética voltada à genericidade) que delimitem uma 'democracia racional radical' que respeite as particularidades étnicas e culturais assumindo formas diferenciadas de autogoverno, embora partilhando valores ético-universais. As culturas locais e nacionais são mediações entre os indivíduos e o gênero humano (relativismo cultural). Tal relativismo (condicional) é isento de princípios normativos que possam hierarquizar as culturas (a ocidentalização universal - no sentido positivo do termo, como supunha Marx - é ao mesmo tempo o fim do ocidente - que só existe como tal em oposição ao não

ocidente), o que traduz uma progressiva decadência do ocidente no seu sentido burguês (filosofia da história).

Para Heller, a homogenização de esferas heterogêneas (com base em virtudes e princípios éticos) é uma solução política que totaliza o cotidiano. A 'invencibilidade humana' é um conceito que expressa a pluralidade histórica dos caminhos que podem conduzir ao socialismo (como naqueles momentos em que o homem e a humanidade se desenvolveram no sentido ético: Antiguidade, Renascimento, início da Revolução Francesa e início da Revolução Russa) em seus traços universalizantes (ainda não realizados na história).

Outro interessante trabalho conjunto de Heller e Feher é o artigo 'Marxismo como Movimento Cultural' publicado em Lisboa em 1986 como parte do livro 'Democracia e Liberdade'. Neste artigo Heller e Feher retomam os elementos discutidos anteriormente na obra que acabamos de analisar. Aqui os autores analisam a influência do marxismo nos últimos cem anos, nas transformações da modernidade ocidental que, como o marxismo, atravessa uma crise.

A busca da superação da economia capitalista tem sido uma constante de fundo na teoria e no movimento 'marxista', assim como alguns valores ocidentais (ciência, industrialização, alta cultura, etc.). Entretanto, o proletariado como sujeito revolucionário, a abolição do mercado, foram aspectos questionados.

A 'idade de ouro' (ou 'da inocência') do marxismo corresponde ao período anterior a I Guerra (onde a fé na revolução e o conhecimento - como ciência marxista - ainda não tinham se separado), o objetivo do movimento era então acelerar a vinda do socialismo, com organização e educação do proletariado: Bernstein e

Luxemburg representam posições teóricas polares deste período.

Para Heller e Feher:

"Os aspectos históricos e científicos do marxismo ainda não se tinham separado. (...) A história era geralmente concebida como um desenvolvimento progressivo." (HELLER e FEHER, 1986, p. 121).

Darwinismo e materialismo histórico pareciam associados (natureza e homem). Só o marxismo kantiano percebeu a ausência de valores no marxismo de então, advertindo sobre os perigos da cisão entre escolhas morais e políticas, marcando a perda da inocência do racionalismo da idade de ouro. Segundo os marxistas kantianos entender as leis históricas não garante ações adequadas do ponto de vista moral e político (racionalismo científico difere a partir de então de razão prática), o que Bernstein em seu último período interpretou como um aburguesamento dos trabalhadores (dignidade pessoal, família, pequena propriedade).

Com a I Guerra e a ascensão bolchevique, encerra-se o período da inocência. Entre os anos 20 e anos 30 algumas democracias sociais e movimentos sindicais se mantiveram. Surge então uma nova onda marxista, a 'Jena Cosmopolita', de Brecht, Lukács, Benjamin, Bloch, Adorno, Gramsci (todos geograficamente distantes uns dos outros e com pouca ou nenhuma intercomunicação), onde o irrefletido racionalismo era substituído por um impulso de romantismo (só Gramsci e Bauer se mantêm próximos do marxismo no seu todo). Este período marca a ascensão do marxismo à alta cultura (penetrando no 'kulturburgüeton')⁽¹⁷⁾ dos intelectuais do pós-guerra. Enquanto 'a idade de ouro' estava relacionada a Condorcet e a Comte, este novo marxismo se relacionava a Kierkegaard, Niet-

(17) Cultura Burguesa.

zsche e Sorel. A crítica ao capitalismo mudará de eixo (de pobreza, exploração, desemprego, para pragmatismo, alienação, fetichismo, burocracia) transformando-se progressivamente em uma crítica geral da modernidade (o protesto subjetivo e a ação estavam ligados à imagem de redenção final: vanguardismo, messianismo, revolta subjetiva). Contudo, o traço redentor se transforma em política partidária instrumentalizada (bolchevização) seguida da idéia de violência redentora (um novo racionalismo instrumental não iluminista). O marxismo sobrevive face ao vazio ideológico da social-democracia e em oposição ao extremismo de direita (nazismo, fascismo e franquismo). Na Inglaterra desenvolve-se o fabianismo (que nunca foi totalmente marxista, e muito menos de massas) e a Escola de Historiografia Britânica (até hoje fiel ao materialismo em sentido restrito). Enquanto o Labour Party não se torna um movimento cultural com mínima influência do marxismo.

Depois da II Guerra desaparece a 'Jena Cosmopolita'. Os PCs europeus (França e Itália) se fossilizam e perdem o contato com os movimentos culturais (expulsam intelectuais dissidentes de seu bojo teórico hegemônico, ou são espontaneamente abandonados). 68 marca essa cisão, entre movimentos e partidos, e por seu valor simbólico e inesperado lança uma nova reflexão à esquerda (um período marcado por movimentos pluralistas, interclassistas, por qualidade de vida, direitos humanos e democracia política; um projeto de redenção pessoal). São movimentos culturais ao estilo americano (buscam modificar o modo de vida, mas não a estrutura política: alterar o cotidiano mas não tomar o poder).

Comparativamente (em relação aos movimentos marxistas do passado) os movimentos contemporâneos não estão ocupados com a questão do ateísmo; a defesa do projeto ocidental se tornou ambi-

gua (crise ecológica, etc.), o relativismo cultural espalhou-se; o capitalismo deixou de ser o único inimigo; o ecologismo, o feminismo, o antitotalitarismo tornaram as pessoas sensíveis à questão da democracia. A eliminação do mercado, a aceitação do proletariado como classe redentora, não têm mais significado nos movimentos de hoje, embora as questões sociais (desigualdades materiais) ainda sejam centrais em sindicatos, partidos e movimentos.

Segundo Heller e Feher, o marxismo como movimento está no âmago da modernidade ocidental, que sempre lhe embasou a autocrítica. O conceito de pós-modernidade não traduz tanto uma nova época, mas uma crise de consciência histórica. Uma falta de utopias pelas quais se orientar (uma ausência de imagens de futuro). A miscigenação do marxismo não é nem uma vitória nem uma derrota:

"É um sinal de mudança histórica, cujos executantes como o próprio Karl Marx nos lembrou esse fato fundamental - somos nós, os atores sociais e históricos." (HELLER e FEHER, 1986, p. 129).

Em seu trabalho mais recente, publicado em conjunto com Feher, 'Políticas da Pós-Modernidade' 1989, Heller retoma a discussão de questões éticas consideradas em relação às tendências filosóficas da contemporaneidade (aqui tomada como pós-modernidade), em suas implicações políticas (relação do homem contemporâneo com o Estado, as instituições, os movimentos sociais) quanto a questões de liberdade, justiça, cidadania, frente à fragmentada realidade cotidiana e filosófica da pós-modernidade. O homem se encontra em meio a conjuntos heterogêneos de experiências, expectativas e necessidades, onde a democracia (baseada em

liberdade e vida: autodeterminação) pode e deve ser tomada como um 'ethos comum' a ser preservado para além da pós-modernidade.

No capítulo intitulado 'A Situação Moral na Pós-Modernidade', Heller discute a fragmentação do discurso filosófico unificador em múltiplos microdiscursos adaptados aos diversos contextos da vida de hoje que conduzem a uma proeminência de diferentes tipos de nihilismo. Não há uma moral, mas muitas morais que se legitimam em variados critérios (em muitos casos uns antagônicos em relação aos outros) nas múltiplas esferas da vida moderna. Segundo Heller, é importante compreendermos a gênese filosófica do nihilismo moderno chegando a Nietzsche, Derrida e Foucault, para percebermos que é um equívoco confundir aumento do relativismo nas diferentes visões de mundo (filosofias) com o relativismo moral. Na verdade, interessa a coexistência da diversidade filosófica com o aparecimento de um 'ethos comum' à humanidade (aqui Heller procura imaginar como se comportariam seguidores de Kant, Hegel, Habermas, Rawls e Foucault, frente a tal ethos comum).

Os homens não têm conseguido estabelecer adequadamente analogias entre a realidade e a polaridade teórica: indivíduo x totalidade, pois ambos os pólos encontram-se fragmentados (particular, burguês, cidadão, trabalhador, subjetividade, indivíduo, etc. x geral, governo, Estado, sociedade, objetividade, etc.). Assim, deve ser respeitada (e mesmo estimulada) a pluralidade (visões de mundo, formas de organização social, normas e regras morais, etc.), ao mesmo tempo em que se busque um 'ethos comum não denso' (em oposição à moral rígida - densa - de sociedades primitivas onde a realidade não se encontra fragmentada permitindo a sobrevivência não contraditória de um sistema moral re-

lativamente fixo). Algo como uma retomada do humanismo moderno (motivado por uma crítica filosófica) onde alguns valores universais (liberdade, justiça, democracia) coexistem com a pluralidade das formas de vida (acordos locais, comunidades, etc.), uma espécie de 'pense globalmente, faça localmente' (que recentemente se tornou um slogan do movimento ecológico).

Em 'A Condição Política Pós-Moderna', Heller e Feher procuram caracterizar o contexto político e social que define a pós-modernidade. De modo geral, o pós-moderno é o que está depois das 'grandes narrativas' (que contam a história com uma autoconfiança abertamente causal e secretamente teleológica), cujo centro foi sempre o universalismo da cultura e do telos europeu. A queda desse modelo eurocêntrico representa igualmente a queda das visões unificadoras do mundo assim como da pertinência política de atores coletivos (consciência e percepção de classe). Nesta perspectiva, surge a pós-história, pois as filosofias da história já não fazem sentido, e ao mesmo tempo delimitam a pós-modernidade que se ocupa da crítica da modernidade, rechaçando utopias e visões totalizadoras, sem no entanto transcendê-la em qualquer categoria (em um constante reciclar de teorias). Contudo, os riscos atuais à liberdade e à vida, parecem exigir uma retomada do sentido histórico, sob pena de nos tornarmos, não pós-modernos, mas antimodernistas.

Em 'A Justiça Social e seus Princípios', Heller discute os fundamentos éticos da justiça, em especial no sentido distributivo (não apenas como distribuição da produção, mas mesmo como distribuição de poder). Comparando as máximas 'a cada um o mesmo', 'a cada um segundo seus méritos', 'a cada um segundo sua posição social', Heller conclui que todos esses critérios podem

tornar-se injustos em dadas situações. Retomando assim a distinção entre justiça estática e justiça dinâmica, e defendendo transformações progressivas (justiça dinâmica) baseadas na máxima: "igual liberdade para todos, iguais oportunidades de vida para todos", onde liberdade e vida são tomadas como valores modernos incondicionais, em oposição a um conceito condicional de igualdade: os homens não têm que ser iguais, pois é preciso respeitar as diferentes formas de vida e as diferenças subjetivas (inclinações, afetos, vocações, caráter, etc.). Nesta perspectiva, a justiça tem de adequar-se indefinidamente à pluralidade dinâmica da vida em liberdade. Obviamente, a política surge como uma esfera importante, um 'locus' decisório, que pode assegurar as modificações necessárias, com participação civil ativa. O conceito de justiça proposto por Heller (baseado em liberdade e vida) diz respeito principalmente à justiça política na dinâmica do mundo moderno, onde os homens têm de lutar tanto por suas especificidades locais (movimentos, sindicatos, etc.), quanto por um 'ethos comum' de vida e liberdade para a humanidade.

Em 'Ética Cidadã e Virtudes Cívicas' Heller procura demonstrar como a moralidade (sittlichkeit) está presente em múltiplas esferas (cotidiano, instituições econômico-políticas, cultura). Com a fragmentação (heterogeneidade) do mundo moderno há uma desagregação entre a moralidade destas esferas. Para Heller:

"A ética cidadã está obviamente relacionada com as normas e regras da ação política e com as metanormas do 'ethos desagregado'." (HELLER, 1989, p. 216).

Novamente o que importa é a identificação-elaboração de um ethos comum não denso adaptado à dinâmica da pluralidade da

modernidade. São metavalores como a liberdade, que nunca se realiza totalmente, apenas assumindo a forma de valor específico (um tipo historicamente situado de liberdade) que tende a novas transformações.

Assim, os metavalores, liberdade, vida e igualdade condicional, estão relacionados (enquanto perspectiva de práxis) a virtudes cívicas: tolerância radical, coragem cívica, solidariedade, senso de justiça, comunicabilidade racional⁽¹⁸⁾ e frónesis (prudência). Para Heller:

"A prática de tais virtudes fazem que a cidade seja o que deve ser: a soma total de todos os cidadãos. Sejam quais forem as demais virtudes que os homens e mulheres desenvolvam acrescentando a estas virtudes cívicas, contribuirão a seu bem estar. As virtudes cívicas contribuem ao bem estar de todos." (HELLER, 1989, pp. 231).

c. Considerações Sobre a Obra de Agnes Heller: A Rede Conceitual (estrutura e dinâmica), o Indivíduo e a Subjetividade

Após o extenso mapeamento descritivo da volumosa obra de Heller, que procuramos esboçar no item anterior, passamos agora a uma breve análise mais sistemática da obra como um todo, da rede conceitual e dos conceitos nos quais estamos especialmente interessados: indivíduo e subjetividade.

⁽¹⁸⁾ Note-se a incorporação explícita de Habermas por Heller, quanto à importância da comunicação, aqui ligada à transformação ética da realidade (comunicabilidade racional como virtude cívica).

1. A Rede Conceitual

Podemos definir a obra de Heller em dois sentidos: o histórico e o filosófico. Ambos coerentemente relacionados aos seus temas principais: a realidade do homem, o marxismo, e a ética.

Neste sentido, podemos considerar 'Sociologia da Vida Cotidiana', 'O Cotidiano e a História', 'Teoria das Necessidades em Marx', 'A Filosofia Radical', 'Instinto, Agressividade e Caráter', entre outros, como trabalhos cujo traço dominante (uma vez que as outras perspectivas e temas também estão invariavelmente presentes) é a análise filosófica. Complementarmente, 'Aristóteles e o Mundo Antigo', 'O Homem do Renascimento', 'Crítica da Ilustração', 'Anatomia da Esquerda Ocidental', e, em certo sentido, 'Políticas da Pós-Modernidade', são obras cujo predomínio é a análise histórica (como sempre aqui também permeados pelos outros temas típicos de Heller).

Assim, no conjunto de sua obra, Heller procura, segundo nossa conclusão, a compreensão do processo de desenvolvimento histórico do homem (analisando alguns dos momentos históricos mais significativos) em relação a seu amadurecimento filosófico e ético, onde Marx surge como um ponto nodal (uma espécie de síntese do desenvolvimento anterior que fundamenta uma projeção de futuro). Contudo, conforme sua própria compreensão dinâmica da história, Heller trata da crítica do marxismo (tanto no sentido filosófico - imperfeições teóricas de Marx; quanto no sentido histórico - anacronismo contemporâneo do marxismo de Marx, e fracassos sócio-políticos do socialismo real), desenvolvendo porém, alguns elementos essenciais do marxismo, enquanto crítica do ca-

pitalismo e da sociedade contemporânea, dos quais o mais importante é a ética subjacente ao trabalho de Marx.

Do ponto de vista conceitual também é possível uma definição dual: os conceitos enquanto categorias de análise do homem e da realidade, identificáveis por estrita definição (a que podemos chamar de 'estrutura conceitual categorizada'); e os conceitos em suas relações polarizadas, mergulhados no processo histórico de transformação dinâmica do homem e da realidade, identificáveis na proposta de análise filosófica e histórica de Heller (a que podemos chamar 'dinâmica conceitual histórico-filosófica').

Na perspectiva da 'estrutura conceitual categorizada' procuramos isolar alguns dos conceitos centrais utilizados por Heller:

a) Particularidade: diz respeito aos homens particulares que são a base da reprodução social em cujo âmbito se estrutura o cotidiano. O particular é o homem concreto, em dado momento histórico, em dada posição na divisão social do trabalho.

b) Socialidade: é a adequação do conjunto dos homens particulares à condição de vida em coletividade (adequação ao gênero - vida em sociedade).

c) Objetivações genéricas em-si: para sobreviver enquanto socialidade os homens particulares têm de objetivar-se, embora tal forma de objetivação, mesmo dizendo respeito a todos os homens não implique em consciência do gênero. São objetivações genéricas

em-si: os objetos, os usos, e a linguagem (implicam uma relação em-si com o gênero).

d) Objetivações genéricas para-si: são formas nas quais os particulares se objetivam, e dizem respeito ao reconhecimento e organização do gênero (são voltadas ao gênero). São objetivações genéricas para-si: ciência, religião, moral, política, direito, arte e filosofia (implicam consciência do gênero).

e) Objetivações genérica em-si e para-si: são objetivações humanas em si mesmas e ao mesmo tempo voltadas ao reconhecimento e organização do gênero: ^Ginterações (formas de relacionamento entre os homens), estrutura política e superestrutura jurídica.

f) Genericidade em-si: é o conjunto das diversas sociedades (o gênero humano em sua objetividade como um todo).

g) Genericidade para-si: é a consciência de cada homem (e de todos) sobre sua participação no gênero humano. Este conceito implica portanto a compreensão da humanidade como um todo em relação a seus possíveis destinos (consciência e orientação para o genérico humano).

h) Esferas: são os diversos campos de existência e de organização dos homens: cotidiano, política, moral, trabalho, etc.

i) Heterogeneidade: é a diferenciação das esferas. Que é um traço típico da modernidade, onde os homens desempenham uma miríade de

papéis nos diferentes afazeres (como pai, como trabalhador, como cidadão, etc.).

j) Homogeneidade: é a unificação das diversas esferas (ou dos componentes de uma ou mais esferas) em um todo coerente.

k) Valores ético-Universais: são princípios éticos que podem, ou poderiam hierarquizar prioridades quanto às formas de existência e organização dos homens. São universais éticos: liberdade, vida, justiça, igualdade condicional, imparcialidade e equidade, ~~DEMOCRACIA~~

l) Virtudes: são traços de caráter dos homens que se constituem em meios para realização e manutenção dos universais éticos. São virtudes: coragem cívica, tolerância radical, solidariedade, frónesis (prudência), senso de justiça e comunicabilidade racional.

m) História: é a substância da sociedade, onde ficam os registros das diferentes formas de existência e organização social. A história não possui um sentido próprio (telos), mas os homens, tornando-se conscientes do gênero como um todo, podem dar-lhe uma orientação (consciência da genericidade para-si).

n) Individualidade: é a elevação do particular, através da consciência da genericidade para-si, à condição de indivíduo. Indivíduo é, portanto, o particular não alienado, elevado, mesmo no cotidiano, filosófica, política, e historicamente.

Do ponto de vista da 'dinâmica conceitual histórico-filosófica', a história aparece como contexto básico no qual o homem tende a desenvolver-se (de particular a indivíduo). O cotidiano faz a mediação do homem concreto em relação à genericidade em-si, sendo nesta perspectiva, trans-histórico, embora seu conteúdo se altere historicamente.

O processo histórico de desenvolvimento do homem depende da progressiva tomada de consciência de cada um (particular - indivíduo) e de todos (genericidade em-si - genericidade para-si). Este salto qualitativo traduz a superação do capitalismo e da alienação (onde reside o resgate que Heller faz do marxismo) em direção a uma sociedade "socialista libertária" (1985). A heterogeneidade das esferas contemporâneas (traço dominante da pós-modernidade) tem de ser superada através de uma homogeneização baseada na adoção de um 'ethos comum não denso' (tomada de valores ético-universais) que respeite a pluralidade das formas de vida tanto do ponto de vista objetivo quanto do subjetivo. As virtudes são meios pelos quais os indivíduos (elevados à condição de individualidade) podem conquistar e manter uma (ou muitas) das condições sociais de liberdade e vida, onde somente a lógica democrática (em oposição ao capitalismo e industrialismo) sobreviveria a transição da pós-modernidade ao próximo período histórico (que Heller aguarda confiantemente). Para Heller a história não se traduz em constante desenvolvimento do homem (a possibilidade de aniquilação atômica se impõe como prova eventual disso), mas é uma história de avanços (antiguidade grega, Renascimento, Iluminismo, início das Revoluções Francesa e Russa, novos movimentos sociais, e novas comunidades) e retrocessos (cristandade medieval, inquisição, seqüência capitalista da

Revolução Francesa, seqüência socialista da Revolução Russa, nazifacismo, guerras). O processo como um todo, entretanto, tem sido sempre progressivo⁽¹⁹⁾. É com base na incerteza quanto ao futuro da história que Heller nos chama a uma reflexão crítica fundada em universais éticos.

2. O Indivíduo: Um Conceito Histórico

Para Heller o homem singular está contraposto ao mundo ao mesmo tempo em que é parte dele. O salto qualitativo da particularidade à individualidade consiste em um processo histórico de amadurecimento ético-filosófico que traduz uma tomada de consciência do mundo (aqui entendido como objetividade material, humana, e a relação entre ambas).

Assim, o indivíduo é um singular que sintetiza em si mesmo a unicidade accidental da particularidade e a universalidade história da genericidade. Concentrando sua vida na particularidade alienada, o homem desenvolve a essência humana desessencializando-se (pois o capitalismo, embora seja um retrocesso ético, é parte de processo de desenvolvimento do homem e da humanidade). O particular eleva-se à individualidade através da autonomia e da liberdade, não aceitando pré-determinações nem

(19) Duas considerações são importantes em Heller quanto a este ponto: a) a completa indeterminação do futuro, rejeitando claramente qualquer forma de determinismo histórico, conforme demonstra uma análise materialista histórica do passado da humanidade (que evidencia passos para frente e para trás e a imprevisibilidade do futuro); b) por outro lado, ao considerarmos que os passos para frente são sempre maiores (neste sentido, a democracia de Péricles foi superada pelo Renascimento, este pelo iluminismo, este pela revolução burguesa, esta pela revolução russa - embora só em seus momentos autenticamente revolucionários - sempre mais expansivos quanto à emancipação racional do homem em relação a materialidade histórica) é possível perceber um certo otimismo em Heller quanto à possibilidade de amadurecimento filosófico e ético da humanidade: o saldo da história parece positivo, como se os passos para trás também fossem indispensáveis ao futuro: parte da totalidade humana.

da particularidade nem do gênero. O indivíduo percebe desalienadamente sua relação com o gênero humano como um todo, e deste consigo enquanto homem singular.

Individualidade e particularidade disputam o mesmo espaço no cotidiano: o espaço de escolhas no qual o homem singular constrói a si mesmo e ao mundo. Como tal relação (homem - mundo) é uma relação histórica de reciprocidade, só certos momentos da história são favoráveis ao desenvolvimento do indivíduo, momentos nos quais um homem, enquanto indivíduo, é legítimo e significativo representante singular do gênero e da genericidade para-si.

A moral, a política, a arte, a ciência e a filosofia (objetivações genéricas para-si) embora possam estar alienadas são sempre o caminho de construção do 'Eu' elevado, da individualidade:

"Um indivíduo é um homem que se acha em relação consciente com a genericidade e que ordena sua vida cotidiana com base também nesta relação consciente - evidentemente no seio das condições e possibilidades dadas. O indivíduo é um singular que sintetiza em si a unicidade acidental da particularidade e a universalidade da genericidade." (HELLER, 1987, p. 55).

O indivíduo efetivamente aflora quando a repetitividade mecânica e alienada do cotidiano é quebrada, quando uma nova e inesperada situação exige a ação do homem inteiro, da autêntica personalidade, que então tem uma oportunidade de vir à tona. Se o cotidiano for decisivamente alterado (e tal alteração depende da ação revolucionária de indivíduos) então o mundo (enquanto objetividade) será favorável ao desenvolvimento da individualidade.

Ser indivíduo, portanto, não se resume, segundo Heller, na simples existência do singular. Ser indivíduo é manter uma re-

lação consciente com o mundo e com o gênero enquanto genericidade para-si. É a adoção e defesa de um ethos social (felicidade, igualdade condicional, liberdade, justiça, democracia, equidade: como objetividade ética do gênero) e de virtudes pessoais (coragem cívica, tolerância radical, solidariedade, prudência, senso de justiça e comunicabilidade racional: como subjetividade ética do singular). É contribuir, em qualquer dos múltiplos caminhos da pluralidade das formas de vida, para o desenvolvimento consciente do homem e da genericidade.

3. A Subjetividade: A Construção (Ontogenética) do Eu, Objetividade, Personalidade, Pensamento, Afetos e Características Inatas

O homem percebe e manipula o mundo partindo sempre de si mesmo, sendo a um só tempo parte e contraposição ao mundo. Sua consciência teleológica é simultaneamente do 'Eu' e do mundo. Não é possível saber se cada homem sente ou percebe do mesmo modo (as cores, os afetos, etc.); é a idéia herdada do existencialismo clássico, da incomunicabilidade do 'Eu', onde reside o mais sério e fascinante problema do tratamento da questão da subjetividade.

Para Heller a construção do 'Eu' é um processo constante de reciprocidade entre objetividade e subjetividade. O homem nasce com determinadas características inatas ligadas à sua herança biológica (20), que constituem um substrato inicial de sua capacidade de sobrevivência (como o reflexo de sucção adaptado à

(20) Tais características Heller chamou de 'drives' (impulsos) que orientam comportamentos instintivos, não aprendidos, e que são parte da herança animal no homem. Tais drives entretanto são modelados pela vida em sociedade como condição antropológica do homem e de sua personalidade.

amamentação). Contudo, para Heller, a construção da personalidade envolve a relação das características instintivas com a objetividade concreta da realidade (o mundo, a sociedade: as objetivações genéricas em-si e posteriormente as objetivações genéricas para-si) através da socialização e introjeção de valores.

Percepção, sentimento e pensamento são atividades subjetivas inseparáveis, pois ocorrem sempre juntas no cotidiano concreto. As motivações humanas, enquanto fenômeno subjetivo, são sempre heterogêneas, e não é possível distinguir com exatidão o quanto são éticas, afetivas, egoístas, particularistas ou genéricas. Assim, a relação entre personalidade (enquanto processo construtivo) e sociedade (enquanto objetividade cotidiana social, ética, política, etc.) varia em cada comunidade, e em cada história de vida singular. O objetivar-se como exteriorização contínua e personalidade como objetivação (enquanto 'Eu' construído na relação objetividade-subjetividade) são processos recíprocos, que se requerem, e não podem ser separados: na ação humana objetividade e subjetividade estão indissolúvelmente ligadas. A ética subjetiva (moralidade - virtudes pessoais) e a ética objetiva (legalidade - ethos social) conforme a definição de Kant, estão sempre em relação nas ações humanas (se traduzem na relação dever - obrigatoriedade), portanto:

"(...) só o homem que declara guerra à alienação, que iniciou o caminho para a superação subjetiva da alienação, estará em condições de desenvolver também no âmbito da alienação objetiva atividades vitais que transformem seu tempo livre em um 'ócio' sensato, só este poderá produzir ou plasmar instituições dirigidas a liquidar a alienação em todas esferas da vida." (HELLER, 1987, p. 188).

A questão da subjetividade está, em sua base, ligada às objetivações genéricas em-si (objetos, usos, linguagem) que tor-

nam objetiva e subjetiva a construção do 'Eu' e da personalidade. Essas três esferas de objetivações são intimamente relacionadas e interdependentes, não podendo ser tomadas isoladamente. Nesta ótica, o pensamento sempre é um reflexo da linguagem (em cuja ampla estrutura se constitui), dos usos (aos quais tem de adaptar-se), e da materialidade (que constituem em seu caráter relacional, o conteúdo do pensamento) (21). Assim, a vida e o pensamento cotidianos estão delimitados em estrutura e conteúdo pelas objetivações genéricas em-si, sem que determinem entretanto uma incapacidade de inovação, pois existem inúmeras inovações criativas no pensamento e na práxis cotidiana quanto às possíveis combinações entre repetição, intuição e criação (que constituem a base das possibilidades de transformação objetiva e subjetiva).

Já os sentimentos compõem, segundo Heller, uma gama de combinações entre si (medo, inveja, alegria, amor, etc.), associadas a lembranças, inserção social, utilidade, etc. Os afetos positivos (amor, alegria, simpatia, etc.) e os negativos (antipatia, aversão, ódio, etc.) não são portanto tão subjetivos, ou traços de personalidade, quanto podem parecer. Na constante relação objetividade-subjetividade, tais afetos surgem, em parte, como prescrições sociais (embora com reduzida ou nenhuma carga moral), podendo inclusive contribuir circunstancialmente para o desenvolvimento do genérico para-si. As relações afetivas livremente eleitas constituem o mais alto valor cotidiano.

(21) Este tipo de consideração em Heller é mais uma vez significativamente semelhante ao resgate que Habermas faz do materialismo histórico de Marx. Neste sentido, quanto às objetivações genéricas em-si de Heller, a) a materialidade resgata a relação homem-trabalho-economia marxiana presente em Heller e Habermas; b) os usos caracterizam a valorização da cultura - traço do marxismo ocidental, como legado de Gramsci, Lukács e Korsch - também presente em Habermas e Heller; e finalmente c) a linguagem é uma categoria central no conceito de subjetividade em Habermas - como veremos adiante. Mas em Heller não passa de um elemento secundário (em-si) no processo de emancipação do homem através da ética e da filosofia (para-si).

Quanto às características inatas (enquanto herança biológica, instinto, etc.), Heller afirma que:

"(...) o homem não é uma criatura guiada pelo instinto. A natureza é a condição e o limite da existência humana; obtemos nossas possibilidades humanas a partir do código genético e não podemos transcender nossa individualidade biológica. Isso não significa, porém, que as motivações da psiquê humana sejam motivações biológicas.

O homem nasce com determinados 'drives' (...) mas o modo pelo que ele reprime os drives é condicionado socialmente. (...) não existe sociedade na qual os objetos de satisfação dos drives (e mais em geral, também as formas de satisfazê-los) não sejam regulamentados. Isso demonstra que, já nas mais elementares constituições biológicas, existem determinados drives sociais que não podem ser considerados como forças repressivas da civilização, já que - na realidade - contribuem para desenvolver nossa potencialidade social e nossos conhecimentos." (HELLER, 1982B, pp. 29-30).

Em síntese, Heller considera a objetividade (cotidiana, moral, política, social, etc.) como elemento constitutivo essencial da subjetividade: a interioridade pode ser inferida a partir da exterioridade. Contudo, a defesa da pluralidade das formas de vida, da autonomia individual, é antes de mais nada uma defesa da 'livre subjetividade', através da qual o homem toma consciência de si mesmo e de sua inserção em um mundo sócio-histórico.

CAPITULO 3: "JÜRGEN HABERMAS: ESTADO, CONHECIMENTO, DOMINAÇÃO E AÇÃO COMUNICATIVA"

a. HABERMAS: Considerações Bibliográficas

Nascido em Düsseldorf, em junho de 1929, Habermas estuda de 49 a 54, filosofia, história, psicologia, economia e literatura alemã em Göttingen, Zurique e Bonn. Em 54 conclui seu doutorado, em Bonn, com a tese 'O Absoluto na História - Um Estudo Sobre as Idades do Mundo, de Schelling'. Em 61 obtém a livre-docência, na Universidade de Marburgo, com a tese 'Mudança Estrutural do Espaço Público'. Entre 56 e 59 Habermas torna-se assistente de pesquisa no Instituto para Pesquisas Sociais, de Frankfurt. Leciona filosofia em Heidelberg de 61 a 64, e filosofia e sociologia de 64 a 71 em Frankfurt. Foi também professor visitante em Princeton. De 71 a 83 Habermas dirige o Instituto Max Planck em Stannberg, centrado no estudo do homem e suas condições de vida na civilização técnica e industrial. A partir de 1983 voltou a lecionar na Universidade Johann Wolfgang Goethe em Frankfurt.

Entre as muitas publicações de Habermas (artigos, livros, conferências) destacam-se: 'Estudante e Política' (1961, em colaboração com Friedeburg, Oeler e Weltz); 'Mudança estrutural da Esfera Pública' (1962); 'Teoria e Prática' (1963); 'Lógica das Ciências Sociais' (1967); 'Conhecimento e Interesse' (1968); 'Técnica e Ciência como Ideologia' (1968); 'Movimento de Protesto e Reforma Universitária' (1969); 'Hermenêutica e Crítica da Ideologia' (1971); 'Perfis Políticos' (1971); 'Teoria da Sociedade ou Tecnologia Social - Qual a contribuição da Teoria

'Sistêmica' (1971 em colaboração com N. Luhmann); 'Problemas de Legitimação no Capitalismo Tardio' (1973); 'Cultura e Crítica' (1973); 'Para a Reconstrução do Materialismo Histórico' (1976); 'Situação Intelectual da Atualidade' (1980); 'Pequenos Escritos Políticos' (1981); 'Teoria da Ação Comunicativa' (1981); 'Consciência Moral e Agir Comunicativo' (1983); 'O discurso Filosófico da Modernidade' (1983); 'Estudos Preliminares e Complementos à Teoria do Agir Comunicativo' (1984); 'Entrevista a Perry Anderson e Peter Dews' (1985); 'Tendências Apologéticas' (1986); 'Pensamento Pós-Metafísico' (1988).

Embora influenciado pela corrente central da 'Escola de Frankfurt', e sendo considerado o último representante da 'teoria crítica', Habermas não pertence à geração de Adorno e Horkheimer, não tendo partilhado com estes o exílio em Genebra, Paris e New York. Segundo Bárbara Freitag e Sérgio P. Rouanet, organizadores da edição "Habermas - Grandes Cientistas Sociais" (HABERMAS, 1980):

"O ponto de partida para a apresentação sistemática da obra de Habermas pode ser o tema, que unifica seus diferentes momentos, da mediação entre teoria e prática. Esse tema é tratado (1) numa perspectiva epistemológica e (2) numa perspectiva político-cultural, ambas integradas (3) numa teoria da competência comunicativa." (FREITAG/ROUANET In HABERMAS, 1980A, p. 12).

Do ponto de vista epistemológico, destacam-se obras como "Lógica das Ciências Sociais" (1967) onde Habermas analisa o desenvolvimento metodológico das ciências sociais, aprofundando a polémica que manteve com o positivismo de Luhmann e Popper - apontando as deficiências do empirismo puro, e sugerindo a hermenêutica de Gadamer como forma de substituição do 'enfoque objetivante' pretensamente neutro, por uma abordagem cultural

(verstehen) onde estão mergulhados cientista e objeto - e "Conhecimento e Interesse" (1968), onde surge uma teoria dos interesses cognitivos, estando indissoluvelmente ligados conhecimento e interesse, tanto nas ciências naturais, como nas histórico-hermenêuticas - tornando a neutralidade científica (inclusive o modelo de ciência social de Weber) secundária em relação ao interesse técnico-instrumental de dominação da natureza, que move o conhecimento científico nas ciências naturais, ou à comunicação como processo científico das ciências histórico-hermenêuticas (ação instrumental e ação comunicativa). Segundo Freitag e Rouanet:

"Ambas as formas de conhecimento, geradas pelos respectivos interesses, servem a um interesse mais fundamental: o da emancipação da espécie. O conhecimento instrumental permite ao homem satisfazer suas necessidades ajudando-o a libertar-se da natureza exterior (por meio da produção); o conhecimento comunicativo o impele a emancipar-se de todas as formas de repressão social (ou de seus representantes intrapsíquicos). Ambos estão, portanto, a serviço da emancipação. Esta é ao mesmo tempo um fim em si e um marco dentro do qual a teoria crítica consegue perceber as demais ciências, e a si própria, como interessados." (FREITAG/ROUANET in HABERMAS, 1980A, p. 13).

Estes livros - "Lógica das Ciências Sociais" e "Conhecimento e Interesse" - resgatam uma pré-história do positivismo, no sentido de crítica, auto-reflexão e questionamento - visando superar repressões, ou aspectos ocultos ou distorcidos do processo histórico em busca do 'interesse fundamental', a emancipação consciente.

Na perspectiva político-cultural, segundo Freitag e Rouanet, o eixo dos trabalhos de Habermas é a crítica do Estado e da sociedade, onde se encaixam obras como "Mudança Estrutural da Esfera Pública" (1962), e a introdução teórica de "Estudante e Política" (1961), "Técnica e Ciência como Ideologia" (1973),

"Problemas de Legitimação do Capitalismo Tardio" (1973), alguns artigos contidos na coletânea "Cultura e Crítica" (1973), e em "Para Reconstrução do Materialismo Histórico" (1976) - onde o tema central é a crítica do 'capitalismo tardio', cuja sobrevivência depende crescentemente de intervenções do Estado na estrutura econômica (seja na tendência de 'bem estar', na de protecionismo frente ao mercado internacional, ou centros de pesquisa de desenvolvimento), através das quais transforma-se em promotor do progresso e bem coletivo, legitimando-se via ciência e tecnologia (em substituição ao livre mercado entre equivalentes: ideologia que legitimava o Estado liberal burguês). Assim, a ideologia impede, seja qual for a forma de legitimação, o questionamento e o esclarecimento dos canais e atores do poder. A tecnologia, contudo, é a única via de legitimação que, ao contrário de suas antecessoras históricas, não se baseia em normas, propondo, antagonicamente, a supressão das mesmas em nome da ciência e da técnica (não uma questão de justiça, mas de eficiência). Segundo Freitag e Rouanet

"A ideologia tecnocrática é muito mais indevassável que as do passado, porque ela está negando, na verdade, a própria estrutura da ação comunicativa, assimilando-a à ação instrumental. Pois enquanto aquela, como vimos, se baseia numa intersubjetividade fundada em normas, que precisam ser justificadas (mesmo que tal justificação se baseie em falsas legitimações), esta se baseia em regras, que não exigem qualquer justificação. O que, está em jogo, assim, é algo de muito radical, que é nada menos que uma tentativa de sabotar a própria estrutura de interesses da espécie, que inclui, ao lado do interesse instrumental, também o interesse comunicativo." (FREITAG/ROUANET In HABERMAS, 1980A, p. 16).

Nesta ótica, o 'Know-how' (1) de especialistas sugere a 'despolitização das massas'. É a dominação pela coação

(1) 'Saber como', no sentido de domínio da técnica para obtenção de dado resultado.

(Sachzwange) **(2)** da racionalidade técnica (elite tecnocrática), o Estado cientista (como instância política) penetra e esvazia a atividade prática nas várias instâncias da sociedade (política, econômica e social), administrando-as progressivamente.

Finalmente, os elementos anteriores, aspectos epistemológicos e político-culturais, fundem-se numa teoria da competência comunicativa que busca mapear as condições nas quais os interlocutores compreendem-se mutuamente, através de uma intersubjetividade de transmissão-compreensão que caracterizam contextos de 'ações lingüísticas':

(...) toda comunicação lingüística (transmissão de conteúdos proposicionais) é ao mesmo tempo metacomunicação (especificação das condições pragmáticas de aplicação dessas proposições). (FREITAG/ROUANET In HABERMAS, 1980A, pp. 17-18).

Nas situações de fala existem quatro pressupostos de verdade: a) a de que os conteúdos são compreensíveis; b) a de que os interlocutores são verazes; c) a de que os conteúdos proposicionais são verdadeiros; e d) a de que o ator lingüístico tem razões válidas para praticar a ação lingüística. Enquanto as duas primeiras premissas são verificáveis no próprio contexto da interação lingüística, as duas outras (c e d) dependem de um contexto mais amplo - a que Habermas, segundo Freitag e Rouanet, chama de 'discurso', onde as expectativas de validade ficam suspensas durante a busca cooperativa da verdade. **(3)**

(2)Constrangimento, obrigação, violência.

(3)Assim, segundo Freitag e Rouanet: "A afirmação é considerada verdadeira (ou falsa) quando o discurso teórico conduzir a um consenso quanto à sua verdade ou falsidade; a norma é considerada legítima (ou ilegítima) quando o discurso prático desembocar num consenso quanto a tal legitimidade ou ilegitimidade. Como se verifica, o conceito de justificação discursiva elimina o abismo entre questões teóricas e questões normativas, que desde Hume mas especialmente em Weber e nos positivistas modernos considera unicamente as proposições descritivas como suscetíveis de validação; as proposições prescritivas, ou relativas a valores, pertencem à esfera da mera opinião, e não são, a rigor, nem verdadeiras nem falsas. Com sua teoria da validação consensual de afirmações e recomendações (proposições normativas) Habermas tenta revogar esse

Segundo Freitag e Rouanet, a dificuldade da proposta reside na não possibilidade de constatação da veracidade do consenso (que pode ser falso). Para Habermas, a solução desta dificuldade diz respeito à comunicação ideal, isenta de dominação e distorções tanto externas como da própria comunicação - onde os interlocutores têm chances simétricas de participar da comunicação, e o fazem por motivos legítimos - sem coações ou falsidade (consciente ou inconsciente) de caráter externo (objetividade) ou interno (subjetividade).

Nesta ótica, ação comunicativa e situação lingüística ideal são 'telos' interligados e interdependentes:

(...) os homens não podem nem interagir, nem comunicar-se discursivamente senão na perspectiva de uma ordem social não-repressiva (caracterizada pela comunicação e pela situação lingüística ideal), a qual, precisamente, não existe, mas que tais antecipações nos autorizam a definir como possível." (FREITAG/ROUANET In HABERMAS, 1980A, p. 20).

Discurso teórico e discurso prático, argumentação e experiência (Erfahrung), são portanto, pressupostos de reciprocidade no processo de conhecimento (não apenas como processo cognitivo, mas como processo histórico de evolução e emancipação humana), baseado em uma verdade consensual problemática (em oposição à constatação inequívoca do real no positivismo). O conceito de verdade, nesta perspectiva, se associa ao conceito de validade, e não tanto ao conceito de real (procedimentos ao invés de conteúdos).

interdito positivista, voltando à tradição grega, para a qual as questões relativas à vida desejável eram, mais que quaisquer outras, suscetíveis de serem verdadeiras. A teoria consensual de Habermas pretende elevar tais questões à dignidade de Wahrheitsfähigkeit (literalmente, capacidade de serem verdadeiras), mostrando como a lógica do discurso prático, no qual elas são debatidas, é idêntica à lógica do discurso teórico, no qual são debatidas as proposições descritivas." (FREITAG/ROUANET In HABERMAS, 1980, pp. 18-19).

Segundo Freitag e Rouanet, a crítica da cultura, de Habermas, busca desmascarar as diversas obstruções criadas pelas várias sociedades historicamente situadas, ao processo de emancipação cultural - seja pela violência física seja pela legitimação ideológica. A ideologia impede os discursos práticos, através de 'pseudolegitimações' institucionalizadas, que não permitem uma tematização adequada dos problemas humanos. Certos temas e motivos não podem ser tratados (discursivamente elaborados), por ameaçarem o sistema de poder (um fenômeno análogo ao da repressão intrapsíquica, que caracteriza as neuroses, e que torna incompreensíveis certos conteúdos para o sujeito). A linguagem pública tem de ser resgatada através de uma espécie de terapia (mais ou menos análoga ao modelo psicanalítico) de elucidação pedagógica (como forma de superação da falsa consciência).

Na complexidade das sociedades contemporâneas permanece necessária, além da possível e desejável 'ação comunicativa', a ação estratégica, como forma de relação entre grupos com interesses antagônicos (como sindicatos e associações patronais, por exemplo). A luta política no capitalismo tardio se desdobra em três planos: a ação estratégica, a elucidação pedagógica ('discurso terapêutico'), e os discursos práticos (competência e ação comunicativa - idealmente de todos). Os 'teoremas da crise' de Habermas, crise da racionalidade, crise da motivação (geradora da 'contra-cultura'), e a crise de legitimação, podem favorecer a emancipação via ação comunicativa. Habermas propõe o 'reformismo radical', onde o que importa é:

"(...) promover reformas em torno de objetivos claros e publicamente discutidos, mesmo, e especialmente quando suas conseqüências são incompatíveis com o modo de produção vigente." (HABERMAS, 1980A, p. 23).

Passamos agora a uma visão geral de algumas obras significativas de Habermas, tendo sempre como foco principal nossa temática específica: o indivíduo e a subjetividade em uma possível abordagem 'neomarxista'.

B. A OBRA EM SEU CONJUNTO

Neste item, interessa uma visão da obra de Habermas, considerada em relação a nosso foco específico: 'indivíduo e subjetividade'.

Entre os muitos escritos de Habermas, tratamos de sintetizar brevemente alguns de maior relevância em termos de conteúdo e inserção cronológica. O primeiro trabalho significativo é, nesta perspectiva, "Mudança Estrutural da Esfera Pública", originalmente publicado em 1962; foi a tese de livre-docência de Habermas, na Universidade de Marburgo.

Em 'Mudança Estrutural da Esfera Pública' Habermas discute os conceitos de 'público' e 'esfera pública' quanto aos seus vários possíveis conteúdos (espaço ao qual todos têm acesso; Poder Público-Estado; recepção pública; notoriedade pública; oposição a privado) e nas suas múltiplas relações históricas e sociológicas. Tal análise parte da antiguidade clássica, onde categorias centrais expressam estas relações. Para Habermas:

"Trata-se de categorias de origem grega que nos foram transmitidas em sua versão romana. Na cidade-estado grega desenvolvida, a esfera da 'polis' que é comum aos cidadãos livres (koiné) é rigorosamente separada da esfera

do 'oikos', que é particular a cada indivíduo (*idia*). A vida pública, 'bios politikos', não é no entanto, restrito a um local: o carácter público constitui-se na conversação (*lexis*) que também pode assumir a forma de conselho de tribunal, bem como a de práxis comunitária (*praxis*), seja na guerra, seja nos jogos guerreiros." (HABERMAS, 1984, p. 15)

O 'oikos' diz respeito à individualidade aqui associada à vida privada, base de construção do público:

"A posição na pólis baseia-se, portanto, na posição de déspota doméstico: sob o abrigo de dominação, faz-se a reprodução da vida, o trabalho dos escravos, o serviço das mulheres, transcorrem o nascimento e a morte; o reino da necessidade e da transitoriedade permanece mergulhado nas sombras da esfera privada. (...) Assim como nos limites do 'oikos' a necessidade de subsistência e a manutenção do exigido à vida são escolhidos com pudor, a polis oferece campo livre para a distinção honorífica: ainda que os cidadãos transitem como iguais entre iguais (*homoi*), cada um procura, no entanto, destacar-se (*aristoein*)."
(HABERMAS, 1984, p. 16).

Para Habermas, a força normativa deste modelo atravessou os séculos (Roma, Idade Média, Renascença, ascensão burguesa). Nesta perspectiva, esfera pública é algo mais profundo do que uma simples ideologia liberal que a social-democracia possa desfazer. Os conceitos de público e esfera pública fornecem perspectivas de análise histórico-sociológicas, relevantes ao entendimento das transformações atuais das sociedades avançadas (4).

Historicamente o conceito de público, e do comportamento individual de homem público se transformam. Assim, as virtudes militares dos cavaleiros medievais são substituídas pelas virtudes do conhecimento do humanismo renascentista. O povo, sujeito coletivo das individualidades não públicas, é sempre circunvizinhança do público (o castelo feudal, a corte, o parlamento, o Es-

(4) Este tipo de análise se aproxima da reflexão de Agnes Heller em "A ética de Aristóteles" (1983); "O Homem do Renascimento" (1982); "Crítica da Ilustração" (1984) e "Políticas da Pós-Modernidade" (1989) em relação a Habermas em a "Mudança Estrutural da Esfera Pública" (1962), "Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio" (1973), "Para a Reconstrução do Materialismo Histórico" (1976), e "O Discurso Filosófico da Modernidade" (1983). Estas obras caracterizam as análises dos autores voltadas à história da humanidade. E permitem uma leitura na qual a filosofia (ética em Heller, comunicação em Habermas) é utilizada como crítica dos vários períodos históricos teoricamente reconstruídos com base no materialismo histórico.

tado moderno), algo que dele se distingue transhistoricamente. São representações do público que se modificam (o cavaleiro e o castelo, o monarca e a corte, o ministro e o parlamento, o cidadão e o Estado) individual e socialmente. Os indivíduos anônimos, elementos do povo, embora não desfrutando de publicidade, espelham-se nela, cristalizando temporariamente padrões históricos de comportamento, respeito à moral ('a boa sociedade') e submissão ao poder público. A forma burguesa caracteriza a mais recente estruturação do público. Nele o Estado se contrapõe à individualidade privada.

Outro elemento historicamente importante é o surgimento do 'correio' acessível a todos, que se desdobra em transmissão pública de informações de múltiplos tipos, etc. A economia política e a aurora do capitalismo avançado alteram o conteúdo do oikos (vida privada). A sobrevivência de cada um tem agora o mercado como parâmetro unificado, e as necessidades individuais são trazidas à publicidade. Os jornais assumem um novo caráter, não só no sentido comercial, mas também no político-administrativo. Nesta ótica a imprensa se dirige a um público, divulgando informações úteis ao comerciante e ao homem comum (aqui resgatado de seu anonimato privado, para tornar-se um possível 'público leitor': neste caso o cidadão burguês). A opinião pública inicialmente veículo e encomenda do saber das cortes e dos monarcas, logo se volta contra estes, expressando a nova ideologia burguesa, como um poderoso instrumento das revoluções.

A esfera pública feudal (classe dominante) e suas relações com o monarca, polarizados à altura do século XIII, testemunham o progressivo estabelecimento de uma nova classe: a

burguesia. Durante alguns séculos mais, o Estado e a esfera pública, na transição da Idade Média à Idade Moderna, estiveram sob o controle da 'nobreza'. O terceiro Estado, burguês, parte de novos princípios, incorporando os avanços já economicamente dominantes. Para Habermas:

"Os critérios da 'razão' e as formas da 'lei', a que o público gostaria de submeter a dominação e, assim, modificá-la de modo substancial, só revelam o seu sentido sociológico a uma análise da própria esfera pública burguesa, já pelo fato de que são pessoas privadas que nela se relacionam entre si como público. A compreensão que o tirocinio público tem de si mesmo é dirigido especificamente por tais experiências privadas que se originam da subjetividade, em relação ao público, na esfera íntima da pequena-família." (HABERMAS, 1984, p. 43).

O novo burguês traz à tona, como nova cultura, um enfoque científico, de sociologia, psicologia, onde as próprias percepções da burguesia se constituem no saber e se legitimam através dele, ao mesmo tempo em que mercantilizam, adaptando-se aos novos padrões do mercado capitalista - onde também sobrevivem, de algum modo (em especial na literatura), as 'velhas culturas' baseadas na honra e na coragem, e não na razão, na ciência e nas novas leis apregoadas pela burguesia. Habermas procura discutir tais transformações distinguindo as peculiaridades de alguns casos históricos: em especial, França, Inglaterra e Alemanha. A circulação impressa da informação censurada pelos palácios, à medida que se mercantiliza (tornando-se acessível a todos) é lida, discutida, criticada à luz da nova razão, garantindo o exercício reflexivo e a construção de novos valores: uma esfera pública burguesa (enquanto público crítico), a nova cultura, a nova subjetividade. (5)

(5) Nesta perspectiva o conjunto de transformações (econômicas, políticas, jurídicas, técnicas, culturais, éticas, etc.) da realidade do homem moderno origina uma nova identidade (o cidadão

O espaço da família se institucionaliza, nos salões onde as famílias burguesas se encontram:

"As pessoas privadas que se constituem num público não aparecem na 'sociedade'; toda vez elas, por assim dizer, destacam-se primeiro em relação ao pano de fundo de uma vida privada que ganhou forma institucional no espaço fechado da pequena-família patriarcal.

Este é o local de uma emancipação psicológica que corresponde à emancipação político-econômica. Embora a esfera do círculo familiar tivesse a pretensão de se ver como independente, como livre de todos os liames sociais, como reino da pura humanidade, ela está numa relação de dependência para com a esfera do trabalho e da troca de mercadorias - mesmo a consciência da independência pode ser entendida através da dependência efetiva daquele setor íntimo em relação ao setor privado do mercado." (HABERMAS, 1984, p. 62).

Um novo humanismo burguês, de igualdade e liberdade, fundado na universalidade da cidadania, defendendo o lucro justo e honesto, cuja sede é o indivíduo, sua privacidade, e no limite sua interioridade, a própria subjetividade da pessoa livre e racional: o novo cidadão. Para Habermas:

"(...) tais idéias de liberdade, amor e formação, desenvolvidas a partir das experiências da esfera privada na forma de pequena-família, não podem ser pura e simplesmente ideologia. Essas idéias também são realidade com um sentido objetivo, sob a forma de uma instituição real, sem cuja validade subjetiva a sociedade não teria podido reproduzir-se, expande-se na burguesia uma concepção do existente que promete salvação da coação da ordem vigente sem se evadir para um mundo transcendental. (...)

Esta subjetividade, como corte interior do privativo, já é, desde sempre, ligada ao público. A antítese à intimidade intermediada literariamente é a indiscreção, não a publicidade enquanto tal. Cartas de outros não apenas emprestadas, mas copiadas; várias correspondências são de anteaão destinadas a serem impressas (...)" (HABERMAS, 1984, pp. 54, 65, 66).

de direito burguês), uma nova auto-imagem (a do ser livre entre iguais) e uma nova subjetividade: que deveria ser a do homem emancipado (racionalmente iluminado) cujo processo de emancipação histórica foi entretanto bloqueado pelo desenvolvimento político-econômico moderno (cerne de toda crítica de Habermas). A esse respeito veja-se também, 'Pensamento Pós-Metafísico' (1988).

O mundo burguês torna pública a intimidade familiar através da literatura, progressivamente influenciando na esfera pública propriamente política.

Nesta perspectiva, os fundamentos legislativos racionais e democráticos lançam as bases do novo Estado constitucional. Há uma nova relação do homem privado, cujo traço central é a própria subjetividade individual, com o Estado - traduzida nas considerações de Hobbes, Locke, Montesquieu e outros. A sociedade civil (e suas próprias instâncias públicas, como a livre cultura, os salões, cafés, etc.) é a sede da vida privada, espelho da subjetividade livre burguesa. O Estado se relaciona, às vezes antagonicamente, com esta sociedade de indivíduos privadamente livres, e deve retratar racional e legalmente a condição social.

A esfera privada guarda esta ambivalência entre o mercado como campo de ação e a família como esfera íntima:

"Assim que as pessoas privadas não se entendem entre si apenas enquanto seres humanos no plano de sua subjetividade, mas gostariam de determinar, enquanto proprietários, o poder público em seu interesse comum, a humanidade da esfera pública literária serve de instância mediadora à efetividade da esfera política. 'A esfera pública burguesa desenvolvida baseia-se na identidade fictícia das pessoas privadas reunidas num público em seus duplos papéis de proprietários e de meros seres humanos'." (HABERMAS, 1984, pp. 73-74).

A esfera pública aparece inicialmente com função política na Inglaterra na virada para o século XVIII, o que constitui uma estratégia de legitimação (fundada em um público pensante) da burguesia já solidamente estruturada e economicamente dominante: é a idéia do parlamento. Neste período, os antagonismos entre comércio e indústria tornam-se um conflito claro e consciente,

mediado pela imprensa (censura, publicidade, debates, etc.) e pelo parlamento progressivamente fortalecido. (6)

Neste sentido, as transformações da esfera pública retrataram os interesses dos vários atores políticos, inclusive o rei, buscando estabelecer espaço político no parlamento. Neste período, a imprensa de ampla circulação se consolida como fórum de debate, onde mesmo as minorias podem representar-se. O conjunto deste contexto caracteriza o estabelecimento de regras democráticas que se desdobram nos séculos seguintes.

No continente, em especial na França, só as revoluções burguesas permitem a crítica pública da política (um jornalismo político), embora clandestinamente já houvesse atividade crítica e panfletária. Esta peculiaridade faz com que, ao definir-se como tal nos momentos pós-revolucionários, a esfera pública francesa seja tão agudamente definida em terminologias fundadas na nova ordem constitucional. A 'Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão' (26/08/1789) irá complementar este novo enfoque sócio-político (embora tenha havido um grande retrocesso da liberdade de imprensa no período posterior, napoleônico). Já na Alemanha a

(6) Para Habermas: "Essa transformação se estende por quase um século e meio. Devido a sua continuidade, ela é especialmente apropriada para o estudo do acesso crescente de um público consciente nas funções de controle político. Na Inglaterra, como único Estado, tinha se imposto, no fim do século XVIII, com o término da guerra civil religiosa, uma constituição, que não antecipa totalmente as constituições das revoluções burguesas do século XVIII e XIX no continente europeu, mas que, com a efetivação de certos preceitos de Direito Público (Habeas Corpus Act, Declaration of Rights) torna a revolução inútil no próprio país. Num estágio do capitalismo em que o capital industrial recém se desenvolve, mas que ainda está sob o domínio do capital comercial, mais interessado na conservação do antigo modo de produção: mesmo os principais representantes do 'moneyed interest' são oriundos das camadas conservadoras da grande burguesia, ligada de muitos modos à nobreza. Os membros das duas classes se reencontram no parlamento à base de uma certa homogeneidade social de perfil aristocrático." (HABERMAS, 1984, pp. 80-81).

aliança conservadora entre nobreza e burguesia se distancia do povo, inclusive culturalmente (como uma elite com saberes eruditos). A imprensa adquire força crítica somente no final do século XVIII, embora perseguida pelos poderes reais.

De modo geral, considerando estes vários casos históricos, a esfera pública passa gradual e progressivamente a definir um campo de luta típico da nova situação constitucional burguesa, da esfera pública propriamente constituída, o Estado - contra a esfera pública politizada, a crítica literária, jornalística, social, etc. O mercado livre, as liberdades individuais e subjetivas devem então retratar-se amplamente na esfera pública em seu sentido ambivalente (Estado e crítica). Também as transformações do Direito Privado retratam as alterações na ordem vigente. Igualdade e liberdade, embora somente frente ao mercado, se estabelecem como princípios normativos gradualmente elaborados pelo debate. Contudo, historicamente, embora os defensores do liberalismo se recusem a concordar, a liberdade plena de comércio só durou um 'feliz instante' do desenvolvimento capitalista, somente na Inglaterra no final do século XVIII. Muitos pretendem derivar a essência do capitalismo deste 'momento concorrencial' da Inglaterra; nos demais países o liberalismo, mesmo em seu apogeu na metade do século XIX, não se consolida totalmente no que diz respeito a seus princípios.

Para Habermas:

"De acordo com a concepção que a sociedade burguesa tem de si mesma, o sistema de livre-concorrência pode regular a si mesmo; sim, mas só o pressuposto de que nenhuma instância extra-econômica intervenha no processo de trocas é que ele promete funcionar no sentido do bem-estar de todos e respeitar uma justiça de acordo com o critério da eficiência individual." (HABERMAS, 1984, p. 99).

O próprio conceito de lei torna-se ambivalente, na contradição entre seu sentido de poder estatal (leis outorgadas pelo poder central) e poder democrático (leis parlamentares que deveriam retratar racionalmente os interesses da população). A distinção entre executivo, legislativo e judiciário, sintetizada a partir de Montesquieu, também procura equalizar os sentidos e interesses distintos do poder. A vontade de indivíduos ou grupos se opõe à racionalidade universal, ambos representados na lei.

Legislar assume aí o caráter público e democrático associado à razão, pois judiciário e executivo atuam conforme a lei. Historicamente as constituições definem os novos traços da esfera pública segundo Habermas, em basicamente três grupos de direitos:

"(...) encontram-se aí claramente articuladas as funções da esfera pública. Um grupo de direitos fundamentais refere-se à esfera do público pensante (liberdade de opinião e de expressão, liberdade de imprensa, liberdade de reunião e de associação) e à função política das pessoas privadas nessa esfera pública (direito de petição, direito eleitoral e voto igualitário, etc.). Um outro grupo de direitos fundamentais refere-se ao status de liberdade do indivíduo fundado na esfera íntima da pequena-família patriarcal (liberdade pessoal, inviolabilidade da residência, etc.). O terceiro grupo de direitos fundamentais refere-se ao intercâmbio dos proprietários privados na esfera da sociedade burguesa (igualdade perante a lei, garantia da propriedade privada, etc.). Os direitos fundamentais garantem: as esferas do público e do privado (com a esfera íntima como seu cerne); as instituições e instrumentos do público por um lado (imprensa, partidos, e a base da autonomia privada família e propriedade) por outro lado; por fim, as funções das pessoas privadas: as suas funções políticas enquanto cidadãos, bem como suas funções econômicas enquanto donos de mercadorias (e enquanto "seres humanos" a função da comunicação individual por exemplo através da inviolabilidade da correspondência)." (HABERMAS, 1984, pp. 183).

Este arranjo de três esferas estabelece um novo padrão histórico de subjetividade e individualidade, seja através da cultura simbólica (literatura, teatro, etc.), seja na juridização dos direitos e garantias individuais. Há uma comunicabilidade pú-

blica entre os indivíduos cidadãos e seus representantes publicamente constituídos. A burocracia e o exército, administração e poder do novo Estado, são ameaças à idéia burguesa de soberania popular.

Historicamente, contudo, as categorias sociais do liberalismo apenas travestiram a dominação de uma minoria burguesa em submissão a um tipo de poder legislativo cuja racionalidade nunca correspondeu à realidade social. Embora como minoria urbana no século XVIII, o público leitor legitima e traduz a coletividade cívica que sustenta racionalmente a nova ordem da esfera pública, onde propriedade e cultura são os pré-requisitos de ingresso no círculo da publicidade.

A nova racionalidade econômica é o fator de mediação na produção em geral. Para Habermas:

"Os pressupostos da economia clássica são conhecidos. Ela concebe um sistema, cujas leis imanes oferecem ao indivíduo uma base segura para calcular a sua atividade econômica racionalmente de acordo com a escala de maximização do lucro. Tais cálculos cada um faz para si, sem conversar com ninguém; a produção de mercadorias é subjetivamente anárquica e objetivamente harmônica. (...)

Sob tais pressupostos, mas só com eles, cada um teria igualmente a chance de, com esforço e 'sorte' (o equivalente para a impenetrabilidade dos processos de mercado, também rigorosamente determinados), conquistar o status de proprietário e, com isso, de 'homem', as qualificações de um homem privado com acesso à esfera pública: propriedade e formação educacional." (HABERMAS, 1984, pp. 106-107).

Contudo, os vários pressupostos dessa abstração de igualdade frente ao mercado eram evidentemente errados já na primeira metade do século XIX. Ao criar uma esfera pública de igualdade e liberdade, que abstratamente legitima a nova ordem de dominação burguesa, os indivíduos dessa nova classe dominante dão início historicamente à ideologia, no sentido marxista do termo, na medida em que proprietários cultos se sentem e se definem como

homens do povo, como parte de um público. Todas estas contradições afloram nas transformações sucessivas do Estado de Direito burguês.

Para Habermas:

"O auto-entendimento da função da esfera pública burguesa cristalizou-se no topo da 'opinião pública'. A sua pré-história, até o articulado significado do século XVIII tardio, certamente é longa, e por enquanto, só pode ser vista em suas grandes linhas. Ela deveria servir-nos, no entanto, como introdução àquela idéia da esfera pública burguesa que, depois de ter encontrado a sua formulação clássica na doutrina kantiana do Direito, é levada a sua problemática por Hegel e por Marx, tendo de reconhecer, na teoria política do liberalismo, por volta da metade do século XIX, a sua ambivalência de idéia e ideologia." (HABERMAS, 1984, p. 110).

Em sua gênese a esfera pública burguesa foi mera opinião dos súditos, assim como a religião, irrelevante frente ao poder soberano em Hobbes, elevada a uma das partes importantes no contratualismo de Locke. Gradualmente, o indivíduo assume o perfil do cidadão. Filosofia, economia e política, típicas desta transição, conduzem a um novo Estado de Direito, onde a opinião pública, expressão inicialmente concebida por Rousseau, torna-se progressivamente importante. Neste sentido, a razão iluminista somada ao jornalismo político constituem a base da estruturação da esfera pública burguesa. Foi Burke, frente à 'Declaração dos Direitos' na Independência Americana, quem formulou o conceito de opinião geral dos governados como onipotência soberana para legitimar o governo e a atividade legislativa. E foi Bentham quem explicou a fórmula de soberania popular através da opinião pública e de fiscalização da atividade parlamentar através da publicidade (publicação de relatórios, etc.), associando esfera pública, opinião pública e publicidade.

Esses vários conceitos caracterizam a estruturação, exercício e fiscalização do poder, mediando as relações dos indivíduos, agora reunidos em um público politizado, com o Estado e suas várias instâncias. Há uma nova ética racional tanto em Kant como em Smith, que legitima os espaços privados (aqui tomados como expressão da individualidade econômica, política, sócio-cultural, etc.) - que já caracteriza a construção jurídica de uma esfera pública não estatal, constituída de indivíduos-cidadãos-privados; a idéia de 'liberdades civis'.

Para Habermas, a proposta kantiana de libertação da minoridade (incapacidade de usar o próprio discernimento) é a base de uma individualidade emancipada:

"Libertar-se da minoridade, dessa imaturidade auto-imputável é o que se chama de iluminismo. Considerando-se o indivíduo, isto indica uma máxima subjetiva, ou seja, pensar por conta própria. Considerando-se a humanidade como um todo, isso indica uma tendência objetiva, ou seja, o progresso para uma ordem completamente justa. Em ambos os casos, o iluminismo deve ser intermediado pela publicidade. (...) Da perspectiva do Iluminismo, parece, por isso, que pensar por si mesmo coincide com pensar em voz alta, assim como o uso da razão coincidiria com a sua utilização pública (...)." (HABERMAS, 1984, p. 128)

Assim, o conceito de publicidade se caracteriza como fator de mediação entre subjetividade e objetividade, garantindo a emancipação de ambas. O iluminismo seria, nesta ótica, o uso público da razão, objetiva e subjetivamente (na construção psíquica da própria individualidade enquanto cidadania). Segundo Habermas, Kant já havia enfatizado o papel da publicidade no desenvolvimento geral do gênero humano (uma filosofia da história), no qual a política deveria ser moralmente orientada segundo o bem-estar coletivo. A partir de Hegel os pressupostos ontológicos e filosóficos da esfera pública burguesa (aqui em seu

sentido amplo: Estado, opinião pública e publicidade) já passam a ser questionados não só enquanto idéias e ideais, mas em especial como ideologia.

Em Hegel, o Estado assume um papel de poder moderador, controlando os perigos e transtornos de convulsões sociais, eventualmente geradas pelo motor egoístico dos apetites comerciais e industriais, ávidos de lucros crescentes, superando os pressupostos centrais do liberalismo (crítica esta que Marx irá radicalizar). Para Marx, o retorno aos fundamentos éticos iluministas da república é a melhor forma de desmascarar as contradições entre teoria política e realidade social, mostrando o caráter ideológico dos interesses de classe na cultura e na opinião pública burguesa. Nesta perspectiva, os próprios canais de publicidade criados pela burguesia, que progressivamente passam às mãos da nova classe que se estrutura, o proletariado, voltam-se contra a dominação e interesses de classe burgueses. Assim, o conflito entre interesses e classes divergentes tende a determinar uma nova estrutura para a esfera pública: o fim da propriedade e a socialização dos meios de produção (aqui o poder político, objetivo, da esfera pública, é dominação de uma classe sobre outra).

Com o surgimento de uma classe e de uma cultura burguesa, a reprodução social e as formas de dominação típicas da Idade Média feudal vão progressivamente se alterando. Novos espaços públicos começam a estruturar-se sob a égide do Estado de Direito liberal burguês. Os espaços 'privados' acompanham tal processo de 'reestruturação'. Para Habermas, mesmo as novas formas de intervencionismo estatal típicas do último quartel do século XIX, ou as práticas estatais das social-democracias modernas, não

traduzem um possível retorno aos moldes anteriores, caracterizando antes novos momentos da estruturação das esferas públicas e privadas.

A socialização do Estado e a estatização da sociedade marcam o processo de desestruturação da antiga (e mais autenticamente liberal) esfera pública burguesa, em face de estratégias protecionistas (em oposição ao 'free trade')⁽⁷⁾, e fenômenos como a utilização progressiva dos mass-mídia⁽⁸⁾. O primeiro sintoma de tal tendência (fracasso dos princípios liberais) são as novas estratégias de luta. Para Habermas:

"Por um lado, concentração de poder na esfera privada do intercâmbio de mercadorias e, por outro, a esfera pública estabelecida, com a sua institucionalizada promessa de acesso a todos, reforçam uma tendência dos economicamente mais fracos: contrapor-se, agora com meios políticos, a quem seja superior graças a posições de mercado. (...) Apoiadas nesta possibilidade formalmente permitida de participação política, as camadas pobres, bem como as classes ameaçadas de pauperização, procuravam conquistar uma influência que deveria compensar politicamente a igualdade de oportunidades que é violada no setor econômico (caso um dia ela sequer tenha existido). A desvinculação da esfera pública frente aos interesses privados fracassou assim que as próprias condições em que deveria ocorrer a privatização dos interesses foram trazidas para a disputa dos interesses organizados. Os sindicatos não só formam no mercado do trabalho um contrapeso organizado, mas, através dos partidos socialistas, pretendem influir sobre a própria legislação; os empresários, as 'forças conservadoras do Estado' de modo geral, como eles têm sido desde então chamados, vão de encontro a isso com a imediata conversão de sua força social privada em força política." (HABERMAS, 1984, pp. 173-174)

Neste sentido, segundo Habermas, as próprias crises do capitalismo, e as mudanças sócio-políticas delas decorrentes (organização sindical, lutas eleitorais e partidárias, etc.) garantiram a sobrevivência do sistema, amenizando as desigualdades e privações da classe trabalhadora. Cada vez mais o Estado assume novas funções equalizadoras (embora ideológicas) em

(7) Livre comércio.

(8) Meios de comunicação de massa.

relação a tais conflitos. O Estado-social passa a administrar as desigualdades do mercado, equacionando interesses de grupos e classes (onde, no limite, mesmo a 'desapropriação' pode tornar-se uma estratégia nada liberal do Estado). Cada vez mais as antes 'esferas privadas' passam à supervisão de um Estado-social preventivo (onde se encontra a base da social-democracia moderna). Para Habermas:

" A redução da esfera privada aos círculos internos de uma família strictu sensu, em grande parte despida de funções e enfraquecida em sua autoridade - felicidade no recanto do lar -, só na aparência é que há uma perfeição da intimidade, pois à medida que as pessoas privadas abandonam os seus papéis obrigatórios de proprietários e se recolhem ao espaço livre de obrigações do tempo de lazer, acabam caindo imediatamente sob a influência de instâncias semi-públicas, sem a proteção de um espaço familiar intrínseco institucionalmente garantido. O comportamento durante o tempo de lazer é a chave para a 'privacidade sob holofotes' das novas esferas, para a desinteriorização da interioridade declarada. O que hoje se delimita como setor do tempo de lazer ante uma esfera autonomizada da profissão assume tendencialmente o espaço daquela esfera pública literária que, outrora, era a referência da subjetividade formada na esfera íntima da família burguesa." (HABERMAS, 1984, p. 189)

A cultura burguesa autenticamente liberal (na aurora do Estado de Direito burguês) não era ideológica. Contudo, o caráter político dos clubes e salões onde a sociedade discutia, se degenera em ideologia burguesa: os proprietários (possuidores de capital) são tornados abstratamente iguais entre si e a todos, como 'homens naturais'.

Para Habermas, com os desdobramentos sócio-políticos atuais:

"(...) os cidadãos, em sua existência familiar, não podem conseguir autonomia a partir do direito de dispor sobre a propriedade privada e também da não participação da esfera pública política, duas coisas se perdem: por um lado, não há mais garantia institucional para uma individualização da pessoa de acordo com o modelo da 'ética protestante'; por outro lado, não se podem vislumbrar condições sociais que substituam o caminho da clássica interiorização através do caminho da formação de uma 'ética política' e que com isso, poderiam dar um novo fundamento ao

processo de individuação. O ideal-tipo burguês previa que, a partir de uma esfera íntima bem fundada na subjetividade correlata ao público, se cristalizasse uma esfera pública literária. Ao invés disso, esta se torna hoje uma porta aberta por onde entram as forças sociais sustentadas pela esfera pública do consumismo cultural dos meios de comunicação de massa, invadindo a intimidade familiar. O âmbito íntimo desprivatizado é esvaziado jornalisticamente, uma pseudoesfera pública é reunida numa zona de 'confiança' de uma espécie de super-família." (HABERMAS, 1984, p. 191-192)

Neste sentido, tanto as esferas públicas quanto as esferas privadas se descaracterizam com os 'mass-mídia':

"O mundo criado pelos meios de comunicação de massa só na aparência ainda é esfera pública, mas também a integridade da esfera privada, que ela, por outro lado, garante a seus consumidores, é ilusória. (...) a esfera pública torna-se a esfera onde se publicam biografias privadas, seja por alcançarem publicidade os destinos eventuais do assim chamado homem médio, ou os astros planejadamente fabricados, seja por que as evoluções e as decisões publicamente relevantes sejam disfarçadas em roupagens privadas e, mediante a personificação, sejam deformadas até se tornarem irreconhecíveis. Sentimentalismo em relação a pessoas e o correspondente cinismo em relação a instituições que daí resultam com obrigatoriedade sócio-psicológica, limitam então, naturalmente, a capacidade de raciocínio crítico perante o poder público no plano subjetivo onde quer que isso ainda tivesse sido objetivamente possível. (...) A problemática da existência privada é absorvida até certo ponto pela esfera pública e, sob a supervisão de instâncias publicitárias, se não é resolvida, ao menos é difundida. Por outro lado a consciência da privacidade se eleva exatamente através de uma tal publicidade, com a qual a esfera efetivada pelos meios de comunicação de massa assumiu traços de uma intimidade de segundo grau." (HABERMAS, 1984, pp. 202, 203, 204)

O consenso criado pelos mass-mídia já não pode garantir a representatividade legítima da esfera pública pois, para Habermas:

"Naturalmente, o consenso fabricado não tem a sério muito em comum com a opinião pública, com a concordância final após um laborioso processo de recíproca 'Aufklärung' (9), pois o 'interesse geral', à base do qual é que somente seria possível chegar a uma concordância racional de opiniões em concorrência aberta, desapareceu exatamente à medida que interesses privados privilegiados a adotaram para si a fim de se auto-representarem através da publicidade." (HABERMAS, 1984, p.228)

(9) Esclarecimento.

A publicidade surge como um recurso manipulador adaptado a uma sociedade mercantilizada, onde a cultura, os valores, etc. tornam-se produtos de consumo, ao mesmo tempo em que se perde o conteúdo político da construção do público:

"(...) o Estado precisa 'voltar-se' a seus cidadãos como consumidores. Deste modo, também o poder público apela para a publicity. (...) A crescente integração do Estado com uma sociedade que já não é, enquanto tal, uma sociedade política, exige decisões em forma de acordos temporários de grupos, portanto num intercâmbio direto de favorecimentos e indenizações particulares, sem passar pelo processo institucionalizado da esfera pública política." (HABERMAS, 1984, pp.229, 233)

Todo esse processo sugere segundo Habermas, uma despolitização objetiva da sociedade. A antiga base democrática da opinião pública corrompeu-se com o processo de mercantilização de informações, transformando o autêntico jornalismo político da aurora liberal do capitalismo burguês em poderosos mass-mídia utilizados inclusive pelo próprio Estado. Assim, para Habermas:

"(...) o arranjo democrático das eleições parlamentares continua a contar com as ficções liberais da esfera pública burguesa. As expectativas de comportamento que ainda hoje determinam normativamente o papel civil do eleitor são um retrato sócio-psicológico daquelas relações em que um público de pessoas privadas pensantes passou, outrora, a assumir funções críticas e legislativas. (...) Os constituintes sociológicos da esfera pública politicamente ativa se condensaram aí em caracteres psicológicos." (HABERMAS, 1984, p. 247)

Este parece ser o argumento central de todo trabalho de Habermas neste livro. Ou seja, a reflexão em torno das modificações das esferas pública e privada e da relação entre ambas ao longo da história, em especial da ascensão burguesa até nossos dias. Nesta perspectiva, o Estado e os mass-mídia assumem papéis centrais enquanto núcleos de (re)produção de dominação e ideologia. Contudo, embora o Estado possa ser criticado por suas estratégias de

dominação enquanto esfera pública, ou o controle, veiculação e manipulação de informações possam transformar os mass-mídia em instrumentos ideologizantes a nível de publicidade e opinião pública, há, para Habermas, uma luta em curso:

"A dimensão da democratização na social democracia de sociedades industrializadas não está limitada de antemão, por sua impenetrabilidade e insolubilidade, seja isso teoricamente discernível ou empiricamente demonstrável, das irracionais relações entre poder social e dominação política. É bem aberta a luta entre um jornalismo crítico e a publicidade jornalística que é exercida apenas com fins manipulativos." (HABERMAS, 1984, p.273).

Habermas parece preocupado em enfatizar a base de legitimidade que a opinião pública deve dar a um Estado democrático moderno, sem a qual esvazia-se o seu conteúdo de soberania fundada no bem estar coletivo.

Para Habermas a 'mudança estrutural da esfera pública' foi e é um processo histórico em curso. Com o florescimento da sociedade burguesa todo campo referente à esfera pública (Estado, sociedade, opinião geral, interesse geral, imprensa, publicidade, etc.) sofre progressivas alterações. A percepção deste processo permite um questionamento crítico quanto ao papel e quanto à legitimidade do Estado atual, dos mass-mídia e da democracia, cujos resultados podem apontar, na perspectiva de nosso foco temático, uma melhor identificação da posição sócio-política do indivíduo contemporâneo e da 'colonização mercantilizada' de sua subjetividade. Em linhas muito gerais, tal processo envolve o florescimento de uma nova subjetividade (objetivamente construída com as revoluções burguesas do século XVIII e com as idéias liberais) que é tornada pública originalmente através da literatura, para logo depois corromper-se - juntamente com o

próprio processo de desenvolvimento do capitalismo que deixa de ser concorrencial - e voltar-se sob a égide do Estado e dos interesses dominantes, contra o próprio indivíduo, impondo-lhe não apenas a idéia do público, mas mesmo penetrando nas esferas privadas e na própria subjetividade de forma cada vez mais avançada e esvaziante.

Outro importante centro de atenção de Habermas, relacionado aos processos de conhecer subjacentes às formas de dominação modernas, é a reflexão sobre o desenvolvimento epistemológico do saber moderno. Nesta temática a discussão de Habermas gira em torno do avanço e do questionamento do 'cientificismo' moderno, das tecnologias de hoje e de até que ponto as ciências estão em que caminhos, movidas por quais interesses. Ciências naturais, positivistas, ciências histórico-hermenêuticas, estão, nesta perspectiva, associadas historicamente aos desdobramentos sócio-políticos da modernidade. Assim, "A Lógica das Ciências Sociais" (1967), "Conhecimento e Interesse" (1968); "Técnica e Ciência como Ideologia" (1968); "Hermenêutica e Crítica da Ideologia" (1971), entre outras publicações, são as obras que melhor traduzem este foco de atenção de Habermas.

Em "Conhecimento e Interesse" (1968), Habermas parte de um questionamento da epistemologia fenomenológica de Hegel, onde a idéia de um saber completo, associado ao 'espírito absoluto', parece ser a base do conhecimento possível. Para Habermas, neste sentido:

"A Fenomenologia do Espírito tenta uma tal reconstrução em três etapas: ao transitar pelo processo da socialização do indivíduo, pela história universal da espécie e pela história desta mesma espécie auto-refletindo-

se nas formas do espírito absoluto, na religião, na arte e na ciência."
(HABERMAS, 1987A, p. 39)

Habermas prossegue sua crítica enfatizando a superação de Hegel por Marx, embora criticando os traços positivistas em Marx quanto à teoria do conhecimento. Para Marx a ciência do homem, cuja base empírica são os próprios acontecimentos sócio-históricos, deveria aproximar-se das ciências da natureza superando entretanto o materialismo tradicional, na medida em que o produto do trabalho dos homens é mais do que simples constituição de objetos:

"Se Marx considera como pobreza básica do materialismo tradicional o fato de 'o objeto, a realidade, a sensibilidade só serem aprendidas sob a forma do objeto ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, práxis, não-subjetiva', então a 'atividade objetivada' adquire o sentido específico de uma constituição de objetos; estes compartilham, com os objetos naturais, o momento do em-si com a natureza, mas por parte da atividade humana trazem consigo o momento da essência do objeto produzido. (...) Natureza decompõe-se, ao nível antropológico, em natureza subjetiva do homem e em natureza objetiva de seu meio ambiente; ao mesmo tempo em que ela se medeia pelo processo de reprodução do trabalho social."
(HABERMAS, 1987A, pp.45, 46)

Esta crítica da concepção de Marx sobre a ciência é estendida por Habermas à crítica do agir instrumental:

"A medida que a ciência do homem é uma análise constitutiva, ela inclui necessariamente a auto-reflexão cognitivo-crítica da ciência. A autocompreensão da economia como uma 'ciência natural do homem' dissimula esta necessidade. Verdade é, como já foi dito, que esta acanhada autocompreensão metodológica resulta conseqüentemente, de um sistema referencial restrito ao agir instrumental. (...) O agir instrumental corresponde à coerção da natureza exterior e o nível das forças produtivas determina o alcance da disponibilidade técnica sobre as forças da natureza, o agir próprio à comunicação está em relação direta com a repressão da natureza de cada um; o quadro institucional decide sobre o alcance de uma repressão através do poder embrutecido da dependência social e da dominação política. Uma sociedade deve sua emancipação da violência da natureza exterior aos processos de trabalho, a saber: à produção de um saber tecnicamente aplicável (inclusive à "transformação da ciência natural em maquinaria"); a emancipação frente à coerção da

natureza interna se processa à medida que instituições detentoras do poder coercitivo são substituídas por organizações da interação social exclusivamente comprometidas com uma comunicação isenta de dominação. (...) Falar em um sujeito social no singular faz sentido enquanto consideramos a autoconstituição da espécie, mediante o trabalho, exclusivamente sob a perspectiva do poder de dispor sobre processos naturais acumulados nas forças produtivas. Pois o nível de desenvolvimento das forças produtivas determina o sistema do trabalho social em seu conjunto. Todos os membros da sociedade vivem em princípio, ao mesmo nível de dominação da natureza, disponível com o respectivo saber técnico. Enquanto a identidade de uma sociedade se forma de acordo com este padrão do progresso técnico-científico, trata-se da autoconstituição "do" sujeito social. Mas como estamos vendo, o processo da formação da espécie não coincide com a gênese de tal sujeito do progresso técnico-científico. Pelo contrário, com este ato da "auto-geração", entendido por Marx como efetivo ato materialista, consubstancia-se um processo formativo mediatizado pela interação de sujeitos de classes em franca rivalidade ou coercitivamente integrados. (...) Não são entretanto novas tecnologias que demarcam o caminho do progresso da formação social, mas etapas progressivas da reflexão; por seu intermédio se suprime o caráter dogmático de formas de dominação e de ideologias superadas, a pressão do quadro institucional é sublimada e o agir próprio à comunicação libera-se como (um) agir que promove a comunicação propriamente dita. Com isto antecipa-se o objetivo de tal dinâmica, a saber: a organização da sociedade exclusivamente sobre a base de uma discussão livre de qualquer forma de dominação repressiva." (HABERMAS, 1987A, pp. 63, 68, 69, 70)

Para Habermas a teoria do conhecimento exige uma crítica mais profunda, não apenas do modo de produção, ou do desenvolvimento técnico-científico das forças produtivas, mas da própria reflexão humana a nível da espécie. Para Habermas:

"(...) uma crítica radicalizada do conhecimento só pode ser definitivamente realizada na forma de uma reconstrução da história da espécie; e, inversamente, de que a teoria da sociedade não é possível, sob o ponto de vista de uma autoconstituição da espécie no médium do trabalho social e da luta de classes, senão como autoreflexão da consciência que se conhece." (HABERMAS, 1987A, p. 77)

Para Habermas o positivismo acabou com a teoria do conhecimento substituindo-a por uma teoria acrítica das ciências. O sujeito cognoscente elemento fundamental em Hegel e Marx, deixa de ter importância, e as ciências se tornam auto-suficientes. O positivismo monopolizou tão eficientemente o campo do conhecimento que não é possível reconstruir uma outra teoria do

conhecimento. No máximo, uma crítica metodológica, que se preocupe com seus próprios problemas poderá questionar, de dentro, o positivismo. A oposição do positivismo à metafísica filosófica (antiga teoria do conhecimento) não supera de fato a filosofia. Para Habermas:

"A autocompreensão cientificista das ciências, que chega à supremacia como teoria da ciência, substitui o conceito filosófico do conhecimento. O conhecimento torna-se, enquanto tal, idêntico à conhecimento científico. A ciência fica antes de mais nada, delimitada à esfera de seus objetos e está, assim, separada de outras realizações cognitivas. O domínio dos objetos da ciência deixa-se, por sua vez, definir por meio de regras metodológicas da investigação. Mas, ao nível da metodologia tais regras são adquiridas pela projeção de sentenças doutrinárias particulares, inerentes à teoria pré-científica do conhecimento, elas só podem servir para uma definição da ciência, caso tiverem sido selecionadas de acordo com uma pré-compreensão implícita de ciência. Esta pré-compreensão resultou do procedimento crítico da autodelimitação da ciência face à metafísica. Entretanto, uma vez efetuada a repressão da teoria do conhecimento, não há outro sistema de coordenadas à disposição para um critério demarcatório explícito entre ciência e metafísica sendo aquele da metafísica já fora de trânsito." (HABERMAS, 1987A, p. 100)

Assim, Habermas desenvolve uma extensa crítica às considerações de Marx e especialmente de Pierce, concluindo que o método pragmatista é um desdobramento do positivismo: a ciência torna-se uma copiadora de fatos, sem que a gênese e destinos sejam questionados frente às possibilidades e perspectivas da espécie. O critério de verdade é aferido pelo sucesso de comportamentos testados na realidade. Assim, verdade científica é aquela que, transformada em ação humana, pode ser considerada bem adaptada, e cuja legitimidade é racional-finalista. Contudo, Habermas critica tal enfoque procurando opor à metodologia das ciências naturais um questionamento sobre o modo como as ciências do homem deveriam estruturar-se. Para Habermas:

"Caso a auto-reflexão pragmatista das ciências da natureza tivesse sido exercida de forma radical e conseqüente, não se mantendo aquém dos limites

de uma comunicação pressuposta tacitamente pelos investigadores, ela teria trazido à consciência a diferença entre esse domínio e o domínio próprio ao objeto das ciências naturais. Ele teria levado necessariamente à suspensão da pretensão monopolista de um acordo com o modelo da física com o conhecimento enquanto tal. Se o complexo cultural da vida se constitui ao nível da intersubjetividade, a qual a ciência em sentido estrito pressupõe mas é incapaz de analisar, então a pergunta que se põe é a seguinte: as ciências do espírito não se movimentam numa outra moldura metodológica e não se deixam orientar por um outro interesse cognitivo que não é aquele que o pragmatismo concebe, antes de mais nada, como ciências da natureza?" (HABERMAS, 1987A, pp. 155, 156)

Assim, há sempre um homem concreto, de carne e osso, atrás de qualquer método:

"A intersubjetividade do complexo referencial, no interior do qual objetivamos a natureza como se esta fosse uma realidade passível de uma dominação de acordo com leis, é adquirida por meio da neutralização de uma sensibilidade extremamente diferenciada, biograficamente determinada e historicamente marcada, à custa da eliminação de todo um espectro pré-científico de experiências cotidianas, mas, de modo algum, por um distanciamento do sujeito que, como tal, conhece. Antes pelo contrário, a natureza objetivada é o correlato de um Eu que intervém na realidade através da atividade instrumental." (HABERMAS, 1987A, p. 157)

Neste sentido, objetividade e subjetividade, mediadas, segundo Habermas, pela intersubjetividade da comunicação, permitem um questionamento do 'objetivismo' positivista pragmatista:

"(...) a identidade do eu, garantindo a continuidade do conjunto biográfico na decomposição das vivências momentâneas, apresenta-se igualmente como um relacionamento dialógico: na interpretação retrospectiva da trajetória da vida, o Eu comunica-se consigo mesmo como se fosse seu outro. O que denominamos autoconsciência constitui-se lá onde o plano horizontal da compreensão intersubjetiva com os outros se entrecruza com o plano vertical da compreensão intersubjetiva consigo mesma." (HABERMAS, 1987A, p. 170)

Habermas procura, nesta perspectiva analisar as distinções entre o método positivista e o método hermenêutico, onde a compreensão do sentido deve recorrer ao estudo da própria linguagem e dos valores nela embutidos, histórica e culturalmente perpetuados:

"A compreensão de sentido torna-se problemática do ponto de vista metodológico desde que se trata de apropriar os conteúdos semânticos legados por tradição; esse é o caso das ciências do espírito: o 'sentido' que deve ser explicado possui aqui, apesar de sua expressão simbólica, o status de um fato, o estatuto de algo que está empiricamente disponível. (...) o que chamamos de hermenêutica é assim uma forma de análise gramatical. (...) A compreensão hermenêutica visa três classes de manifestações vitais: as expressões verbais, as ações e as expressões vivenciais." (HABERMAS, 1987A, pp. 173, 175)

Ao criticar as propostas de Dilthey, Habermas defende os métodos da ciência hermenêutica, sugerindo, na parte final de "Conhecimento e Interesse", que a psicanálise de Freud, rejeitando, ou apenas ignorando as considerações metodológicas das correntes positivistas/pragmatistas, pode encaminhar soluções para a relação entre conhecimento (e suas relações com a objetividade) e interesse (e suas relações com subjetividade).

Para Habermas:

"As ciências sistemáticas do espírito elaboram teorias gerais sem que seja possível desvencilhá-las do chão da história universal. Como a pretensão da universalidade, que ela reivindica para suas teorias, é compatível com sua intenção de apreender processos históricos individualizados? Freud não assumiu, por certo, esta questão em termos metodológicos; mas a psicanálise, se a concebermos como uma teoria geral de processos formativos, não deixa de dar uma resposta a essa pergunta." (HABERMAS, 1987A, pp. 195)

Em linhas muito gerais, segundo Habermas, a transformação da teoria do conhecimento em teoria da ciência caracteriza justamente o período da pré-história do positivismo, e embora as conclusões de Pierce e Dilthey possam ser consideradas como contracorrentes dentro do avanço positivista, uma autoreflexão das ciências da natureza e do espírito (hermenêutica), o positivismo continua avançando. Os interesses orientadores das ciências positivistas, quando desmascarados, são criticados como

mero psicologismo descartável frente ao 'pretensão autêntico' empirismo lógico.

Segundo Habermas, a relação entre conhecimento e interesse diz respeito à reprodução da vida em seu sentido amplo, onde encontram-se integrados fatores cotidianos, afetivos, culturais, existenciais, etc. Retomando as considerações de Kant quanto à razão, Habermas a define como uma 'mediadora' entre conhecimento e interesse:

"Para que haja um interesse cognitivo é necessário não apenas promover o uso especulativo da razão enquanto tal, mas também conectar a razão especulativa pura com a razão prática pura, e isso a partir das exigências desta razão prática." (HABERMAS, 1987A, p. 224)

Contudo, segundo Habermas, é Fichte quem realmente reúne razão especulativa e razão prática na construção do conhecimento:

"Nas realizações da razão teórica Fichte identifica o trabalho da razão prática e denomina de intuição intelectual o ponto de interseção de ambas." (HABERMAS, 1987A, p. 228)

Para Habermas há uma relação entre vida (socialmente organizada), conhecimento e interesse:

"O interesse pela manutenção da vida está, no plano antropológico, comprometido com uma vida organizada por meio da ação e do conhecimento. Os interesses que orientam o conhecimento estão, portanto, determinados por dois fatores: por um lado, eles atestam que processos cognitivos têm sua origem em conjuntos vitais e neles exercem sua eficácia; mas, por outro lado, através destes interesses se expressa igualmente o fato de que a forma da vida, reproduzida socialmente, não pode ser caracterizada adequadamente senão pelo liame específico entre conhecimento e interesse. (...) Mas, mesmo assim, não há dúvida de que não podemos certificar-nos metodologicamente dos interesses que orientam o conhecimento nas ciências da natureza ou nas ciências do espírito senão depois de havermos penetrado na dimensão da auto-reflexão. É por isso que nos deparamos com a relação fundamental entre conhecimento e interesse quando praticamos metodologia de acordo com a experiência da reflexão, qual é: dissolução crítica do objetivismo, a saber, da autocompreensão objetivista das ciências, a qual exige a participação da atividade subjetiva nos objetos pré-moldados de um conhecimento possível." (HABERMAS, 1987A, pp. 232, 233)

Neste sentido, o mérito da psicanálise está nas condições sob as quais se estrutura, legitimando-se como ciência analítica. Partindo de pressupostos inteiramente novos quanto à ontologia e à metodologia utilizadas na psicanálise, Freud viu-se forçado a ingressar no campo da auto-reflexão epistemológica ao mesmo tempo em que procurava adaptar-se ao discurso científico de sua época, enquanto outras considerações similares como as reflexões epistemológicas de Pierce e Dilthey se desdobram sobre o campo já estruturado da filosofia e do saber positivista. Em outro sentido, a interpretação que o analista propicia ao paciente é também auto-reflexão, pois, diferentemente da hermenêutica tradicional que traduz o simbolismo das vivências subjetivas culturalmente orientadas em linguagem histórico-universal, o analista traduz textos mutilados, cortados, censurados, pelo próprio paciente, induzindo-o a uma auto-reflexão terapêutica que procura elucidar as fases e os traumas do seu desenvolvimento ontogenético tornando-o (mais) consciente de seu processo formativo.

Para Habermas:

"(...) a experiência da reflexão, induzida pelo esclarecimento, é o ato pelo qual o sujeito precisamente se liberta de uma situação em que chegou a ser um objeto para si mesmo. Esta realização específica deve ser exigida do sujeito enquanto tal. Nada a pode substituir; não pode haver, portanto, tecnologia que a substitua (...)" (HABERMAS, 1987A, p. 264)

Contudo, Habermas considera que Freud cometeu um engano ao tentar inserir a psicanálise no contexto da ciência positivista (talvez por influência de sua formação como fisiologista) utilizando uma terminologia aparentemente

fisicalista (pulsões, resistências, etc.) e experimentalista - sem entretanto tornar possíveis as mensurações comprobatórias típicas do pragmatismo/positivismo em vigor em sua época, escapando a uma verificabilidade estrita (10). Para Freud, porém, segundo Habermas, a situação analítica (relação terapeuta-paciente) é experimental. E a psicanálise, neste sentido, busca uma interpretação de processos que afetam a formação da espécie - o que, do ponto de vista epistemológico, parece estar em contradição com o caráter biográfico, individual e subjetivo da estruturação do Eu e do processo formativo psíquico. Por outro lado, a refutação por parte do paciente de uma hipótese clínica que procura desvendar os núcleos patológicos, não assegura a falsidade da hipótese - pelo contrário, pode mesmo confirmá-la.

Um outro aspecto interessante diz respeito ao conceito de normalidade, que Freud definiu aproximando-se da sociologia, com referência à cultura, onde 'normal' é o comportamento culturalmente adaptado. Neste sentido, já antecipando algumas reflexões posteriores contidas em 'Para a Reconstrução do Materialismo Histórico', Habermas faz uma leitura de Freud na qual a sociedade como um todo se institucionaliza (erige as suas instituições básicas) pelos mesmos motivos que levam os indivíduos às neuroses: uma tentativa de resolver os conflitos entre os desejos e a realidade sócio-histórica. Para Habermas:

"(...) não há por que não comparar o processo histórico-universal da societarização com o processo de socialização do indivíduo. Enquanto a coação da realidade é toda poderosa e a organização do Eu frágil, de modo que a renúncia pulsional não pode ser imposta senão através de forças efetivas de repressão, a espécie encontra, para o problema da defesa, soluções coletivas que se assemelham às soluções neuróticas em nível individual. As mesmas constelações, as quais levam o indivíduo à neurose, motivam a sociedade a erigir suas instituições. Aquilo que caracteriza as

(10) Este caráter 'metafísico' da psicanálise será criticado também por Sartre como discutiremos no Capítulo 5.

instituições constitui, ao mesmo tempo, sua similaridade com as formas patológicas. Assim como a compulsão à repetição do interior, a violência institucional provoca do exterior, uma reprodução imune à crítica e relativamente rígida, própria a um comportamento constante e inalterado. (...) Disto resulta também o ponto de vista para decifrar o patrimônio cultural da tradição. Nele se sedimentaram os conteúdos da projeção das fantasias de desejo, as quais exprimem intenções reprimidas. Tais conteúdos podem ser concedidos como sublimações que apresentam satisfações virtuais e garantem uma indenização publicamente autorizada para a renúncia imposta pela cultura (e civilização)." (HABERMAS, 1987A, pp. 289, 290)

Finalmente, Habermas conclui suas críticas ao positivismo (e ao modelo de saber estruturado como 'método científico' por este enfoque) resgatando algumas considerações de Nietzsche quanto às limitações do método científico (tanto nas ciências naturais quanto histórico-hermenêuticas) no que diz respeito à negação de um interesse ideologicamente orientado (neutralidade, cientificidade, separação sujeito/objeto, etc) que tem guiado historicamente (especialmente do positivismo em diante) os interesses científicos.

Em 'A Técnica e a Ciência como Ideologia', Habermas discute como as transformações do capitalismo moderno exigem uma reformulação dos conceitos marxistas fundamentais sem alterá-los o conteúdo, pois:

"A sociedade capitalista transformou-se de tal maneira, (...) que não é mais possível aplicar diretamente duas categorias fundamentais da teoria marxista, a saber, o conceito de luta de classes e o de ideologia." (HABERMAS In BIRNBAUN/CHAZEL, 1977, p. 385)

Nesta obra Habermas assinala a separação das esferas pública e privada, mostrando como o capitalismo moderno trata de isolar demandas sociais potencialmente perigosas, caracterizando-as como carências privadas sem qualquer conotação política. Tal estratégia fez com que os interesses não sejam facilmente

localizáveis por todos, não podendo ser associados a classes sociais específicas, ou ser identificados como interesses de 'classe'. Mas, segundo Habermas, isso absolutamente não significa o fim dos conflitos de classe; pelo contrário, os conflitos se tornam latentes, sutis e disfarçados por estratégias de dominação alienantes, que se devem ao isolamento do político e do não-político, e às formas distorsivas de formação da identidade, socialização pela linguagem, e comunicação, que levam à formação de opinião e participação política.

O fato mais importante que Habermas salienta é a ciência moderna, pós-iluminista, ter assumido a função legitimadora das anteriores ideologias dominantes. Diferentemente de suas antecessoras, a ciência como ideologia oferece o elemento empírico constatável como fator de legitimação política. Há aqui uma crítica embutida e dirigida ao cientificismo marxista, pois Marx não previa a apropriação da ciência pelas elites politicamente dominantes visando a manutenção do poder. A ciência é usada não apenas no desenvolvimento de supostos benefícios para as massas, como saúde, habitação, educação, e confortos materiais em geral, mas na própria manipulação da opinião.

Segundo Habermas é preciso uma nova apropriação da ciência e da técnica que vise a transformação do real através do desmascaramento da alienação e da dominação:

"A nova ideologia prejudica, por conseguinte, um interesse ligado a uma das duas condições fundamentais da nossa existência cultural: em outros termos, à linguagem ou, mais exatamente, à forma de socialização e individuação, tal como é determinada pela comunicação estabelecida na linguagem corrente. Esse interesse tanto diz respeito à manutenção de uma intersubjetividade da compreensão quanto à realização de uma comunicação isenta de dominação. A consciência tecnocrática faz desaparecer esse interesse prático atrás daquele que temos de ampliar nosso poder de dispor tecnicamente das coisas. A reflexão cujo nascimento a nova ideologia provoca, deve, pois, ir além de um interesse de classe historicamente

definido e separar, como tal, a constelação de interesses que compelem a espécie humana no sentido de se constituir em si mesma." (HABERMAS In BIRNBAUM/CHAZEL, 1977, p. 390)

Em 'A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio' Habermas retoma, de algum modo, dois de seus temas anteriores: as questões do Estado, e as questões da racionalidade do conhecimento. Neste sentido, estas duas perspectivas encontram-se aqui embricadas, na medida em que o capitalismo avançado procura embasar suas estratégias modernas de legitimação no Estado, e no conhecimento racional científico que este proclama frente aos problemas e conflitos sociais, aos quais busca antepor-se como pretense poder mediador/equilibrador.

Na primeira parte do livro ('Um Conceito Científico-Social de Crise'), Habermas trata de situar a crise típica do capitalismo tardio (aqui entendido como capitalismo regulado pelo Estado frente às mudanças sociais) partindo de uma análise dos possíveis conceitos de crise. Neste sentido, segundo Habermas, a crise estaria caracterizada por uma incapacidade da sociedade para resolver algum problema central sem romper com determinados moldes culturais e institucionais. Assim, para Habermas:

"Formação de uma sociedade é, em dado momento, determinada por um princípio fundamental de organização, que delimita no abstrato as possibilidades de alteração das situações sociais. Por 'princípios de organização' eu entendo regulamentações altamente abstratas brotando com propriedades emergentes em degraus evolucionistas improváveis e caracterizando, em cada nível, um novo estágio de desenvolvimento. Os princípios organizacionais limitam a capacidade de uma sociedade aprender sem perder sua identidade. Conforme esta definição, problemas de condução podem ter efeito de crise se (e só se) não puderem ser resolvidos dentro do alcance de possibilidade que é circunscrito pelo princípio organizacional da sociedade. Princípios de organização deste tipo determinam, em primeiro lugar, o mecanismo de aprendizado do qual o desenvolvimento das forças produtivas depende; determinam, em segundo lugar, o alcance da variação dos sistemas interpretativos que asseguram a identidade; e finalmente fixam os limites institucionais para a possível expansão da capacidade de condução." (HABERMAS, 1980B, p. 19)

Para analisar as possíveis situações sociais, Habermas descreve três propriedades universais dos sistemas sociais, que podem servir como parâmetros de crise e solução, ao compararmos vários sistemas sociais:

"(...) descreverei três propriedades universais dos sistemas sociais: A) a mudança entre sistemas sociais e suas circunstâncias ocorre na produção (apropriação da natureza externa) e socialização (apropriação da natureza interior) através de meios de expressão que admitem verdade e normas que tiveram necessidade de justificação, isto é, através de pretensões discursivas de validade. Em ambas as dimensões, o desenvolvimento segue padrões racionalmente reconstruíveis. B) a mudança dos valores-metas de sistemas sociais é uma função da situação das forças de produção e do grau de autonomia sistêmica, mas a variação dos valores-metas é limitada por uma lógica de desenvolvimento e perspectivas do mundo, nas quais os imperativos da integração do sistema não tem influência. Os indivíduos relacionados socialmente formam um conjunto interno que é paradoxal segundo o ponto de vista de condução. C) o nível de desenvolvimento de uma sociedade é determinado pela capacidade de aprendizado permitida institucionalmente, em particular por questões práticas e teóricas técnicas, se são diferenciadas e se processos discursivos de aprendizado podem ocorrer." (HABERMAS, 1988B, p. 20)

Com base nas possíveis relações entre estes três fatores Habermas trata de comparar algumas formações sociais (primitiva, tradicional e liberal capitalista). Enquanto nas sociedades primitivas a coesão social e a estrutura do poder são determinadas basicamente por parentesco e as ameaças ao sistema são (excetuando o próprio crescimento demográfico ou problemas ecológicos), determinantes de escassez de ordem externa como problemas interétnicos, guerras, conquistas, etc.; nas sociedades tradicionais já há dominação de classe em forma política, surge o direito positivo, o poder institucionalmente centralizado e legitimado através de ideologias de ordem religiosa ou moral. Aqui as possíveis crises já são de ordem interna (contradição entre os privilégios de classes, questionamento da legitimidade,

etc. - como foi o caso da própria Revolução Burguesa). Na formação social liberal capitalista o princípio organizativo é a relação entre trabalho assalariado e capital fundado já no direito burguês, onde o relacionamento entre classes se despolitiza assumindo um caráter meramente administrativo-econômico, e o Estado assume uma função estrutural de manutenção/regulação da economia, na qual o fator determinante é um mercado praticamente autônomo frente à política e livre de laços institucionais tradicionalistas (racionalidade econômico-utilitarista) onde a ideologia burguesa assume uma estrutura universalista. Aqui as crises do sistema são crises de produção (interrupções do processo de acumulação, depressões, etc.) agravadas por novos valores (como um desenvolvimento imprevisível do universalismo contra o próprio sistema que mesmo despolitizado abriga enormes desigualdades). O seguinte quadro, segundo Habermas, resume tais considerações:

Formação Social	Princípio de organização	Integração Social e Sistêmica	Tipos de Crises
Primitiva	relações de parentesco	indiferenciação na integração social e sistêmica	crise de identidade externamente induzida
Tradicional	dominação política de classe e classes sócio-econômicas	diferenciação funcional entre integração social e sistêmica	crise de identidade internamente induzida
Capitalista-Liberal	dominação apolítica de classe	sistema integrativo sistema econômico também assumem tarefas	crises sistêmicas

(HABERMAS, 1980B, p.38)

Para Habermas, ocorre uma transformação das funções sociais integrativas na transição tradicional-liberal, onde o mercado apolítico torna-se o núcleo do processo. Contudo, as

crises cíclicas do capitalismo liberal criam as condições para uma crise da consciência burguesa e para a esperança revolucionária entre os trabalhadores, deixando a todos ansiosos frente à possibilidade de uma transformação súbita. São exatamente tais crises, segundo Habermas, que desmascaram o caráter contraditório da dominação liberal através do mercado e da ideologia burguesa:

"A crise econômica é imediatamente transformada em crise social; pois, ao desmascarar a oposição das classes sociais, fornece uma crítica prática da ideologia da pretensão do mercado de ser livre do poder." (HABERMAS, 1980B, p. 44)

Segundo Habermas, a crise é na verdade sócio-vital e ideológica, desloca-se para a base econômica do sistema produtivo (crise econômica) impedindo paradoxalmente a crítica da ideologia e a construção de novos 'valores-metas'.

Já no capitalismo avançado, o Estado assume funções de organização e regulação da acumulação de capital monopolístico marcando a transição do capitalismo liberal, que chega a seu final, para o capitalismo avançado (ou tardio). Este estágio é marcado, segundo Habermas, por dois fenômenos: a concentração econômica (empresas estatais e multinacionais) e a própria intervenção estatal na economia. Destaca-se aqui o fato de que tais características geram um completo colapso na ideologia burguesa, por interromper-se a livre competição. O Estado, ao participar da economia, reaproxima a esfera política da econômica (que estiveram afastadas no capitalismo liberal) incrementando a necessidade de legitimação frente à dicotomia das

"(...) contradições entre a produção socializada administrativamente, a contínua apropriação privada e uso privado da mais valia." (HABERMAS, 1980B, p. 51)

Esse sistema se sustenta em uma democracia formal, porém não participativa: os indivíduos podem sentir-se seguros quanto ao funcionamento do sistema e lhe devem lealdade cívica, mas não podem externar sua insatisfação política subjetivamente vivida; voltando-se apenas ao lazer e ao consumo. A condução do Estado cabe somente a uma elite técnico-democrática que legitima esse estado de coisas. As classes tornam-se descaracterizadas, sendo transformadas em grupos (idosos, usuários de transportes, desempregados, etc.) e as tensões são negociadas em moldes que lembram a social-democracia, mascarando as lutas de classes, despolitizando-as em seus núcleos conflitivos.

Para Habermas, embora os modos de lidar com a crise estejam limitados pelo sistema social em vigor, o problema do crescimento moderno transcende ao sistema:

"Os rápidos processos de crescimento das sociedades capitalistas avançadas confrontaram a sociedade mundial com problemas que não podem ser olhados como fenômenos de crise específicos ao sistema, embora as possibilidades de lidar com estas crises estejam especificamente limitadas pelo sistema. Estou pensando aqui no distúrbio do equilíbrio ecológico, na violação dos requisitos consistentes do sistema de personalidade (alienação) e as tensões potencialmente explosivas nas relações internacionais. Com a crescente complexidade, o sistema da sociedade mundial transferiu seus limites para tão longe dentro do ambiente, que se defronta contra os limites da natureza, tanto externa quanto interna; o equilíbrio ecológico designa o limite absoluto ao crescimento. O equilíbrio antropológico menos palpável designa outro limite, que só pode ser ultrapassado ao preço da alteração da identidade sócio-cultural dos sistemas sociais." (HABERMAS, 1980B, p. 57)

Quanto ao equilíbrio antropológico, cuja base é a própria subjetividade individual, Habermas considera que, diferentemente do problema ecológico, não existem limites concretos às

transformações possíveis (não existem limites claros no sistema de personalidade):

"Duvido que é possível identificar quaisquer constantes psicológicas na natureza humana, que limitem o processo de socialização por dentro. Vejo, contudo, uma limitação na espécie de socialização através da qual os sistemas sociais produziram até agora sua motivação de ação. O processo de socialização ocorre dentro de estruturas de intersubjetividade lingüística; determina uma organização de comportamento presa a normas requerendo justificação e há sistemas interpretativos que asseguram a identidade. Essa organização comunicativa de comportamento pode tornar-se um obstáculo aos complexos sistemas decisórios. Como em organizações individuais, a capacidade de condução ao nível de sistemas sociais presumivelmente aumenta enquanto as autoridades decisórias se tornam funcionalmente dependentes das motivações dos membros. Nos sistemas com alta complexidade intrínseca, a escolha e realização das metas de realização têm de se tornar independentes do influxo de motivações estreitamente circunscritas. Isso é alcançado buscando uma generalizada disposição ao consentimento que em sistemas políticos, tem a forma de lealdade de massa. Tanto quanto temos de lidar com a forma de socialização, que conecta nossa natureza interna numa organização comunicativa de comportamento, é inconcebível que houvesse legitimação de qualquer norma de ação que, mesmo aproximadamente, garanta uma aceitação de decisões sem motivos. A motivação para a disposição de conformar-se a um poder decisório, ainda indeterminado em conteúdo, é a expectativa que este poder será exercitado de acordo com normas legítimas de ação. A motivação, em última instância, para a disposição de obedecer é a convicção do cidadão e ele poderia ser discursivamente convencido em caso de dúvida." (HABERMAS, 1980B, pp. 59, 60)

Procurando mapear as várias tendências de crises, Habermas procura identificar as relações entre os seus pontos de origem no sistema, as crises no próprio sistema e as crises de identidade, conforme o quadro:

"Ponto de origem	Crise sistêmica	Crise de Identidade
Sistema econômico	crise econômica	-----
Sistema político	crise de racionalidade	crise de legitimação
Sistema sócio-cultural	-----	crise de motivação ^a

(HABERMAS, 1980B, p. 62)

As crises econômicas derivam da participação do Estado na economia (que artificialmente - através de ações político-administrativas - controla o mercado) atuando como:

"(...) um potente capitalista coletivo que torna a acumulação do capital a substância do planejamento político". (HABERMAS, 1980, p. 63).

As crises de racionalidade/legitimação se traduzem na incapacidade do sistema político de legitimar-se frente às contradições geradas pelo sistema econômico (fracasso em manter a lealdade de massas), onde medidas administrativas não conseguem manter ou estabelecer estruturas normativas efetivas na extensão requerida. Já as crises sócio-culturais são resultado da interferência de fatores econômicos e políticos no sistema de tradições afetando a integração social. As crises de motivação são, portanto, decorrentes de mudanças no sistema sócio-cultural afetado pela economia e pela política. Nesta perspectiva, para Habermas, chegamos a um ponto onde:

"Os remanescentes das ideologias burguesas (crença na ciência, arte após a perda de aura e sistemas universalísticos de valores) formam um conjunto normativo que é disfuncional. O capitalismo avançado cria 'novas' necessidades que não pode satisfazer. (...) é uma consequência da contradição fundamental do sistema capitalista, que, tendo outros fatores iguais, ou o sistema econômico não produz a quantidade de valores de consumo, ou o sistema administrativo não produz a quantidade necessária de decisões racionais, ou o sistema de legitimidade não fornece a quantidade necessária de motivações generalizadas, ou o sistema sócio-cultural não gera quantidade necessária de significado motivador de ação." (HABERMAS, 1980B, pp. 66, 67)

Assim, esquemas de planejamento típicos do capitalismo avançado penetram no campo da cultura (no currículo escolar, nos padrões de comportamento veiculados nos mass media, papéis sexuais, etc.), gerando pressões no sentido de legitimar o

sistema (em função de crises econômico-políticas) em um campo (o cultural) cujo traço distintivo sempre fora a auto-legitimação. De qualquer modo, segundo Habermas, este é um campo que jamais pode ser totalmente administrado. O próprio sistema democrático (típico do capitalismo avançado) deixa sempre aberta a possibilidade do surgimento de novos valores, cada vez mais universalistas e incompatíveis com a acumulação do capital. Para Habermas:

"Uma crise de legitimação, então, precisa ser baseada numa crise de motivação - isto é, uma discrepância entre a necessidade de motivos declarados num Estado, pelo sistema educacional e pelo sistema ocupacional de um lado, e a motivação apresentada pelo sistema sócio-cultural por outro lado. (...) Falo de uma crise de motivação quando o sistema sócio-cultural muda de tal modo que seu produto se torna disfuncional para o Estado e para o sistema de um trabalho de Estado." (HABERMAS, 1980B, pp. 98, 99)

Para discutir a lógica dos problemas de legitimação Habermas busca uma compreensão de fatores motivacionais associados à internalização de expectativas subjetivas por parte dos indivíduos quanto ao sistema sócio-político-econômico. Habermas parte de algumas conclusões de Piaget e de L. Kohlberg quanto ao desenvolvimento motivacional-cognitivo que, ontogeneticamente, se estrutura em sucessivos estágios da consciência moral, cujo máximo desenvolvimento é o comportamento orientado por uma moralidade universal com base no discurso racional. Habermas discute também a conexão entre a validade e a justificação das normas por um lado, em relação à sua validade fatural de outro, com base em algumas das considerações de Max Weber. Basicamente, a origem dos problemas de legitimação, embora Habermas os discuta em três níveis (o econômico, o político, o motivacional - com suas correspondentes peculiaridades), surge na contradição que

emerge estruturalmente entre a riqueza socialmente produzida (que corresponde ao produto interno bruto) e sua apropriação desigual entre os diferentes atores sociais (que corresponde à estrutura de classes), ainda assim legitimamente. Nesta perspectiva, para Habermas:

"(...) a reprodução da sociedade de classes se baseia na apropriação privilegiada de riqueza produzida socialmente, então todas sociedades precisam resolver o problema da distribuição do excedente do produto social desigualmente e, ainda assim, legitimamente. Então agem por intermédio de força estrutural, isto é ao fixar um sistema de normas observadas, incluindo aí a distribuição assimétrica das possibilidades legítimas de satisfazer necessidades. O reconhecimento fatural de tais normas não se fundamenta, sem dúvida, apenas na crença em sua legitimidade por aqueles afetados. Também esta se baseia no medo e na submissão indiretamente através de sanções ameaçadoras, bem como na simples obediência engendrada pela percepção individual da sua própria impotência e da falta de alternativas abertas (isto é, nutridas por sua própria imaginação). Assim que, entretanto, desaparecer enquanto crença na legitimidade na ordem existente, é liberada a força latente sob o sistema das instituições - seja enquanto força manifesta a partir de cima (que é apenas uma possibilidade temporária), ou na forma de expansão da meta para a participação (no qual caso também muda a chave para a distribuição de possibilidades de satisfazer legitimamente as necessidades, isto é o grau de repressão)." (HABERMAS, 1980B, p. 122)

Habermas argumenta que as normas justificáveis podem ser distinguidas das normas que apenas estabilizam relações de força. Assim, as normas que expressam interesses generalizáveis, baseadas no consenso racional (ou que contrariam tal consenso frente à perspectiva de um discurso prático) se diferenciam de normas que apenas mantêm relações de força assumindo o caráter de poder normativo. O poder normativo só é justificável quando se trata de um acordo entre interesses particulares (cuja legitimidade questionável reside nos princípios do Direito Civil burguês). Nesta ótica, um possível acordo entre capital e trabalho, no âmbito do capitalismo avançado, não significa absolutamente um autêntico consenso racional legítimo, pois a

desigualdade estrutural não pode ser neste caso, racionalmente justificável (embora, enquanto um 'acordo', possa). Contudo, mesmo acordos pressupõem equilíbrio de poder e incapacidade de generalização dos interesses negociados (pois se são generalizáveis pode haver um consenso legítimo), o que faz dos 'pseudo-acordos' uma forma importante de legitimação de poder em sociedades complexas, que assume um caráter ideológico, criando uma falsa generalização dos interesses dominantes.

Finalmente Habermas questiona algumas propostas de administração do capitalismo avançado, concluindo que a razão continua sendo a melhor forma de crítica do sistema sócio-político que é sempre cambiante. Neste sentido, não é concebível uma forma de capitalismo sistêmico, ao estilo de um sistema natural, frente ao qual o indivíduo nada tenha de novo a desejar.

Em 'Para a Reconstrução do Materialismo Histórico', publicado três anos após 'A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio', Habermas apresenta de forma mais sistemática algumas de suas formulações influenciadas por Mead, Freud, Piaget e Chomsky.

Neste sentido, Habermas considera que a teoria marxista tem de ser reconstruída com base no 'agir significativo', utilizando elementos de uma teoria da comunicação, sob influência dos autores mencionados, dando conta do caráter subjetivo da relação significante/significado, complementando e aprimorando os aspectos já clássicos enfatizados por Marx (em especial interação e trabalho), de modo a compor um novo tipo de verdade filosófica. Assim, não apenas as forças produtivas (com base no saber técnico-organizativo e no agir instrumental-estratégico) mas, como hipótese moderna, também relações de produção (com base no saber prático e no agir comunicativo) que tocam a racionalidade

(imagens de mundo, idéias morais e formação de identidade individual e social) podem, e devem, assumir um papel importante nesta nova perspectiva materialista histórica habermasiana.

Independentemente das grandes mudanças evolutivas de caráter material-econômico (os diferentes modos de produção), existem mudanças possíveis no plano cultural que devem ser valorizadas, conferindo novas concepções e ênfases aos conceitos clássicos do marxismo. Para Habermas:

"As linhas de conjunção não passam apenas entre a teoria do agir comunicativo e os fundamentos do materialismo histórico. Ao examinar as hipóteses singulares sobre teoria da evolução, deparamo-nos com problemas que, ao contrário, tornam necessárias considerações de teoria da comunicação. Enquanto Marx localizou os processos de aprendizagem evolutivamente relevantes (na medida em que encaminham as ondas de desenvolvimento das épocas) na dimensão do pensamento objetivante do saber técnico e organizativo, do agir instrumental e estratégico - em suma, das forças produtivas - emergiram nesse meio-tempo boas razões para justificar a hipótese de que, também na dimensão da convicção moral, do saber prático, do agir comunicativo e da regulamentação consensual dos conflitos de ação, têm lugar processos de aprendizagem que se traduzem em formas cada vez mais maduras de integração social, em novas relações de produção, que são as únicas a tornar possível, por sua vez, o emprego de novas forças produtivas. Uma posição importante para a estratégia teórica chega assim a tocar nas estruturas de racionalidade, que encontram expressão nas imagens de mundo, nas idéias morais e nas formações de identidade; que tem eficácia prática nos movimentos sociais e que, por fim, se materializaram em sistemas de instituições. Particular interesse têm também os modelos sistematicamente reconstruíveis do desenvolvimento de estruturas normativas. Esses modelos estruturais descrevem uma lógica de desenvolvimento imanente às tradições culturais e à modificação institucional. Essa lógica nada diz a respeito dos mecanismos de desenvolvimento, afirmando apenas algo acerca das margens de variação em cujo interior os valores culturais, as idéias morais, as normas, etc., podem ser modificados a um dado nível de organização da sociedade, encontrando formas históricas diversas. Em sua dinâmica de desenvolvimento essa mutação de estruturas normativas permanece dependente tanto dos desafios evolutivos representados por problemas sistêmicos irresolvidos e economicamente condicionantes, quando dos processos de aprendizagem que são a resposta a tais desafios. Em outras palavras: a cultura permanece um fenômeno superestrutural, embora na passagem para novos níveis de desenvolvimento ela pareça ter um papel mais preeminente do que o supuseram até agora muitos marxistas.

Essa 'preeminência' explica a contribuição que a teoria da comunicação, a meu ver, pode fornecer a um materialismo histórico renovado." (HABERMAS, 1990A, pp. 13, 14).

A intersubjetividade lingüística e as 'personalidades individuais' são elementos que constituem o direito e a moral (que por sua vez, constituem, a nível superestrutural, o núcleo da interação humana). Quando alterações morais ou legais ocorrem (aqui entendidas como resultado de 'conflitos de ação') a personalidade e a linguagem readaptam-se, como a história tem demonstrado, à nova realidade; algo que, segundo Habermas, sugere uma transformação cultural cuja base é o 'agir comunicativo'.

Por esse caminho Habermas discute algumas das possíveis relações entre o amadurecimento ontogenético (desenvolvimento de cada indivíduo da espécie humana: avanços da capacidade cognitiva, formas racionais de lidar com o real) e o amadurecimento filogenético (desenvolvimento da espécie como um todo: aqui entendido como sofisticação progressiva do processo sócio-político em direção à democracia comunicativa). Para Habermas, embora os modelos ontogenéticos sejam melhor explorados do que os sócio-evolutivos, ocorre que a reprodução social e a socialização dos membros da sociedade dependem das mesmas estruturas: consciência, moral e direito (tanto para cada indivíduo quanto para o gênero). Neste sentido, segundo Habermas, é preciso estudar teórica e empiricamente: a) o desenvolvimento do Eu e a evolução das imagens do mundo; e b) a constituição das identidades do Eu e dos grupos. O desenvolvimento do Eu diz respeito ao amadurecimento cognitivo (conhecimento), à interação lingüística (linguagem), e à interação material propriamente dita (ação). Para Habermas:

"Podemos colocar estes três aspectos do desenvolvimento cognoscitivo, lingüístico e interativo sob uma idéia unificadora do desenvolvimento do Eu: o Eu se forma em um sistema de delimitações. A subjetividade da natureza interna é delimitada com relação à objetividade de uma natureza

externa perceptível, correlação à normatividade da sociedade e à intersubjetividade da linguagem. Realizando tais delimitações, o Eu se sabe não apenas como subjetividade, mas como uma instância que 'desde sempre' transcendeu os limites da subjetividade, realizando essa operação, ao mesmo tempo, na cognição, na linguagem e na interação: o Eu pode se identificar consigo mesmo precisamente mediante a distinção entre o que é meramente subjetivo e o não-subjetivo. Partindo de Hegel e chegando, através de Freud, até Piaget, desenvolveu-se a idéia de que sujeito e objeto se constituem reciprocamente, e que o sujeito só pode se tornar consciente de si mesmo em relação com - e na construção de - um mundo objetivo. Esse não-subjetivo é por um lado, 'objeto no sentido de Piaget: a realidade objetiva do ponto de vista cognoscitivo e que é disponível para manipulação; por outro, é 'objeto' no sentido de Freud: a esfera da interação aberta e explorada comunicativamente e guardada através de identificações. O ambiente diferencia-se nessas duas regiões (natureza externa e sociedade); mas é integrado pelo fato de que cada uma dessas duas esferas de realidade reflete-se na outra (por exemplo, a natureza como 'irmã natureza', que deve ser cuidada e preservada de modo análogo à sociedade; ou a sociedade como jogo estratégico, como sistema, etc.). A linguagem, de resto, destaca-se de esferas objetuais como esfera própria. As psicologias cognoscitivista e psicanalítica do desenvolvimento já recolheram provas evidentes em favor da afirmação de que o desenvolvimento do Eu realiza-se por estágios. De modo bastante esquemático, gostaria de distinguir, entre os estágios de desenvolvimento: a) o simbiótico, b) o egocêntrico, c) o sócio-cêntrico-objetivista e d) o universalista." (HABERMAS, 1990A, pp. 15, 16)

Para Habermas, é possível procurarmos homologias entre o desenvolvimento do Eu e as imagens de mundo socialmente partilhadas. Este tipo de análise exige uma série de cuidados, evitando precipitações e confusões. Contudo a comparação é possível, embora de forma restrita, se notarmos algumas semelhanças formais entre visões de mundo socialmente partilhadas e historicamente características - como a fase social mítica, a filosófico-teológica, e a racional moderna; que correspondem respectivamente, segundo uma tal analogia, às fases egocêntrica - sócio-cêntrica objetivista - e universalista (como fases do desenvolvimento cognitivo individual ontogenético) (11).

(11) Nas palavras de Habermas: "Na concepção egocêntrica do mundo da criança, que pensa de modo pré-operacional, todos os fenômenos são relativizados em função do centro constituído pelo Eu infantil; do mesmo modo, na imagem sociomórfica do mundo, essa relativização se dá em função do centro representado pelo grupo tribal. Isso não significa que os membros da tribo tenham formado uma consciência distinta da realidade normativa de uma sociedade, separada da natureza objetivada; com efeito, essas duas regiões são ainda claramente separadas. Só com a passagem para sociedades organizadas de um modo estatal é que as imagens míticas do mundo se encarregam também de legitimar os ordenamentos de poder (que pressupõem já o nível

Para Habermas:

(...) A passagem das grandes civilizações arcaicas para as civilizações desenvolvidas é marcada por uma ruptura com o pensamento mítico. Nascem imagens cosmológicas do mundo, filosofias e religiões que substituem as explicações narrativas dos contos míticos por fundamentações argumentativas. As tradições que remontam às grandes figuras de fundadores são um saber explicitamente ensinável e passível de dogmatização, ou seja, de ser racionalizado a fundo e de modo profissional. As imagens racionalizadas do mundo são, em suas figuras articuladas, expressão do pensamento formal-operacional e de uma consciência moral guiada por princípios. A totalidade do mundo concebida de modo cosmológico ou monoteísta corresponde formalmente à unidade que o jovem é capaz de produzir ao nível do Universalismo. Todavia, as estruturas universalistas da imagem do mundo devem ser compatibilizadas com a atitude tradicionalista em face do ordenamento político que reinava nos antigos impérios; o que é possível, sobretudo, porque os princípios supremos aos quais se reportam todas as argumentações são ainda subtraídos à própria argumentação e imunizados contra objeções. Assim, na tradição do pensamento ontológico, essa impossibilidade de ir além dos princípios é garantida mediante o conceito de absoluto (ou de plena auto-suficiência).

Quando se afirmam na economia capitalista e no Estado moderno formas universalistas de relacionamento, a atitude em face da tradição judaico-cristã e grego-ontológica sofre uma fratura de tipo subjetivista (reforma e filosofia moderna). Os princípios supremos perdem o seu caráter de indubitabilidade; a fé religiosa e a atitude teórica tornam-se reflexivas; o progresso das ciências modernas e o avanço da formação de vontades político-morais não são mais prejudicados por uma ordem certamente fundamentada, mas colocada como absoluta. Somente agora pode ser liberado o potencial universalista já contido nas imagens do mundo racionalizadas. A unidade do mundo não pode mais ser garantida objetivamente através da hipótese de princípios criadores da unidade (Deus, o Ser ou a natureza); pode apenas ser afirmada reflexivamente, com base na unidade da razão (ou em uma conformação racional do mundo, a 'realização da razão'). A unidade da razão teórica e da razão prática torna-se então o problema chave das modernas interpretações do mundo, que perderam o caráter de imagens do mundo.

Essas rápidas observações querem apenas sugerir a fecundidade eurística da suposição de que existem analogias entre as estruturas do Eu e as das imagens do mundo: em ambas as dimensões, o desenvolvimento leva evidentemente a um descentramento progressivo do sistema de interpretação e a uma delimitação categorial cada vez mais unívoca da subjetividade da natureza interior em face da objetividade da natureza externa, bem como a delimitação da normatividade da realidade social e da intersubjetividade da realidade lingüística." (HABERMAS, 1990A, pp. 20, 21).

convencional de um direito moralizado). Portanto, ao mais tardar com essa passagem, deve ter-se modificado a atitude ingênua em face do mito. Dentro de um horizonte temporal mais fortemente diferenciado, foi criada uma distância com relação ao mito e esse foi transformado em tradição, a qual é separada da realidade normativa da sociedade e de uma natureza parcialmente objetivada. Mesmo que ainda subsistam traços sociomórficos, esses mitos desenvolvidos estabelecem uma unidade na multiplicidade dos fenômenos, a qual - do ângulo formal - assemelha-se à concepção sociocêntrico-objetivista do mundo que a criança tem ao nível das operações concretas. (HABERMAS, 1955A, pp. 13-20)

Segundo Habermas, existem outras possíveis homologias entre a identidade do Eu (aqui considerado em dois sentidos: como Eu geral, epistêmico, que partilha com todos os outros 'Eus' a capacidade de consciência, linguagem e ação; e o Eu singular-prático que se constitui individual e biograficamente segundo sua própria personalidade, inconfundível e re-conhecível) e a identidade social do grupo. Nesta perspectiva, as identidades coletivas (aqui associadas às diferentes formas, progressivamente complexas, de organização sócio-política) historicamente características e representativas de diferentes períodos da humanidade, permitem igualmente possíveis analogias com o desenvolvimento ontogenético do Eu, onde a sociedade moderna corresponde à fase ontogenética formal-universalista:

"As sociedades modernas, por conseguinte, devem formar para si uma identidade compatível, em ampla medida, com estruturas universalistas do Eu. Com efeito, os membros emancipados da sociedade burguesa, cuja identidade convencional se rompeu, podem saber-se unidos aos seus concidadãos em suas qualidades: a) de sujeitos livres e iguais de direito privado (o cidadão como proprietário privado de mercadorias), b) de sujeitos moralmente livres (o cidadão como homem privado) e c) de sujeitos politicamente livres (o cidadão como cidadão do Estado democrático). (HABERMAS, 1990A, pp. 29)

Assim, e em síntese, Habermas está pesquisando estruturas homólogas entre o amadurecimento da consciência no desenvolvimento ontogenético do Eu e na evolução social. Aqui, já na mesma e principal orientação de Habermas, os elementos da consciência de Eu, os aspectos do plano moral e os do plano jurídico, constituem uma tríade estrutural que se objetiva (ou melhor, se intersubjetiva) na interação lingüística, e que permite um novo enfoque, segundo Habermas, mais aprimorado, para a interpretação histórica - uma 'reconstrução do materialismo histórico'.

Nesta perspectiva, Habermas procura distinguir o agir racional-estratégico guiado só pelos meios e fins (que em Marx corresponderia à luta de classes e ao progresso técnico-organizativo) do agir comunicativo guiado por estruturas normativas universalistas e pela intersubjetividade consensual. Para Habermas, a 'racionalização' (avanço progressivo da razão: que corresponde tanto ao amadurecimento do Eu, quanto ao amadurecimento sócio-evolutivo) permitiria uma 'quebra' da coerção intrapsíquica (enquanto problemas da consciência do Eu) e/ou interpessoal (enquanto problemas de dominação socialmente estabelecida e tendo como mediador material a linguagem) que tornaria claros e consensuais os conflitos latentes/existentes. Nesta ótica, a evolução do indivíduo, assim como a evolução social, se processa pelo amadurecimento progressivo destas estruturas.

O resgate materialista histórico proposto por Habermas reside na sua convicção de que o estudo do capitalismo, na ótica sugerida, é uma chave para a compreensão do passado social. No Estado moderno, o discurso universalista do direito burguês (abstratamente válido para todos) é frontal e paradoxalmente contrário à estrutura de classes.

Procurando detalhar as características de um processo evolutivo do Eu, Habermas discute as formulações de Piaget e Kohlberg segundo as fases do desenvolvimento cognitivo, na tentativa de estabelecer um paralelo em relação ao desenvolvimento do agir comunicativo e da consciência moral, onde, hipoteticamente, o homem pode atingir um estágio mais evoluído, baseado no agir comunicativo, e pautado por princípios ético-universalistas, em que se fundaria a liberdade moral e

política, mediada por uma 'ética universal da linguagem'. Para Habermas:

"Na identidade do Eu se expressa a relação paradoxal pela qual o Eu, como pessoa geral, é igual a todas as outras pessoas, ao passo que - enquanto indivíduo - é diverso de todos os demais indivíduos. Por isso, a identidade do Eu pode se confirmar na capacidade que tem o adulto de construir, em situações conflitivas, novas identidades, harmonizando-se com as identidades anteriores agora superadas, com a finalidade de organizar - numa biografia peculiar - a si mesmo e às próprias interações, sob a direção de princípios e modos de procedimentos universais." (HABERMAS, 1990A, pp. 69, 70)

Habermas discute também a possibilidade de ^{QUE} uma sociedade complexa (e aqui suas referências dizem respeito ao exemplo da sociedade alemã) possa formar uma 'identidade racional de si mesma'. Neste sentido:

"Uma sociedade produz a sua identidade de um modo determinado: e depende dela não perder tal identidade. Falar de uma identidade racional significa, por outro lado, revelar um conteúdo normativo nesse conceito. Com efeito, está subentendido em tal expressão que uma sociedade pode não apreender sua identidade 'autêntica' ou 'verdadeira'." (HABERMAS, 1990A, p. 77)

A reflexão de Habermas parte da interrelação entre a formação da identidade do Eu (individual) e a identidade do grupo (coletiva), discutindo, neste sentido, a base racional e ética que poderia garantir a emancipação, do indivíduo e da coletividade. Para Habermas:

"(...) estamos convencidos de que tão-somente uma moral universalista, que considere como racionais as normas universais (e os interesses capazes de generalização), pode ser defendida com bons motivos; e de que somente o conceito de uma identidade do Eu, que assegure ao mesmo tempo liberdade e individualização da pessoa singular no interior de complexos e sistemas de papéis, pode fornecer hoje, aos processos educativos, uma orientação capaz de obter consenso. Mas, tão logo são formuladas essas premissas fortes, coloca-se todavia a questão empírica: como surge, e como pode se manter, estruturas universalistas do Eu quando, e até o momento em que, estiverem implícitos, nas instituições de base da sociedade, princípios que não são de modo algum universalistas? Com efeito, sabemos que uma identidade do Eu

só pode se formar no círculo da identidade de um grupo." (HABERMAS, 1990A, p. 81)

O interessante desta perspectiva é o caráter empírico de uma tal universalidade. Família, tribo, classe ou Estado, permanecem, neste sentido, como circunstâncias fragmentadoras que impedem uma autêntica ética universalista teórico-prática, o que sugere algo como um humanismo racional universal. Ao analisar a evolução social desde as sociedades arcaicas e seus respectivos sistemas simbólicos, visões de mundo, religiosidade, moralidade, etc. Habermas procura mapear o passado em busca de tendências e alternativas contemporâneas. O Estado concebido por Hegel, como encarnação da racionalidade coletiva, que se distingue do Estado de Direito burguês criticado por Marx, sugere a Habermas, embora alterado em alguns dos seus conceitos centrais a idéia de um tal Estado mundial:

"Enquanto a sociedade conservar estruturas classistas, a organização estatal não pode deixar de privilegiar os interesses parciais em relação aos gerais. O sistema político permanece dependente dos imperativos de um sistema econômico que institucionalizou a distribuição desigual da propriedade dos meios de produção e, portanto, do poder e da riqueza. Por mais que o sistema capitalista tenha desde então evoluído e também se modificado, no quadro de uma ampla democracia concorrencial, não se modificou um fato fundamental: mesmo hoje as prioridades sociais da ação do Estado se formam amplamente em função da espontaneidade natural e não como expressão dos interesses generalizáveis da população em seu conjunto. O mesmo vale para os Estados do socialismo burocrático, nos quais o poder de dispor dos meios de produção se encontra nas mãos de uma elite. (...) é verdade que, no novo horizonte de uma sociedade mundial, criada pela conexão global das possibilidades de comunicação, não surgiram ainda novas formas supra-estatais de organização, com atribuições e potencialidades de controle quase-estatais." (HABERMAS, 1990A, pp. 92, 93).

Os megaorçamentos de multinacionais (em muitos casos maiores do que orçamentos de Estados nacionais) e a opinião pública mundial (ecologismo, pacifismo, etc.) sugerem uma nova tendência teórico-

prática quanto à perspectiva de um novo degrau na evolução mundial, mais próximo de uma ética universalista:

"Pode-se assim afirmar hoje, com razão, que já se constituiu uma sociedade mundial, 'sem se apoiar numa integração política e normativa'." (HABERMAS, 1990A, p. 93)

Embora aqui o caráter universal seja meramente organizativo: economia, técnica, ciência, etc., sem que haja uma correspondente universalidade de princípios, uma autêntica ética universalista que corresponderia finalmente ao plano mais elevado do amadurecimento individual e coletivo. Nesta perspectiva:

"A identidade da sociedade mundial - esta é a tese - só pode ter lugar no plano da integração do sistema, ou seja, no sentido de que os sistemas parciais altamente diferenciados representem ambientes reciprocamente adequados, e não mais no plano da integração social. A realidade sistêmica da sociedade foi, por assim dizer, posta além da intersubjetividade de um mundo de vida povoado por indivíduos socializados. Os indivíduos pertencem agora ao ambiente que circunda seu sistema social. A sociedade adquire em face deles uma objetividade que, não mais se referindo à subjetividade, já não se deixa recuperar por uma conexão intersubjetiva de vida. Sua objetividade não mais significa apenas autonomização, nem é simples sintoma de uma identidade reificada." (HABERMAS, 1990A, p. 95)

Este tipo de análise, feita por Habermas, parece sugerir que a complexidade sócio-política da realidade atual já garante estruturalmente uma universalização humana, mas que a dinâmica cotidiana, marcada por contradições variadas permanece impedindo uma autêntica universalidade ética, mediada pela ação linguística emancipada, que pudesse assegurar autonomia e liberdade subjetiva e objetiva, individual e coletiva.

Ainda outra reflexão de Habermas diz respeito às formulações de Marx quanto ao materialismo histórico. Aqui o fato novo é a importância que Habermas dá à linguagem, equiparando-a, em ênfase, ao destaque dado por Marx ao trabalho socialmente

produzido. Disto decorre, como em outras reflexões similares de Habermas, um novo enfoque quanto às relações estruturais e dinâmicas entre infraestrutura e superestrutura, entre forças produtivas e relações de produção, conforme a conceituação de Marx. Neste sentido, o traço fundamental da linguagem é seu caráter de mediador central na relação entre 'trabalho social' e 'histórico do gênero humano', o que sugere a novidade habermasiana quanto ao materialismo histórico de Marx.

É neste panorama que o conceito de 'agir comunicativo' assume em Habermas tanto a sua ênfase, quanto a sua distinção em relação ao agir instrumental-estratégico no plano da evolução social. Para Habermas:

"A introdução de novas formas de integração social como, por exemplo, a substituição do sistema de parentesco pelo Estado - requer um saber de tipo prático-moral, não um saber tecnicamente valorizável, que possa ser traduzido e implementado em regras de agir instrumental e estratégico. Ela requer não uma ampliação do nosso controle sobre a natureza externa, mas um saber que possa se encarnar em estruturas de interação; em poucas palavras, uma ampliação da autonomia social em face da nossa própria natureza interna. (...) o gênero aprende não só na dimensão (decisiva para o desenvolvimento das forças produtivas) do saber tecnicamente valorizável, mas também na dimensão (determinante para as estruturas de interação) da consciência prático-moral. As regras do agir comunicativo desenvolvem-se, certamente, em reação a mudanças no âmbito do agir instrumental e estratégico; mas ao fazê-lo, seguem uma lógica própria." (HABERMAS, 1990A, pp. 126, 128)

Assim, para Habermas, é possível pensar a evolução social, em um sentido materialista histórico, por diferentes caminhos. Os materiais utilizados pelo Homem em seu desenvolvimento (pedra, bronze, ferro, aço, plásticos, etc.), as várias fontes de energia exploradas (fogo, água, animais, petróleo, átomo, sol, etc.). Contudo, tais caminhos só podem servir para mapear o desenvolvimento do saber e do agir instrumental-estratégico, ou a complexificação social técnico-

organizativa. Além disso, historicamente, existiram combinações diferenciadas entre o modo de produção enquanto técnicas de sobrevivência humana frente à natureza e suas respectivas formas de organização sócio-política (relações de produção nas palavras de Marx) criando uma série de problemas analíticos à tentativa de enfoque materialista histórico como pretendia a simplificação de Marx quanto a esta reflexão. Para Habermas a perspectiva do materialismo histórico pode ser aprimorada aumentando o grau de abstração e abrangência na rede conceitual. Assim, para Habermas:

"Por princípios de organização' entendo as inovações que se tornam possíveis através de graus de aprendizagem reconstruíveis segundo uma lógica do desenvolvimento, e que institucionalizam um nível de aprendizado da sociedade que se apresenta como novo em cada oportunidade. O princípio de organização de uma sociedade delimita margens de possibilidades; estabelece em particular, dentro de que estruturas são possíveis transformações do sistema institucional, e em que proporção podem ser socialmente utilizadas as capacidades disponíveis de forças produtivas, ou em que proporção pode ser estimulado o desenvolvimento de novas forças produtivas. Por isso, ele estabelece também até que ponto podem ser ampliadas a complexidade sistêmica e a capacidade de direção e controle. Um princípio de organização comporta regulamentações tão abstratas que, na formação social que ele define são admitidos mais de um modo de produção funcionalmente equivalentes." (HABERMAS, 1990A, p. 134).

Para Habermas todas as teorias sobre a evolução histórica têm fracassado exatamente por buscarem um modelo unificado, por exemplo funcionalista ou sistêmico, ao esboçarem uma narrativa histórica da evolução social e política. Para Habermas a história deve ser interpretada e explicada segundo um modelo binário. Segundo Habermas:

"Parece mais oportuno partir, antes de mais nada, da interdependência de duas causalidades que se processam de modo oposto. Se distinguirmos o plano das possibilidades estruturais (níveis de aprendizagem) do plano dos desenvolvimentos fatuais, tornar-se-á possível compreender ambas as causalidades mediante uma troca na perspectiva de explicação. Podemos explicar a verificação de um novo evento histórico referindo-nos à lógica de desenvolvimento das estruturas anteriores e ao impulso dada por eventos geradores de problemas. O que significa isso - ou seja, ser 'desafiado'

por possibilidades estruturalmente abertas ou ser 'impulsionado' por eventos geradores de problemas - é algo que pode ser melhor compreendido se, por um lado, como propusemos, entendermos as estruturas de consciência como condições universais de possíveis processos de aprendizagem; e se, por outro, interpretamos os eventos como atos e processos que - em vista da capacidade limitada de solução - implicam sobrecargas, ou seja, problemas." (HABERMAS, 1990A, pp. 193, 194)

Em 'Teoria da Ação Comunicativa', obra editada em dois volumes, em 1981, Habermas propõe, em linhas muito gerais, investigar as teorias da ação em seus fundamentos racionais e as possíveis relações destas com uma teoria da capacidade comunicativa mediada pela intersubjetividade lingüística, buscando uma racionalidade não apenas subjetivista ou individualista, ao estilo instrumental weberiano, mas compreensiva universalista (de caráter intersubjetivo) - que possa fundamentar uma crítica da sociedade contemporânea e resgatar, sob um novo enfoque, o projeto da racionalidade iluminista. Neste sentido, Habermas se propõe atingir três objetivos em sua reflexão: a) desenvolver um conceito de racionalidade que supere os enfoques subjetivistas/individualistas (reduções cognitivo-instrumentais) típicos da teoria social moderna; b) delinear um conceito de sociedade em dois níveis, que integre os paradigmas de sistema e mundo de vida; e c) iniciar uma crítica da modernidade que resgate, ao invés de abandonar, o projeto iluminista - através de um novo tipo de racionalidade universalista e intersubjetiva.

Na parte introdutória da obra destaca-se o esforço de Habermas em definir um conceito, problemático pelos vários fatores interferentes (fatos objetivos, valores culturais, sentimentos subjetivos, etc.), de racionalidade, aplicável de maneira global (aí residindo a maior dificuldade) a sujeitos

capazes de agir e de se comunicarem, seja na perspectiva que Habermas chama realista, seja na fenomenológica. Neste sentido para Habermas:

" Nossas considerações podem resumir-se dizendo que a racionalidade pode entender-se como uma disposição dos sujeitos capazes de linguagem e ação. Se manifesta em formas de comportamento para as quais existem em cada caso boas razões. Isto significa que as emissões ou manifestações racionais são acessíveis a um julgamento objetivo. O qual é válido para todas as manifestações simbólicas que, ao menos implicitamente, estão vinculadas a pretensões de validade (ou a pretensões que guardem uma relação interna com uma pretensão de validade suscetível de crítica). Todo exame explícito de pretensões de validade controvertidas requer uma forma mais exigente de comunicação, que satisfaça os pressupostos próprios da argumentação." (HABERMAS, 1987C, I, pp. 42, 43)

Para Habermas, uma tal racionalidade está presente nas várias dimensões da vida cotidiana, em seus vários aspectos: a dimensão cognitiva, a avaliativa, a prático-moral, a expressiva, e a interpretativa (hermenêutica - como busca da verdade) - todas elas partilhando algo dessa 'racionalidade', não apenas a nível da subjetividade individual, mas da própria intersubjetividade dos atores coletivos. Para Habermas:

"Se nas diversas áreas de interação e durante largos períodos de tempo (inclusive quizá no espaço de toda uma vida) se perfila em todos estes aspectos um efeito sistemático, falamos também da racionalidade de um modo de vida (Lebensführung). E nas condições sócio-culturais que subjazem a esse modo de vida talvez se reflita a racionalidade de um mundo da vida compartilhado não só por particulares, senão por coletivos." (HABERMAS, 1987C, I, p. 70)

Na tentativa de distinguir entre uma racionalidade mítica de sociedades arcaicas e a racionalidade moderna, Habermas enfatiza como nas primeiras sociedades cultura e natureza se confundem como realidades objetivas - em oposição à cultura e natureza internas, ou seja, à própria subjetividade:

"(...) ao falar de confusão entre natureza e cultura temos nos referido sempre à natureza externa ou ao mundo objetivo. Porém análoga confusão de âmbitos de realidade pode também mostrar-se para o caso da relação entre cultura e natureza interna ou mundo subjetivo. Só a medida que se desenvolve o conceito formal de mundo externo, e o qual compreende o mundo objetivo de estados de coisas existentes e o mundo social de normas vigentes, pode formar-se o conceito complementar de mundo interno ou de subjetividade, à qual se atribui tudo aquilo que não pode ser incorporado ao mundo interno e à qual o indivíduo tem um acesso privilegiado. (...) Na medida em que as imagens míticas do mundo dominam o âmbito do conhecimento e das orientações de ação, não parece possível deslindar com clareza um âmbito do subjetivo pois nem as intenções nem os motivos ficam separados das ações e das conseqüências normativamente fixadas, estereotipadas. É típico neste contexto a observação de que os membros das sociedades arcaicas ligam sua identidade aos detalhes do saber coletivo fixado miticamente e às particularidades formais dos preceitos rituais. Pois do mesmo modo que não dispõem de um conceito formal de mundo que foi capaz de garantir a identidade da realidade natural e social frente às cambiantes interpretações de uma tradição cultural temporalizada, tampouco o indivíduo pode contar com um conceito formal do Ou que pudera assegurar sua própria identidade frente a uma subjetividade autonomizada e que se tornara movediça. (...) O mundo subjetivo representa a totalidade das vivências às quais em cada caso, só um indivíduo tem um acesso privilegiado. Não obstante, a expressão 'mundo subjetivo' está justificada na medida em que neste caso se trata de um conceito abstrato que em forma de uma pressuposição compartilhada por todos os implicados deslinda frente ao mundo objetivo e ao mundo social um âmbito de elementos não compartilhados, um âmbito de não-comunidade." (HABERMAS, 1987C, I, pp. 80, 81)

Assim, Habermas faz uma distinção conceitual, para nós central, entre 'mundo externo' e 'mundo interno', onde a subjetividade aparece, embora sempre relacionada à objetividade, como um campo de acesso privilegiado do indivíduo.

Este tipo de comparação, entre racionalidades de culturas arcaicas e modernas, leva Habermas à conclusão de que o problema da racionalidade ocidental moderna não reside propriamente em seu caráter racional-científico (embora esta seja uma distinção importante em relação às culturas primitivas), mas no fato de que o pensamento ocidental moderno tornou-se quase exclusivamente cognitivo-instrumental, abandonando todo simbolismo e romantismo mágico-poético que integram o cotidiano comunicativo de sociedades arcaicas, - e que constituem de algum modo uma forma

de racionalidade que poderia enriquecer o estreito e idiossincrático horizonte da cultura ocidental moderna, sem o que jamais teremos uma racionalidade universalista como propõe Habermas:

"O debate mantido na Inglaterra acerca da racionalidade sugere, como conclusão, que a compreensão moderna do mundo subjazem certamente estruturas universais de racionalidade, porém que as sociedades ocidentais modernas fomentam uma compreensão distorcida da racionalidade, centrada nos aspectos cognitivo-instrumentais (...)" (HABERMAS, 1987C, I, p. 99).

Disto resulta, segundo Habermas, um enfoque de evolução das imagens de mundo, acompanhada por um incremento progressivo da racionalidade universalista. Habermas retoma sua argumentação anterior de que as considerações de Piaget quanto ao desenvolvimento cognitivo podem ser aplicadas, com o devido cuidado, à evolução social das imagens de mundo entre sociedades primitivas, passadas e atuais relacionando-a, como em Piaget, à capacidade de distinção, compreensão e manipulação de três mundos: o objetivo (pessoas e coisas), o social (cultura, valores, moral, etc.) e o subjetivo (vivências pessoais). Em termos gerais, a evolução cognitiva significa, na perspectiva piagetiana de Habermas a 'descentração de uma compreensão de mundo de cunho inicialmente egocêntrico'.

O 'mundo da vida' é formado de maneira relativamente homogênea e aproblemática pelo compartilhamento parcial destes três mundos, aos quais todos temos acesso. Quanto mais descentradas as imagens de mundo de atores participantes de um problema qualquer, mais racional e comunicativamente serão obtidos entendimentos e acordos partilhados.

Para fundamentar sua teoria da ação comunicativa, Habermas trata de discutir alguns conceitos sociológicos de

'ação' utilizando elementos terminológicos de Popper ("teoria dos três mundos") relacionando-os com as possibilidades de ação de um sujeito. Distingue, assim, quatro tipos de conceitos de ação: a) a ação teleológica voltada a fins específicos e com procedimentos adequados ao fim; b) a ação estratégica (complexificação da anterior) que supõe, no mínimo, mais de um ator (todos agindo instrumentalmente) envolvidos no diagrama de ações (este é o foco temático da teoria das decisões interdependentes, teoria dos jogos, que veremos no capítulo IV, à luz do marxismo analítico); c) a ação regulada por normas que diz respeito a um grupo organizado segundo padrões morais aos quais se adaptam papéis sociais; e d) a ação dramaturgica envolvendo o ator e seu público onde se manifesta a capacidade expressiva que suscita sentimentos, e imagens compartilhadas. Finalmente, o conceito de ação comunicativa, que se diferencia dos demais, diz respeito a no mínimo dois agentes capazes de linguagem e ação que dependem de interpretação recíproca e consensual.

Enquanto as ações teleológica e estratégica dizem respeito ao mundo objetivo, as ações reguladas por normas dizem respeito ao mundo objetivo e ao mundo social (onde vigoram os padrões normativos). A ação dramaturgica tem um componente teleológico (encenar tentando causar certa impressão nos outros, por exemplo) e exige referência a um mundo subjetivo. Neste sentido, a ação dramaturgica é a que mais trata de um conceito de subjetividade. Conforme o próprio Habermas:

" Na ação dramaturgica, ao apresentar ante os demais um determinado lado de si mesmo, o ator tem que relacionar-se com seu próprio mundo subjetivo. Tenho definido este como a totalidade de vivências subjetivas a que o agente tem frente aos demais um acesso privilegiado. Mas este âmbito de subjetividade só merece o nome de mundo, se o significado de mundo subjetivo pode ser explicitado de forma similar a como tenho aclarado o

significado de mundo social por referência à vigência de um sistema de normas, análoga a existência de estados de coisas. Quiçá possa dizer-se que o subjetivo venha representado por orações de vivência emitidas com veracidade, do mesmo modo que os estados de coisas existem por enunciados verdadeiros, e as normas válidas por orações de dever justificadas. As vivências subjetivas não devem entender-se como estados mentais ou episódios internos; pois com isso as assimilariamos a ingredientes do mundo objetivo. Podemos conceber e ter vivências como algo análogo à existência de estados de coisas, sem necessidade de assimilar um ao outro. Um sujeito capaz de expressão não tem ou possui desejos ou sentimentos no mesmo sentido que um objeto observável possui extensão, peso, cor e propriedades parecidas. (...) Os desejos e sentimentos ocupam neste contexto um papel paradigmático. Certamente também elementos do tipo cognitivo tal como as opiniões e as intenções pertencem ao mundo subjetivo: porém estas guardam uma relação interna com o mundo objetivo. (...) De modo similar, também os sentimentos relacionados com as obrigações, como são a vergonha e a culpa, guardam uma relação interna com o mundo social. Porém em geral, os sentimentos e desejos só podem ser manifestados como algo subjetivo. Não podem ser manifestados de outro modo, não podem entrar em relação com o mundo externo: nem com o mundo objetivo nem com o mundo social. Assim a expressão de desejos e sentimentos só pode ter sua medida na relação reflexiva do falante com seu mundo interior.

Os desejos e sentimentos são dois aspectos de uma parcialidade que tem suas raízes nas necessidades. As necessidades têm uma dupla face. Se diferenciam pelo lado volitivo em inclinações e desejos, e por outro, pelo lado intuitivo, em sentimentos e estados de ânimo. Os desejos se destinam a situações de satisfação das necessidades; os sentimentos percebem as situações à luz de uma possível satisfação das necessidades. Nossa natureza marcada pelas necessidades é, por assim dizer, o fundo de uma parcialidade que determina nossas atitudes subjetivas frente ao mundo externo." (HABERMAS, 1987C, I, pp. 132, 133, 134)

A ação comunicativa incorpora os vários mundos (objetivo, social-normativo e subjetivo) acrescentando ainda o meio lingüístico intersubjetivo. Neste sentido o entendimento é um acordo racionalmente motivado alcançado entre os participantes, que se mede por pretensões de validade suscetíveis de crítica (verdade proposicional, retidão normativa e veracidade expressiva - categorias de um saber encarnado em manifestações ou emissões simbólicas), que se relacionam aos três mundos, anteriormente descritos, através da linguagem. Ou seja, para que haja o entendimento, além das condições já descritas, é necessária uma interpretação recíproca entre os participantes, de modo a obterem

um acordo comunicativamente alcançado que permite a cada 'ego' conectar suas ações com os demais 'alter'.

Na tentativa de mapear os caminhos teóricos do racionalismo moderno, Habermas parte para uma detalhada análise do trabalho de Max Weber tomando como eixo principal em tal esforço, o conceito central de 'racionalização' em Weber, traço típico da modernidade. Neste sentido Habermas trata de demonstrar como Weber entende o racionalismo progredindo em várias áreas distintas que podem ser associadas aos três mundos: em componentes cognitivos (como as novas formas de ciência e sua organização em universidades, laboratórios, institutos, etc); em componentes ético-avaliativos (que correspondem ao mundo social normativo, como as novas expressões do direito racional, a ética protestante, associações religiosas, etc.); e, finalmente, em componentes expressivos (que correspondem ao mundo estético-dramatúrgico, com a criação de uma cultura e de um mercado estéticos - comércio, crítica, etc. - onde um novo tipo de subjetividade passa a expressar-se).

Em Weber, segundo Habermas, a subjetividade assume um papel importante ao tornar-se o locus (local) e o critério que distingue as situações de validade e legitimidade. Nesta perspectiva o Estado possui, entre outras características, o monopólio da violência física legítima, pois suas formas repressivas são subjetivamente reconhecidas e aceitas como válidas e legítimas, em tese, por cada indivíduo da sociedade, o que também se aplica aos interesses e possibilidades de ação. Este tipo de enfoque sugere um reconhecimento racional e uma aceitação subjetiva de determinadas realidades (idéias normativas ou fatos empíricos). Em outro sentido Weber enfatiza, segundo

Habermas, a superação racionalizadora das imagens de mundo mais primitivas (míticas e mágicas). Essa superação caracterizaria um 'descentramento e uma compreensão moderna do mundo', que implicam uma universalização (na medida em que todos encontram-se em igualdade frente à modernidade) e em uma individualização (já iniciada no tipo de relação Homem-Deus proposta pelo protestantismo, autonomia, culpa, responsabilidade, etc.). Tais características implicaram, por sua vez, em um novo padrão ético que permitia a crítica de normas anacrônicas em relação ao processo (algo como a aurora de uma livre orientação por princípios universais), todos traços típicos da modernidade ocidental. Assim, para Habermas:

"O frânsito à sociedade moderna exige uma explicação complexa que tenha em conta o concurso de idéias e interesses e evite suposições a priori sobre dependências causais unilaterais (no sentido de um idealismo ou de um materialismo entendidos de forma ingênua). Ao descrever os processos de modernização, ou seja, o nascimento de uma sociedade capitalista e do sistema de Estados europeus e o desenvolvimento de ambos desde o século XVIII, como processo de racionalização, Weber está adotando a perspectiva desde 'cima' que lhe vem sugerida por seus estudos de sociologia da religião. Investiga como se torna socialmente operante o potencial cognoscitivo surgido da racionalização das imagens de mundo.

A compreensão descentrada do mundo abre, de um lado, a possibilidade de uma relação cognitivamente objetivizada (versachlichten) (12) com o mundo dos fatos e de uma relação jurídica e moralmente objetivizada com o mundo das relações interpessoais; e, de outro, oferece a possibilidade de um subjetivismo emancipado dos imperativos da objetivação no tocante ao trato com a própria natureza interna individualizada." (HABERMAS, 1987C, 1, pp. 285, 286).

Habermas procura deste modo estabelecer um cruzamento entre as atitudes básicas que o indivíduo pode adotar frente ao mundo, e os diferentes 'mundos' em relação aos quais o indivíduo pode agir. A esta comparação Habermas chama de relações 'pragmático-formais', conforme o quadro:

(12) Aqui no sentido de conhecimento objetivo (conhecimento concreto).

Mundos	1. Objetivo	2. Social	3. Subjetivo
Atitudes básicas			
1. Objetivante	Relação cognitivo-instrumental	Relação cognitivo-estratégica	Relação objetivista consigo mesmo
2. De conformidade com as normas		Relação de obrigação	Relação de censura consigo mesmo
3. Expressiva	Relação estético-moral com um contexto objetivado	Auto-representação	Relação de sensibilidade espontânea consigo mesmo.

(HABERMAS, 1987C, I, p. 309)

Habermas irá discutir ainda as formulações de Weber no campo da racionalização progressiva das esferas culturais das sociedades ocidentais. A crítica central de Habermas a Weber, reside no fato de que Weber teria valorizado em excesso as ações de caráter cognitivo instrumental, supondo que as instituições (em especial o Estado e o ordenamento jurídico) se estruturam baseadas em tal tipo de racionalidade, sendo que as racionalidades moral e expressiva dizem respeito à sociedade e ao indivíduo (subjetividade) respectivamente, não influenciando significativamente na 'administração institucional' da política e da vida moderna. Para Habermas as três esferas estão interligadas no cotidiano e são mediadas pela intersubjetividade lingüística, o que o leva à busca de uma 'teoria da ação comunicativa' que supere tanto as teorias da ação quanto as teorias da comunicação, que isoladamente não têm dado conta da compreensão da sociedade e do homem. Habermas passa então à discussão de teorias da comunicação segundo alguns autores que buscaram mapear os

aspectos envolvidos na interrelação lingüística. Contudo, para Habermas, interessa uma aplicabilidade de caráter sociológico que seja simples e cotidiana; no que diz respeito à pragmática empírica:

"Nossa classificação dos atos de fala pode, pois, servir para introduzir três tipos puros, ou melhor, três casos limite de ação comunicativa: a 'conversa', a ação dirigida por normas, e a ação dramática. (...) caberia ainda perguntar o que pode aportar tal teoria fundada em termos de pragmática formal a uma teoria da ação que resulte útil para a sociologia. Ao menos se coloca a questão de por que não optar por um enfoque articulado em termos de pragmática empírica, que não se demore em uma reconstrução racional deste ou daquele tipo altamente idealizado de atos de fala, senão que se centre desde um princípio na prática comunicativa cotidiana. Por parte da lingüística se têm feito interessantes aportações à análise das narrações e textos, por parte da sociologia aportações à análise da 'conversa', por parte da antropologia aportações à etnografia da fala e por parte da psicologia investigações sobre as variáveis pragmáticas da interação lingüística." (HABERMAS, 1987C, I, pp. 418, 419).

No que diz respeito à pragmática formal, interessa uma reconstrução racional, uma teoria, que está centrada em analisar as condições de entendimento possível, que se distancia em parte do uso fático da linguagem (onde está centrada a pragmática empírica, conforme nota anterior) - mas se conecta metodologicamente a esta, segundo Habermas, ao assinalar os problemas que fazem necessária uma classificação dos processos de entendimento, e pelo fato da pragmática formal conduzir-se pela empírica para evitar um falso lugar para a problemática da racionalidade (como nas orientações para a ação em Max Weber) esquecendo-se das estruturas gerais dos mundos da vida nos quais se encontram mergulhados os sujeitos agentes.

Partindo de tipos puros de mediações lingüísticas, Habermas propõe, através da pragmática formal, uma 'desmontagem'

e 'categorização' das complexas situações reais de fala (pragmática empírica). Para ele:

"(...) A tarefa consiste em ir desmontando de forma controlada as fortes idealizações a que se deve o conceito de ação comunicativa; os passos podem ser os seguintes:

- A parte dos modos fundamentais, se dá aceitação à diversidade de forças ilocucionárias que formam a rede de interações possíveis plasmadas e estandardizadas nas diversas culturas e nas diversas línguas particulares;
- A parte da forma estandar dos atos de fala, se dá aceitação a outras formas de realização lingüística dos atos de fala;
- A parte dos atos de fala explícitos, se dá aceitação às emissões abreviadas elípticamente e completadas extraverbalmente, ou seja, implícitas, na qual a compreensão do ouvinte depende de condições contextuais não estandardizadas, contingentes;
- A parte dos atos de fala diretos, se dá aceitação às emissões indiretas, traslaticias e ambíguas, cujo significado há de inferir-se do contexto;
- A análise se faz extensiva dos atos de fala isolados (e das tomadas de postura de afirmação e negação) às seqüências de atos de fala, a textos ou diálogos, de modo que resultem visíveis e possam ter-se em conta as 'implicações conversacionais';
- Junto às atitudes básicas -objetivante, de conformidade com as normas e expressiva-, se introduz uma atitude realizativa (performative, Einstellung) (13) de tipo global, para dar conta do fato de que com cada ato de fala os participantes na comunicação se referem simultaneamente a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo.
- Ademais do plano que representam os processos de entendimento, a saber, do plano da fala, se introduz também na análise o plano da ação comunicativa, isto é, da efetiva coordenação consensual dos planos de ação dos participantes individuais;
- Finalmente, à parte das ações comunicativas, se incluem na análise os recursos do saber de fundo, de que os participantes na interação nutrem suas interpretações, ou seja, se incluem na análise dos mundos da vida." (HABERMAS, 1987C, I, pp. 421, 422).

É interessante notar, não apenas os vários passos da 'desmontagem' dos aspectos envolvidos no contexto da situação comunicativa proposto por Habermas, mas em especial o 'performative Einstellung' (Atitude Realizativa) que globaliza, unifica, os vários tipos de fala de um indivíduo, o que corresponde a uma espécie de ego, individual e subjetivamente processado e vivido, embora simultaneamente, relacionado aos três mundos (estratégico-objetivo; normativo-social, e expressivo-subjetivo).

(13) Atitude de realização, no sentido de participação criativa.

Assim, a pragmática formal é um instrumento de esclarecimento de eventuais problemas de comunicação que permite muito mais profundidade analítica do que as 'teorias da ação' convencionais, considerando inclusive os problemas de manipulação (engano consciente) ou distorções da comunicação envolvida nas ações (engano inconsciente).

Habermas discute ainda a relação entre as concepções sobre a racionalidade moderna de Weber (tendência à racionalidade burocrática) e autores mais recentes do marxismo ocidental, tais como Lukács, Horkheimer e Adorno. Horkheimer, segundo Habermas, distingue a razão objetiva (orientada segundo uma ordem global da natureza à realização do bem para o homem, associando o destino do homem à realização de fins humanamente supremos) da razão subjetiva (orientada segundo fins particulares, que se diferenciam e multiplicam conforme as esferas culturais, e se diversificam na modernidade deturpando a razão e a moral) - algo como uma corrupção progressiva do projeto iluminista nas mãos da burguesia ascendente que a tudo mercantiliza e individualiza. Para Habermas, Weber e Horkheimer têm em comum o diagnóstico de nosso tempo, pois as imagens religiosas e metafísicas foram, para ambos, vítimas históricas do próprio processo de racionalização que lhes deu origem - enquanto a racionalidade moderna surge determinada por múltiplas esferas culturais específicas, cada uma com sua própria lógica interna (o mercado, a ciência, a cultura, etc.), subjetivizando progressivamente questões de fé e de saber, degradando os valores estéticos e tornando a ciência meramente utilitarista. A razão subjetiva torna-se o mais importante instrumento de autoconservação, orientado individual e subjetivamente, de forma irracional e irreconciliável, com as

subjetividades dos outros indivíduos. Nesta ótica, uma racionalidade orientada coletivamente coloca em risco a própria integração social. Os vários âmbitos culturais específicos são isoladamente racionais, mas não o são em conjunto.

Já o esforço de Lukács, segundo Habermas, procura extrair a racionalidade weberiana do campo da teoria da ação para colocá-la nos processos anônimos de realização do capital e as conseqüentes deformações no mundo da vida, daí decorrentes. Para Lukács o processo capitalista acaba por determinar formas de objetividade e formas de subjetividade, que retratam, em conjunto, o nível evolutivo da sociedade global. A essa determinação introjetada, que se encontra retratada no mundo objetivo, no social e no subjetivo, Lukács chama de 'reificação' (coisificação), sendo este o resultado da racionalidade capitalista centrada no conceito de mercadoria (o que traduz uma mudança de orientação, mas não a negação, de alguns conceitos weberianos, acerca da racionalidade moderna). Diferentemente de Weber, Lukács, segundo Habermas, vê os limites do processo de reificação objetiva e subjetiva na própria racionalidade aí implícita, recorrendo ao conceito marxiano de crise - embora transladando-o do campo da economia política, conforme a concepção original de Marx, para o campo da filosofia e da sociologia contemporâneas. Critica, assim, o racionalismo meramente formal, cuja origem se encontra em Kant, como forma de defesa exclusiva do método científico não-problematizado - o que é em si mesmo outra forma de dogmatismo irracionalmente incompleto, já que a ciência positivista não é a única nem a melhor forma de tratar alguns problemas da realidade objetiva, social e subjetiva.

Enquanto, para Lukács, a subjetividade permanece sendo o último reduto incorruptível do indivíduo frente ao avanço da racionalização capitalista, para Adorno e Horkheimer a subjetividade das massas é irremediavelmente arrastada pelo processo crescente de racionalização social (como indicam suas considerações psicossociais sobre o avanço fascista). Nesta perspectiva, os processos distorcivos de racionalização (como os apelos carismático-totalitários) vencem a resistência que a natureza subjetiva de cada indivíduo, na forma de 'Eu', lhes oferece. Para Habermas, contudo, tanto Lukács como Horkheimer e Adorno, chegaram a aporias insolúveis uma vez que, na perspectiva destes autores, a racionalidade subjetiva tornou-se empiricamente um reflexo da racionalidade objetiva (aqui entendida como sendo a lógica dominante do capitalismo e da ciência positivista). Qualquer teorização filosófica seria metafísica ou enganosa.

Entretanto, Habermas considera que a discussão da racionalidade subjetiva pode ser retomada se considerada na ótica de uma 'teoria da ação comunicativa'. Para Habermas:

" O fenômeno que há que explicar não é o conhecimento e sujeitamento de uma natureza objetivada tomados em si mesmos, senão a intersubjetividade do entendimento possível, e tanto no plano interpessoal como no plano intrapsíquico. O foco da investigação se desloca então da racionalidade cognitivo-instrumental à racionalidade comunicativa. Para esta o paradigmático não é a relação de um sujeito solitário com algo no mundo objetivo, que possa representar-se e manipular-se, senão a relação intersubjetiva que estabelecem os sujeitos capazes de linguagem e de ação quando se entendem entre si sobre algo." (HABERMAS, 1987C, I, p. 499)

Neste sentido, são também as próprias necessidades objetivas e subjetivas, dos indivíduos e coletividades que legitimam os espaços comunicativos através dos quais o homem garante organizadamente sua sobrevivência em sociedade. A

modernidade tende a substituir as práticas individualistas e utilitaristas (legitimadas por uma ciência instrumental positivista) por práticas descentradas e universalistas (orientadas por uma intersubjetividade comunicativa emancipada).

Para Habermas:

" A subjetividade definida pela razão comunicativa resiste a toda desnaturalização do 'si mesmo' (Selbst) em áreas da autoconservação. Diferente da razão instrumental, a razão comunicativa não pode subsumir-se sem resistências sob uma autoconservação cega. Se refere não a um sujeito que se conserva relacionando-se com objetos em sua atividade representativa e em sua ação, não a um sistema que mantém sua consistência ou patrimônio deslindando-se frente a um contexto, senão a um mundo da vida simbolicamente estruturado que se constitui nas apertações interpretativas dos que a ele pertencem e que só se reproduz através da ação comunicativa. Assim, a razão comunicativa não se limita a dar por suposta a consistência de um sujeito ou de um sistema, senão que participa na estruturação daquilo que se há de conservar. A perspectiva utópica de reconciliação e liberdade está baseada nas condições mesmas de socialização (*Vergesellschaftung*) (14) comunicativa dos indivíduos, está já inserida no mecanismo lingüístico de reprodução da espécie." (HABERMAS, 1987C, I, p. 507)

Contudo, segundo Habermas, os limites deste possível 'entendimento' entre os homens ainda se encontram na violência dos interesses e na necessidade de autoconservação do sistema, que paradoxalmente, torna-se uma irracionalidade baseada na 'razão instrumental selvagem' frente à perspectiva de construção de um mundo da vida, do cotidiano, que esteja simbólica e objetivamente orientada pela razão comunicativa.

O segundo volume de 'Teoria da Ação Comunicativa' é dedicado, em linhas muito gerais, à crítica da razão funcionalista (em contraste à racionalização da ação e racionalização social como temática do primeiro volume).

Para Habermas, a racionalização social foi tratada em uma linha 'alemã' da sociologia, iniciada por Kant e Hegel, passando

(14) Socialização.

por Marx e Weber, chegando a Lukács e à teoria crítica (onde o próprio Habermas como herdeiro de Frankfurt, pode ser inserido). A mudança de paradigma, que neste ponto interessa a Habermas para a crítica da razão funcionalista, diz respeito às contribuições de G. H. Mead (1868-1931) e E. Durkheim (1858-1917), que como Weber (1864-1920), pertencem à geração de 'pais-fundadores' da 'sociologia moderna'. Ambos, segundo Habermas, permitem discutir a racionalização, embora distanciando-a da 'filosofia da consciência' típica de Weber. Mead discute a sociologia em termos da teoria da comunicação; enquanto Durkheim a discute em termos da 'solidariedade social', ambos referindo, de forma funcionalista, integridade social à integridade sistêmica.

As idéias de racionalização e liberdade, propostas por Adorno, sob influência do pensamento de Hegel, podem ser consideradas à luz de uma teoria da comunicação. Neste sentido, é possível recorrer à teoria da comunicação de Mead (que sugere, segundo Habermas, a projeção de uma comunidade ideal de comunicação) e à proposta de uma intersubjetividade que permita o autoentendimento, e o entendimento dos outros, de maneira não coativa.

Na ótica de Mead há uma gênese lógica, que a partir de uma interação inicial regulada por instintos e gestos passa para uma etapa de interação mediada por uma linguagem de sinais já simbolicamente significativos. A transição deste período à fase regulada por normas sugere um vazio (consideradas as transformações filogenéticas) que pode ser tratado pela orientação de Durkheim, como fundamentos sacros da moral, e capital de solidariedade social protegido pelo rito. Estes desdobramentos (idéia da aquisição da linguagem com base em

acordos normativos assegurados ritualisticamente) permitem obter um conceito de mundo de vida racionalizado, já diferenciado em suas estruturas simbólicas (Weber deixou de lado isto por suas implicações quanto à atividade teleológica e à racionalidade com vistas a fins).

Nesta perspectiva Habermas discute a psicologia social de Mead baseada nos atos observáveis de fala, onde se aproxima de um behaviorismo social (em oposição à 'filosofia da consciência') levando em consideração, entretanto, os fatores 'internos' (subjetivos) envolvidos no processo, que podem escapar de uma verificação objetiva (neste caso, intersubjetiva). Mead, segundo Habermas, toma a comunicação em seus aspectos de integração social dos agentes teleologicamente orientados e socialização dos sujeitos capazes de ação, não dando atenção à função de entendimento e à estrutura interna da linguagem. Para Habermas, interessa demonstrar o trânsito da primitiva interação subhumana gestual à interação já simbólica, enfatizando a diferenciação lingüística em funções de entendimento, integração social e socialização, que permitem a análise do outro estágio de amadurecimento humano: da interação simbólica à interação regida por normas. Neste sentido, para Habermas:

" A dessocialização da percepção das coisas, a normatização das expectativas de comportamento e a formação da identidade dos sujeitos capazes de ação constituem o fundamento das construções entre si complementares que são o mundo social e o mundo subjetivo." (HABERMAS, 1987C, II, pp. 13)

Como o enfoque de Mead é de desenvolvimento ontogenético, Habermas recorre a Durkheim, na tentativa de tratar a questão em termos de amadurecimento filogenético, aqui considerado em

relação à origem da religião e do rito como elemento destas transições.

Para Mead o surgimento das formas lingüísticas de comunicação está associado às transformações nos significados objetivos ou naturais das relações meio-fim sistemicamente ordenadas que ocorrem entre reações comportamentais observáveis e que se convertem em significados cobrados dos organismos envolvidos pelos próprios comportamentos. Para Mead, segundo Habermas:

" Os significados simbólicos surgem de uma subjetivização ou interiorização (Verinnerlichung) destas estruturas objetivas de sentido. E como estas resultam particularmente visíveis no comportamento animal, Mead trata de explicar o nascimento da linguagem supondo que o potencial semântico, que as interações mediadas por gestos comportam, torna-se convertido, mediante internalização da linguagem de gestos, em símbolos utilizáveis pelos próprios participantes da interação." (HABERMAS, 1987C, II, p. 17)

Criticando os traços marcadamente funcionalistas de Mead e Durkheim, Habermas procura demonstrar a estruturação histórica (embutida no processo de 'evolução social') do sacro e do ritualístico em sua progressiva relação com o cultural, como sendo um fenômeno de formação de identidade coletiva, retomando níveis de organização social que gradualmente tornam-se juridizados (marcando a transição histórica da evolução da ordem social da aquisição da linguagem cada vez mais simbólica, passando pelo religioso, até chegar ao Estado moderno e sua progressiva burocratização-mercantilização no capitalismo avançado).

Em linhas muito gerais, nos dois volumes da 'Teoria da Ação Comunicativa', Habermas trata de demonstrar as várias teorias sociológicas que se propuseram explicar a realidade

social, tanto em seus aspectos objetivos, quanto subjetivos, em sua relação com a evolução progressiva das formas de organização social, aqui considerada em três níveis (o objetivo-instrumental, o social normativo e o expressivo-subjetivo). Toda esta temática é tratada em oposição à perspectiva de amadurecimento e expansão da ação comunicativa, que surge como nova possibilidade racional frente ao último estágio de desenvolvimento sócio-político da humanidade. Nesta perspectiva, para Habermas:

" Nas sociedades modernas os espaços de contingência para as interações desligadas de contextos normativos se ampliam a tal ponto, que tanto nas formas desinstitucionalizadas de trato na esfera da vida privada-familiar como na esfera da opinião pública cunhada pelos meios de comunicação de massa 'se torna verdadeira na prática' a lógica própria da ação comunicativa. Ao mesmo tempo, os imperativos dos subsistemas autonomizados penetram no mundo da vida e impõem, por via de monetarização e burocratização, uma assimilação da ação comunicativa aos âmbitos da ação formalmente organizados, e isto ainda nos casos em que o entendimento segue sendo funcionalmente necessário como mecanismo de coordenação da ação. Talvez essa provocante ameaça, um desafio que põe em questão as estruturas simbólicas do mundo da vida em sua totalidade, explique porque estas terem se tornado de volta acessíveis precisamente a nós." (HABERMAS, 1987C, II, p. 572)

Em seu 'Consciência Moral e Agir Comunicativo', originalmente publicado em 1983, Habermas retoma alguns de seus antigos temas centrais. Basicamente Habermas retoma a questão dos rumos tomados pela ciência social sob a influência do iluminismo, do positivismo, se desdobrando no contexto do capitalismo avançado. A transformação do agir estratégico em agir comunicativo, depende, nesta perspectiva, de uma compreensão mais profunda não apenas dos descaminhos da ciência positivista-funcionalista em sua cumplicidade histórica com a dominação de classe, mas da implícita trama entre linguagem e realidade sócio-política. A ciência e a política têm de traduzir-se em última

análise em atos de fala, caracterizando um complexo processo de emissão-recepção no contexto de intersubjetividade lingüística.

Para que uma tal intersubjetividade lingüística possa contextualizar-se na realidade concreta o homem precisa amadurecer individual e coletivamente, interpretando corretamente os fatos e possibilidades de ação envolvidos nos três mundos (instrumental-objetivo, social-normativo e subjetivo-expressivo). Para Habermas tal possibilidade depende de um amadurecimento ético-racional que perceba o papel central que a comunicação lingüística desempenha ao mesmo tempo como contexto e instrumento de transformação da realidade humana. Habermas resgata então as fases do desenvolvimento moral-cognitivo de Kohlberg, onde o julgamento ético está subdividido em níveis de desenvolvimento individual. O nível mais elevado, a que Kohlberg chama de 'pós-convencional movido por princípios', supõe o entendimento racional da moral, e o reconhecimento dos outros como fins e não como meios. O progressivo desenvolvimento individual, ontogenético e cognitivo, pode levar a este elevado descentramento (superação de formas instrumentais centradas no ego) tão importante para Habermas. Este 'amadurecimento ético' depende, contudo, do terreno propriamente comunicativo. Para Habermas:

" A passagem ao juízo moral guiado por princípios é só um primeiro passo, que precisa ainda ser complementado, e com o qual o adulto se desprende do mundo tradicional das normas existentes. Pois os princípios em que se funda a avaliação das normas (por exemplo, princípios da justiça distributiva) apresentam-se no plural e carecem eles próprios de fundamentação. O 'moral point of view' ('ponto de vista moral') não pode ser encontrado num 'primeiro' princípio ou numa fundamentação 'última', ou seja, fora do âmbito da própria argumentação. Apenas o processo discursivo do resgate de pretensões de validade normativas conserva uma força de justificação; e essa força argumentativa deve-a em última instância a seu enraizamento no agir comunicativo. O almejado 'ponto de vista moral', anterior a todas as controvérsias, orienta-se de uma reciprocidade

fundamental embutida no agir orientado para o entendimento mútuo. Essa reciprocidade apresenta-se inicialmente, como vimos, sob as formas da complementaridade regulada pela autoridade e da simetria regulada por interesses; em seguida, na reciprocidade de expectativas de comportamento que se encontram vinculadas nos papéis sociais, bem como na reciprocidade de direitos e deveres, que estão vinculados em normas; e, finalmente, na troca ideal de papéis na fala discursiva que deve assegurar a possibilidade de se valer sem coações e igualitariamente dos direitos de acesso universal e à participação equitativa na argumentação. Nesse terceiro estágio de interação, uma forma idealizada da comunicação torna-se a destinação da busca cooperativa da verdade de uma comunidade comunicacional em princípio ilimitada. Nesta medida, a moral fundamentada na ética do discurso apoia-se num modelo que é, por assim dizer, desde o início inerente à empresa de entendimento mútuo lingüístico." (HABERMAS, 1989A, p. 197)

Em 'Pensamento Pós-Metafísico', editado originalmente em 1988, Habermas trata da questão dos rumos da filosofia na modernidade. O foco inicial da reflexão diz respeito aos desdobramentos do pensamento kantiano em suas diferentes vertentes (Schelling, Fichte, Kierkegaard) como possíveis explicações para a constituição da subjetividade. De Hegel em diante houve, segundo Habermas, um furor antimetafísico, cujo eixo filosófico geral constituiu o desmascaramento do 'Eu' pré-moderno, cujo núcleo central foi a submissão a diferentes concepções metafísicas, com possíveis regressões às concepções religiosas típicas da filosofia medieval. Para Habermas:

"(...) simplificando bastante, caracterizo como 'metafísico' o Pensamento de um idealismo filosófico que se origina em Platão, passando por Plotino e o neoplatonismo, Agostinho e Tomás, Cusano e Pico de Mirandola, Descartes, Spinoza e Leibniz, chegando até Kant, Fichte, Schelling e Hegel. (...) Tratarei do motivo da unidade da filosofia das origens, da equiparação entre ser e pensar e da importância salvífica de uma vida guiada pela teoria. Em síntese: abordarei o pensamento da identidade, a doutrina das idéias e o conceito forte de teoria. Convém ressaltar que estes três momentos sofrem uma peculiar refração, quando da passagem para o subjetivismo moderno." (HABERMAS, 1990B, p. 38)

Na perspectiva de Habermas, é fundamental perceber os caminhos e descaminhos da razão, do homem, da humanidade como um

todo, e a construção da subjetividade segundo os vários enfoques filosóficos que vão do sujeito transcendental à razão incorporada ao agir comunicativo. Em sua fase contemporânea a filosofia a que Habermas dá atenção diz respeito às abordagens lingüísticas, como uma nova abordagem de estruturação profunda da subjetividade. Nesta ótica, o mundo da vida, impregnado de significação é a base da construção do 'Eu', cuja tessitura mais elementar é a própria linguagem como mediadora da realidade.

Esse curso filosófico inclui a crescente subjetivação do espírito proposta por Hegel, assim como a socialização diferenciada de Mead, onde a subjetividade é a internalização de instâncias controladoras de comportamento, que de certo modo 'colonizam a subjetividade'. Nesta perspectiva:

" A individualidade forma-se em condições de reconhecimento intersubjetivo e de auto-entendimento mediado intersubjetivamente/"
(HABERMAS, 1990B, p. 187)

Dessas reflexões, aproximando estes diferentes enfoques filosóficos Habermas descreve uma guinada da filosofia que, segundo ele, sustenta a perspectiva de um agir comunicativo:

" A guinada em direção a um modo de ver intersubjetivista nos leva ao seguinte resultado, surpreendente no que respeita à 'subjetividade': a consciência que parece estar centrada no Eu não é imediata ou simplesmente interior. Ao contrário, a autoconsciência forma-se através da relação simbolicamente mediada que se tem com um parceiro de interação, num caminho que vai de fora para dentro. Nesta medida, a autoconsciência possui um núcleo intersubjetivo; sua posição excêntrica testemunha a dependência contínua da subjetividade face à linguagem, que é o meio através do qual alguém se reconhece no outro de modo não objetivador." (HABERMAS, 1990B, p. 212)

Resgatando o curso da filosofia contemporânea, Habermas trata de demonstrar as relações entre linguagem, realidade, filosofia,

razão e teorias, sugerindo a preservação da filosofia enquanto guia teórico racional e progressivo para um homem que é essencialmente comunicativo. (16)

Em 'O Discurso Filosófico da Modernidade', Habermas trata de temas semelhantes aos abordados em 'Pensamento Pós-Metafísico', como este, é um volume dedicado à reflexão filosófica onde três focos concentram a atenção de Habermas: o próprio desenvolvimento filosófico (Hegel, Nietzsche, Horkheimer, Adorno, Heidegger, Derrida, Foucault); os temas centrais destes enfoques filosóficos (filosofia do sujeito, metafísica e racionalismo); e as relações concretas do sujeito frente às relações de poder e dominação (razão instrumental do sujeito x razão comunicativa intersubjetiva).

Assim como nos demais trabalhos de Habermas, há uma visão de conjunto que aproxima os vários temas centrais que sempre trata ao longo de toda sua obra. Neste sentido, é interessante uma revisão sintética do conjunto da obra, situando não apenas os temas centrais que constituem o eixo de desenvolvimento do pensamento habermasiano, mas em especial a posição que o indivíduo e a subjetividade ocupam em tal contexto.

C. Considerações Sobre a Obra de Jürgen Habermas: A Rede Conceitual, o Indivíduo e a Subjetividade

Neste item interessa uma visão sintética da obra como um todo, procurando identificar a evolução do pensamento de Habermas

(16) A retomada da filosofia moderna por Habermas (razão como possibilidade de emancipação do homem) sugere uma similaridade com a temática do 'Ethos comum não denso', em Heller (veja-se 'Políticas da Pós-Modernidade', Heller, 1989).

ao longo das publicações que analisamos, os conceitos principais, a forma como os vários conceitos se relacionam, em especial os conceitos de indivíduo e subjetividade.

1. A Rede Conceitual

A obra de Habermas pode ser definida em dois sentidos: o histórico e o filosófico, ambos coerentemente entrelaçados quanto aos conceitos principais e suas relações com a realidade do homem, com as transformações históricas, com as possibilidades de amadurecimento ontogenético e filogenético, através da linguagem e do agir comunicativo.

Nesta perspectiva, podemos considerar como análises cujo traço é mais histórico do que teórico-filosófico, 'Mudança Estrutural da Esfera pública' (1962), 'Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio' (1973), 'Para a Reconstrução do Materialismo Histórico' (1973) já que tais livros, embora focalizados em conceitos mais específicos, tais como a comunicação ou a evolução social e política, tratam das fases do capitalismo, como instrumento de entendimento das características das sociedades contemporâneas.

Com uma orientação mais filosófica (embora também com traços históricos) Habermas produziu 'Lógica das Ciências Sociais' (1967), 'Conhecimento e Interesse' (1968), 'Técnica e Ciência como Ideologia' (1968), 'Teoria da Ação Comunicativa' (1981), 'Discurso Filosófico da Modernidade' (1982), 'Consciência Moral e Agir Comunicativo' (1983), obras nas quais traça toda uma análise da filosofia e da ciência moderna e de suas relações com

o capitalismo ao mesmo tempo em que, ao criticar muitas orientações filosóficas incorpora elementos teóricos propondo sua própria filosofia: um resgate do marxismo como crítica das distorções da dominação capitalista, onde a linguagem assume um papel central, relacionado ao amadurecimento individual e coletivo e à ação comunicativa, que deve basear-se em uma ética racional. (16)

Do ponto de vista da rede conceitual, o primeiro elemento significativo, expresso em 'Mudança Estrutural da Esfera Pública' (1962), é o conceito de público e esfera pública, que Habermas procura descrever e entender historicamente - e que, a partir das revoluções burguesas, apresentará interessantes relações com a subjetividade (a subjetividade no seio da família burguesa, sua racionalidade e sua interiorização/exteriorização através dos mass mídia) e com a nova estruturação do Estado (novas formas de cidadania e juridização).

A argumentação de Habermas parte da oposição, já estruturada na sociedade grega clássica, entre público e privado. A esfera privada ('oikos') é particular a cada indivíduo ('idia'), enquanto a vida pública ('bios politikos') diz respeito à conversação ('lexis') quanto às decisões acerca da prática da vida comunitária ('praxis'). O indivíduo resolve privadamente suas questões de sobrevivência cotidiana e familiar. Segundo Habermas, este modelo clássico foi resgatado através do Renascimento e do Iluminismo, para constituir-se em fundamento da ordem social burguesa - implicando por outro lado em uma nova forma de conceituação do indivíduo, e, conseqüentemente, em um

(16) A filosofia de Habermas está marcada pela retomada de Kant (crítica do juízo) e do jovem Hegel, como elementos de reconstrução do materialismo histórico - embora sob influência também de outros autores como Piaget e Kohlberg.

novo padrão de subjetividade. Toda análise pode, portanto, ser entendida à luz das relações entre objetividade e subjetividade.

A forma burguesa do público x privado está expressa na oposição indivíduo x Estado, que se caracteriza por um processo histórico de nova juridização, acompanhado de uma expansão dos meios de comunicação (relatórios, jornais, livros, propagandas, etc.). Esta combinação gera não apenas uma nova ordem social, que reúne a nível da objetividade o capitalismo como sistema econômico, a democracia como regime político e o Estado burocrático como modelo administrativo, mas (o que é mais significativo em relação a nosso foco de pesquisa) também uma nova visão do homem acerca de si mesmo e uma alteração dos seus conteúdos cognitivos.

A nova subjetividade, centrada no conceito de indivíduo burguês, cidadão de direito, se estrutura, segundo Habermas, basicamente por três processos: a) a comunicação pública (jornais, panfletos, cartas, editais, relatórios, etc.) que permitiu o exercício reflexivo de novos valores; b) a transformação do status(17) público, nos clubes e salões, com a exaltação pública da intimidade da família burguesa; e c) a difusão de um novo modelo de conduta centrado na democracia, na liberdade e na cidadania.

A consolidação das regras democráticas baseia-se, a nível da economia capitalista, na idéia de indivíduos livres e iguais, reconhecidos como tal pelo Estado e pela ordem jurídica. As esferas de juridização (Estado, Constituição, Direito, direitos

(17) O tipo de atividade pública foi transformada em seus locais (clubes e salões) e em seus valores (na medida em que os conteúdos se alteram: vê-se à tona a intimidade da família burguesa, nos encontros sociais, na literatura e imprensa em geral).

civis, privacidade, cidadania, etc.) são a base da legitimidade de uma nova concepção de indivíduo e de subjetividade.

Habermas identifica Kant como teórico da individualidade emancipada (capacidade de discernimento racional), e o Iluminismo como expressão racional que relaciona objetividade (igualdade e liberdade/liberalismo burguês) e subjetividade (crítica, cidadania, direitos e liberdade civil, de expressão, etc.). Todo processo entretanto, e nisto reside a crítica de Habermas, se corrompe historicamente: público e privado são separados objetivamente na economia (igualdade abstrata/jurídica x desigualdade real) e na política (liberdade e democracia abstratas/jurídicas x poder e dominação real), mas reunidos na formação da subjetividade através da ideologia na mídia que penetra todos os espaços privados, criando uma 'superfamília' que orbita em uma 'zona de confiança'. Assim, a estruturação da ordem social burguesa é também, e fundamentalmente, a construção de um 'novo indivíduo' e de uma 'nova subjetividade'.

Outro conceito central na obra de Habermas é o de 'ciência como legitimação', que diz respeito a uma ampla discussão epistemológica. Em oposição aos usos tecnocráticos e legitimadores da ciência moderna, Habermas resgata a idéia de uma ciência humana hermenêutica, que dê conta do homem enquanto ser comunicativo, estabelecendo de modo historicamente claro e isento de dominação as múltiplas relações entre 'conhecimento e interesse'. Neste sentido, o saber instrumental, base da ciência positivista, rejeita os conceitos escorregadios de subjetividade da filosofia pré-revolucionária, sendo a transição para a modernidade burguesa o marco de estabelecimento tanto da ciência positivista-funcionalista (substituição da teoria do conhecimento

pela teoria da ciência), quanto a implantação dos novos modelos de Estado e de capitalismo (tema característico de toda sua obra).

Como base reestruturadora do saber contemporâneo, a ciência pode ser tomada como um dos veículos de emancipação do homem, devendo, entretanto, e exatamente por isso, ser questionada e criticada quanto às suas perspectivas e destinos. Para tanto, Habermas parte da própria intersubjetividade comunicativa (enquanto mediadora concreta entre objetividade e subjetividade) como forma de questionamento, já a nível da linguagem, do objetivismo positivista e pragmatista; para Habermas, conhecimento e interesse são também fatores de mediação entre objetividade e subjetividade, já que garantem também a (re)produção da vida, dos aspectos cotidianos, afetivos, culturais existenciais, etc. (18).

A grande contribuição da psicanálise, segundo Habermas, reside em sua oposição ao método positivista (exigência de demonstrabilidade e verificabilidade) e mesmo ao método hermenêutico tradicional (enquanto interpretação centrada em valores culturais), já que o método analítico interpreta apenas fragmentos que afloram parcialmente à consciência, e a rejeição da hipótese analítica por parte do paciente pode mesmo confirmá-la.

Nesta perspectiva, retomando a possibilidade heurística da analogia entre ontogenia e filogenia, Habermas sugere que a sociedade como um todo, a exemplo do que ocorre com pacientes analíticos, desenvolve defesas e resistências quanto ao próprio

(18) A crítica de Habermas ao positivismo está centrada na transformação/redução da teoria do conhecimento à teoria do conhecimento científico (mudança epistemológica) concomitantemente ao desenvolvimento do capitalismo.

amadurecimento, que estão expressas na relação entre os conceitos e padrões de normalidade e as formas e conteúdos da juridização (organização social, cultura, Estado, etc.).

Um interessante desdobramento desta reflexão pode ser encontrado em 'Ciência e Técnica como Ideologia', já que com a complexificação da sociedade contemporânea, baseada na separação ideológica entre o político e o não político, e entre o político e o econômico, os conflitos de classe tornam-se latentes. Assim, já a relação entre a socialização linguística e a formação da identidade individual e social, está impregnada por este processo ideológico. O fato novo, entretanto, é o papel que a ciência assume neste contexto sócio-político diferente, um papel que é eminentemente ideológico e legitimador. Nesta ótica, como desdobramento de 'Conhecimento e Interesse', 'Ciência e Técnica como Ideologia' sugere uma crítica aos comprometimentos extracientíficos que se encontram por trás da metodologia científica positivista e pragmatista típica da ciência contemporânea - cujo objetivo oculto é dissimular o conflito de classes.

Outro aspecto fundamental, também relacionado à posição que ocupa o conceito de subjetividade em Habermas, está expresso em 'Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio'. Neste texto Habermas aponta algumas contradições da sociedade contemporânea que, segundo sua interpretação, está chegando aos limites na natureza em dois sentidos: a) aos limites da natureza externa (meio ambiente), na medida em que o Estado e a sociedade, através da ordem política e do sistema econômico, encontram-se agora frente à crise ecológica; e b) aos limites da natureza interna (indivíduo e subjetividade), ou seja, um limite antropológico, na

medida em que as crises do sistema sócio-econômico e cultural acabaram por gerar uma crise individual e social da identidade sócio-cultural.

A exemplo do que comenta Agnes Heller, Habermas não sugere peremptoriamente que tais limites sejam intransponíveis para o homem, já que as crises do sistema sócio-econômico e cultural devem conduzir ao duplo amadurecimento: ontogenético (ao estilo Piaget e Kohlberg) e filogenético (ao estilo Hegel, Marx e Weber). Do ponto de vista da subjetividade, os indivíduos racionalmente emancipados tendem, portanto, ao questionamento e à transformação antropológica (alteração da identidade sócio-cultural e individual) graças a crises motivacionais: o Estado não consegue mais apresentar motivos que legitimem suas práticas; enquanto os indivíduos, não tendo mais motivos para confiar no Estado, só encontram motivos que reforçam a possibilidade de mudanças na objetividade sócio-política e na subjetividade da identidade individual e sócio-cultural.

Uma reflexão que dá seguimento a esta, encontra-se em 'Para a Reconstrução do Materialismo Histórico', onde conceitos mais intimamente relacionados ao indivíduo e à subjetividade estão expressos. Habermas discute o amadurecimento progressivo das 'imagens de mundo' (idéias morais e formação da identidade). O 'Eu' se desenvolve em bases cognitivas (razão), lingüísticas (comunicação) e interativas (ação). A subjetividade e a objetividade se relacionam à normatividade social e à intersubjetividade lingüística. O argumento central no texto, que caracteriza uma 'psicologia em Habermas', é o da fecundidade heurística de analogias possíveis entre as estruturas do Eu (subjetividade) e as imagens de mundo (socialmente partilhadas):

em ambas (indivíduo e sociedade) há um descentramento progressivo (superação da perspectiva auto-centrada, capacidade de colocar-se hipoteticamente em qualquer posição) expresso na relação entre objetividade e subjetividade (normas sociais e intersubjetividade lingüística). A linguagem aqui surge quase como um limite material do homem (já que é a mediação simbólica entre pensamento e materialidade) - equivalente em Habermas ao conceito de trabalho em Marx, que é a um só tempo base da dominação e perspectiva de emancipação do homem: reflexão da qual se origina a 'Teoria da Ação Comunicativa'.

Neste volumoso texto encontramos a forma mais elaborada de uma 'teoria da subjetividade' em Habermas. O tema central diz respeito à teoria dos três mundos: o mundo interno (é a própria subjetividade à qual o indivíduo tem um acesso privilegiado); o mundo social (onde estão ancorados os valores culturais e morais) e o mundo objetivo (que caracteriza a realidade material concreta). A estes três mundos Habermas relaciona respectivamente três tipos de ações humanas características: a ação dramaturgico-expressiva, a ação ético-moral e a ação cognitivo-racional. Para Habermas, o desenvolvimento histórico da racionalidade ocidental levou a um instrumentalismo exagerado que impede o resgate mágico-poético do mundo primitivo simbólico que poderia integrar a perspectiva de um mundo comunicativo. Neste sentido, a ação dramaturgica enriquece o mundo subjetivo, e mesmo o racionalismo instrumental moderno tem dado espaço à reflexão crítica na cultura, na estética, permitindo ações expressivas (expressão dramaturgica das próprias necessidades e desejos que tendem a emancipar-se) e avaliativas (julgamento ético). Assim, a crítica das normas anacrônicas e das ciências sociais no processo

capitalista caracterizam a aurora de uma nova racionalidade universal: o descentramento comunicativo do homem, a partir da ética e da filosofia. Os três mundos: a) o objetivo-instrumental; b) o social-normativo; e c) o expressivo-subjetivo, devem ser tomados como base de entendimento das formas de organização e reflexão humanas, já que traduzem a amplitude das relações entre objetividade e subjetividade.

Os últimos dois textos que analisamos, 'Consciência Moral e Agir Comunicativo' e 'Discurso Filosófico da Modernidade', marcam um retorno de Habermas à reflexão estritamente filosófica. Nesta perspectiva, a necessidade do homem interpretar individual e coletivamente os fatos e possibilidades de ação nos três mundos, com base na ética racional, na filosofia e na própria comunicação, assume como tendência a construção de uma razão comunicativa. Para Habermas, a filosofia contemporânea orbita em torno de três questões: o sujeito (seja como produto ou produtor da história); a metafísica (que recoloca a reflexão crítica em relação ao positivismo, ao funcionalismo, à hermenêutica, e à ciência como um todo); e o racionalismo (que descreve uma trajetória histórica paradoxal em relação ao seu próprio desenvolvimento na filosofia - seja na forma do racionalismo exageradamente instrumental do positivismo, seja no irracionalismo da psicanálise ou do niilismo). Finalmente, Habermas está propondo uma filosofia crítica do sujeito frente às relações de poder e dominação: a progressiva substituição da razão instrumental pela razão comunicativa.

Como perspectiva de superação dos problemas que têm afligido o homem historicamente, Habermas defende a teoria da ação comunicativa, pois embora haja limites materiais ecológicos

para o crescimento industrial capitalista (como as próprias crises sistêmicas têm demonstrado), não existem limites para uma transformação antropológica, que, baseada na comunicação isenta de dominação (agir comunicativo), possa guiar o homem a uma ética racional, tal como havia sugerido a ética marxista; é neste sentido que tem lugar uma 'reconstrução do materialismo histórico', não apenas para entender melhor os caminhos e descaminhos da humanidade, mas principalmente para que o homem possa chegar a um entendimento recíproco, simétrico, profundo e global, através da comunicação ativa sobre os problemas envolvidos no que fazer quanto ao presente e futuro¹⁹.

Nesta ótica, o agir comunicativo é uma pragmática formal, uma prática e uma teoria que explica e conduz o homem ao autoentendimento no sentido individual (consciência subjetiva) e coletivo (consciência humanista), resgatando a ética marxista (de Marx, Lukács e Frankfurt). A teoria da ação comunicativa deve fundamentar o agir comunicativo (no sentido pragmático existencial, que incorpora e transcende o agir instrumental e todo contexto histórico atual, rumo a uma nova realidade eticamente orientada).

¹⁹A reconstrução do materialismo histórico que Habermas procura empreender tem duas características distintas em relação a Marx: a) a linguagem é elevada a categoria central na relação (simbolicamente significativa) do homem com a materialidade (natureza, sociedade, instituições); b) não existe qualquer teleologia da própria história, embora o avanço da racionalidade possa melhorar a possibilidade do homem escolher e construir um projeto futuro.

2. O Indivíduo: Limite Histórico-Epistemológico

Na obra de Habermas, em certo sentido pelo resgate de toda a história da filosofia e da sociologia que faz, o indivíduo surge como um limite histórico e como um limite epistemológico.

Em relação à história, o indivíduo surge como unidade, no sentido ontogenético e filogenético que concretamente integra a realidade (resgate do materialismo histórico). Pela natureza da relação entre os indivíduos, a linguagem tem de ser considerada como um fato tão objetivo quanto o trabalho e considerada como uma das ferramentas essenciais do homem na sua relação com a história: é a linguagem o limite concreto e a forma de contato entre os indivíduos, tanto em relação à objetividade (filogenia) quanto em relação à subjetividade (ontogenia). Mudar o indivíduo e a história depende sobretudo de um autoentendimento, que deve ser orientado também teoricamente pelo agir comunicativo.

Do ponto de vista epistemológico, o indivíduo em Habermas é antes de tudo uma construção histórica, a consolidação cultural e jurídica das revoluções burguesas. Assim, com as alterações sócio-políticas dos séculos XVIII e XIX, marcadas pela ascensão político-econômica da burguesia industrial e conseqüente alteração das condições da objetividade, ocorre ao mesmo tempo uma alteração do conceito de indivíduo e dos conteúdos típicos da subjetividade. A subjetividade burguesa, ao mesmo tempo que se constitui como novo traço histórico, se exterioriza (se objetiva) através da publicidade e da juridização: o indivíduo burguês reconhecido por si mesmo e pelos demais como 'cidadão de direito'. Esta concepção está expressa nas idéias de público pensante, leitor, crítico, etc., pela noção de cidadania, pela

inviolabilidade do lar e da família e pelo livre intercâmbio dos proprietários privados no mercado competitivo.

O indivíduo, entretanto, é mais do que um resultado de transformações sócio-políticas e jurídicas dos séculos XVIII, XIX e XX. Em relação à teoria habermasiana, o indivíduo enquanto homem concreto, base do materialismo histórico, permanece sendo um limite analítico e metodológico no mesmo sentido que já colocara Weber. Este homem concreto, o indivíduo, sendo ou não uma produção ideológica do capitalismo, sendo ou não uma vítima da dominação, permanece de todo modo como limite de pesquisa, como unidade integradora entre ontogenia e filogenia, entre subjetividade e objetividade. A posição de Habermas na questão do indivíduo não se reduz, portanto, a uma questão epistemológica, seja como método filosófico ou crítica da ciência, já que propõe uma filosofia crítica do sujeito: a perspectiva de amadurecimento racional do homem e da sociedade como um todo.

3. A Subjetividade: A Construção Exterior do 'Eu', Ciência e Filosofia, Capitalismo e Estado, Mass Midia e Agir Comunicativo

Para Habermas, todo problema da subjetividade, tanto no sentido histórico concreto quanto no teórico-filosófico, diz respeito à relação entre objetividade e subjetividade. Como o homem se relaciona concretamente com seus semelhantes através da linguagem, toda exterioridade material é introjetada simbolicamente no 'mundo da vida'. Toda melhora possível para a situação contemporânea do homem depende, portanto, da progressiva adoção do agir comunicativo, onde o descentramento individual e

coletivo é garantia de, e garantido por, uma intersubjetividade plena, onde a subjetividade alheia é eticamente reconhecida como fim (e não apenas como meio instrumental) em si mesma (superação de posições egocentradas: descentramento). A linguagem é o meio ideal para o agir comunicativo.

Em Habermas, o conceito de subjetividade é tratado historicamente, já que em muitos trechos de sua obra as transformações históricas do conceito de subjetividade são analisadas. O homem tem sua subjetividade (de)formada a partir da própria exterioridade objetiva, através da comunicação que vai da manipulação ideológica dos mass media a um limite de entendimento da própria realidade - enquanto linguagem a partir da qual se entende e se vive o mundo: mundo vivido (cada indivíduo vive determinados contextos comunicativos em sua própria história pessoal e em relação à história e ao futuro do homem como um todo. Cada indivíduo portanto tem um grau de sintonia, maior ou menor, com o que seria a comunicação ideal habermasiana - uma perfeita intersubjetividade partilhada em profundidade por cada um e por todos - que permite avaliar o grau de desenvolvimento de uma sociedade e deve ser progressivamente buscado). O 'agir comunicativo' é, na perspectiva de Habermas, teoria/práxis adequada ao 'amadurecimento do homem', já que a subjetividade deveria idealmente construir-se em uma comunidade ideal de comunicação onde, sem limites em termos de avanços antropológicos, o homem pudesse viver uma intersubjetividade plena que seria existencialmente o ideal de subjetividade.

Uma reflexão possível e interessante, portanto, é perceber como o foco do indivíduo e da subjetividade, tomado como corte específico, permite uma leitura cronológica da obra de

Habermas. Nesta ótica, de 'Mudança Estrutural da Esfera Pública' (1962), a 'Pensamento Pós-Metafísico' (1988), obras que circunscrevem nosso trabalho, Habermas faz uma análise histórica do capitalismo, especialmente nos aspectos políticos e culturais; formula uma crítica aos problemas correlatos do saber e da ciência; chegando finalmente à linguagem e à comunicação como base concreta da intersubjetividade humana: o homem-no-mundo. O agir comunicativo, utopia racional de Habermas, é uma filosofia do sujeito, onde o indivíduo comunicativo tende a uma emancipação (inter)subjetiva. Estes pontos marcam os desdobramentos progressivos da obra de Habermas, como sugerimos, na perspectiva de uma teoria da subjetividade.

CAPITULO 4 - ADAM PRZEWORSKI E JON ELSTER: MARXISMO E INDIVIDUALISMO

4.a. Considerações Bibliográficas

4.A.1. Adam Przeworski

Adam Przeworski é polonês, Doutor em ciência política pela Northwestern University em 1966 e em sociologia pela Academia Polonesa de Ciências em 1967. Lecionou na Universidade de Varsóvia até 1968, quando deixou a Polônia. Lecionou no Chile e em diversas universidades americanas, até se fixar na Universidade de Chigaco onde leciona atualmente. Przeworski tem participado de alguns seminários em universidades brasileiras.

Entre muitos artigos publicados destacam-se 'Material Interests, Class Compromise and Transition to Socialism' (1980), seu livro 'Capitalism and Social Democracy' (1985), 'La Viabilidad de los Subsidios Universales en el Capitalismo Democrático' (1987, 1988), 'Marxismo e Escolha Racional' (1988), 'Transformações no Sistema Leste-Sul' (1990). Do ponto de vista deste trabalho as análises centram-se especialmente no livro de Przeworski, e em seu artigo 'Marxismo e Escolha Racional' (1988).

4.A.2. Jon Elster

Jon Elster é norueguês. Em sua tese de mestrado, acerca de Hegel, Elster seria orientado por J. Hyppolite, mas este faleceu antes de encontrar-se com Elster. Por outro lado ~~Este~~ não se

sentia em casa entre os marxistas althusserianos da école Normale Supérieure. Com isso, Elster foi orientado por Raymond Aron, e passou a desenvolver uma interpretação do marxismo como sendo uma sociologia historicamente situada. Animado pelas teses econômicas de Marx (polêmica acerca de 'O Capital'), Elster decepciona-se ao constatar as falhas teóricas e metodológicas da economia política marxista. Elster completa sua tese em 1971, já definindo a aproximação entre marxismo e ciência social e filosofia liberais. Entretanto, segundo o próprio Elster, sua tese não se mostrava viável para a publicação, já que os liberais a consideravam marxista, enquanto os marxistas a consideravam liberal.

Na década seguinte Elster escreveu cinco livros: 'Leibniz et la Formation d'Esprit Capitalist' (1975), um estudo em sociologia histórica que procurou entender a preocupação enciclopédica à luz das transformações econômicas da Europa ao longo do tempo; 'Logic and Society' (1978), tratando de analisar 'contradições' sociais; 'Ulysses and the Sirens' (1979) e 'Sour Grapes' (1983), ambos tratando das condições de racionalidade e irracionalidade na formação das preferências; 'Explaining Technical Change' (1983), tratando da filosofia da interpretação tomando como objeto o problema da inovação.

Finalmente em 1985 Elster retoma o tema específico do marxismo com 'Making Sense of Marx' (1985) e 'An Introduction to Karl Marx' (1986), ambos tratando de destacar o que está vivo e o que está morto no pensamento de Marx. Foi ainda organizador de 'Karl Marx a Reader' (1986).

Uma influência fundamental nos escritos de Elster, vem do grupo que se reúne anualmente desde 1979 (John Roemer, G. A. Cohen, Przeworski, entre outros, que constituem o núcleo intelec-

tual do marxismo analítico). Existem ainda vários artigos de Elster, entre os quais destacamos 'Explotacion, Libertad y Justicia' (1989), 'Marxismo, Funcionalismo e Teoria dos Jogos' (1989) e 'Rationality and Social Norms' (1989), e 'Reflexões sobre a transição para o Socialismo' (1990).

Jon Elster foi professor do Departamento de História da Universidade de Oslo e diretor do Institute for Social Research de Oslo. Coordena com G. A. Cohen e J. Roemer, a série Studies on Marxism and Social Theory, e com G. Hermes a série Studies in Rationality and Social Change. Atualmente Jon Elster é professor de ciência política da Universidade de Chicago.

4.B.1. Adam Przeworski: A Obra em Seu Conjunto

Para que tenhamos uma visão sintética da obra de Przeworski trataremos de resumir alguns de seus artigos e um livro, que estão entre os escritos mais conhecidos do autor.

No artigo "Marxismo e Escolha Racional" de 1988, Przeworski argumenta em torno das distinções entre individualismo metodológico (aqui entendido enquanto teoria neoclássica ou teoria da escolha racional) e o marxismo, em Marx e alguns desdobramentos posteriores (Gramsci, Althusser, Poulantzas, Sartre).

No entendimento de Przeworski, as ciências sociais têm utilizado a teoria neoclássica, na forma de 'individualismo metodológico', onde todos os fenômenos podem ser explicados segundo uma racionalidade econômica que orienta o comportamento individual. Este enfoque desafia não apenas os pressupostos marxistas coletivistas, mas os marcos disciplinares da ciência polí-

tica, sociologia, e psicologia social. O desafio, portanto é fornecer 'microfundamentos' para os fenômenos sociais, explicando-os a partir de objetivos racionais individuais, resgatando, por outro lado, contribuições válidas no marxismo.

Há algum tempo havia uma clara distinção entre as afirmações marxistas (comportamento individual relacionado à classe; classes como agentes históricos; conflito básico de classes antagônicas; dominação econômica e política do capital) e as afirmações da 'ciência social burguesa' (comportamento individual como ação racional guiada pelo interesse próprio, atores históricos como 'cidadãos-consumidores', no máximo grupos de interesse, sociedade baseada na harmonia geral das relações de troca, mercado competitivo/instituições neutras e universalistas). Contudo, segundo Przeworski, hoje em dia, tais diferenças já não são tão claras, pois tanto o individualismo (aqui entendido como individualismo metodológico, teoria da escolha racional ou economia neoclássica) quanto o marxismo têm evoluído rapidamente.

Przeworski define o marxismo como estudo das formas de propriedade e suas conseqüências nos processos históricos. Procurando, assim, explicar o surgimento e extinção de instituições, e os muitos conflitos sociais. Para Przeworski uma tal teoria da história é necessariamente dinâmica, pois deve associar diferentes momentos históricos que isoladamente representam, ou representaram, equilíbrios sociais transitórios. Neste artigo, a discussão de Przeworski está organizada em quatro tópicos: a) a teoria da ação individual; b) a ontologia dos atores coletivos; c) a estrutura do conflito de classes; e d) a teoria dos jogos enquanto instrumento técnico-analítico. Segundo Przeworski a crítica feita ao marxismo pelo individualismo metodológico é muito

salutar. Entretanto, os pressupostos ontológicos da 'escolha racional' - indivíduos indiferenciados imutáveis e dissociados - são insustentáveis, pois embora possam contribuir na busca de microfundamentos para a história, carecem de informação contextual. Uma compreensão da história segundo às ações individuais ainda está para ser alcançada.

Quanto à teoria da ação, havia um entendimento de que as ações individuais eram preestabelecidas, biologicamente provocadas, determinadas por normas ou orientadas para objetivos. Atualmente o debate se dá entre as visões psicossociológicas do comportamento enquanto resultado das normas internalizadas e a visão do comportamento como ação intencional e estratégica.

A questão que se coloca ao marxismo diz respeito à explicação do comportamento, da organização e da consciência como fatores coletivamente determinados. Os marxistas recusaram a aproximação do individualismo metodológico, da psicologia e sociologia funcionalistas e da abordagem psicanalítica freudiana da personalidade. Segundo Przeworski, os marxistas ainda assim se utilizaram do funcionalismo ao explicar atitudes individuais como decorrentes de posições de classes, e no caso de Marcuse também da teoria freudiana, mas recorreram sempre a explicações, em última análise, coletivistas. Neste sentido, segundo Przeworski, o marxismo deve incorporar as contribuições do individualismo metodológico - no sentido de buscar uma teoria mais completa que possa explicar a história em termos das ações de indivíduos racionais voltados à realização de objetivos. Segundo Przeworski, o marxismo rejeita o individualismo metodológico por três questões básicas: a) as preferências individuais não são nem estáveis, nem universais, dependendo de condições e contingências históricas;

b) o interesse próprio não se aplica a todas as pessoas, todo tempo; e c) em certas condições de irracionalidade contextual, não é possível agir racionalmente.

O marxismo oferece inclusive uma explicação analítica, baseada na estrutura e nas pressões do capital, para as alterações históricas das preferências individuais, mostrando assim as carências explicativas do individualismo metodológico quanto aos contextos históricos. Quanto ao segundo argumento marxista contra o individualismo (o interesse próprio não é nem geral nem constante), Przeworski menciona a reflexão de Gramsci quanto à formação da identidade coletiva sob o capitalismo, onde os conflitos contingentes moldam as identidades individuais (partidos, escolas, sindicatos, igrejas, jornais, exércitos, instituições em geral). Contudo, segundo Przeworski:

"(...) mesmo dentro dos limites de um período relativamente curto, o pressuposto de preferências estáveis exógenas não parece promissor.

Essa tradicional ênfase marxista na formação histórica da identidade é extremamente daninha para a perspectiva da escolha racional. As identidades individuais, são constantemente moldadas pela sociedade: isso parece inquestionável. Mesmo assim, acredito que os proponentes dessa visão estão excessivamente ansiosos para celebrar seu triunfo.

Quase todos os escritores que destacam o caráter social da formação das preferências saltam equivocadamente para a conclusão de que a visão do comportamento como ação racional é invalidada por essa assertiva." (Przeworski, 1988, p. 9)

O fato da sociedade 'moldar constantemente' as preferências individuais não invalida a visão do comportamento como 'ação racional'. A economia neoclássica foi capaz de isolar no tempo (não dando ênfase à formação histórica das preferências individuais em dado contexto) o comportamento individual como ação racional.

Para Przeworski estes dois enfoques (o marxismo culturalista e o individualismo metodológico) não são, de fato,

contraditórios. Nesta perspectiva, as condições de 'jogo' (idéia neoclássica) têm de ser consideradas historicamente (idéia marxista), de modo a construir teorias da história que considerem as preferências como formadas endogenamente, na ótica do indivíduo e da subjetividade (embora haja pressões exógenas).

AINDA Quanto ao segundo contra-argumento marxista frente ao individualismo metodológico (o de que o interesse próprio não se aplica nem todo tempo nem a todos os indivíduos), Przeworski enfatiza as preocupações altruísticas (família, classe, nação) e mesmo teorias econômicas recentes baseadas em modelos não-egoísticos. Contudo, o conceito de altruísmo (que pode ser motivado por egoísmo, por contingências relacionais ou situacionais, ou por coletivismo ideológico) cria segundo Przeworski, dificuldades matemáticas na utilização de modelos estratégicos. Para Przeworski não é possível saber quando as pessoas agirão egoisticamente, altruisticamente ou ideologicamente (de modo que o pressuposto do interesse próprio é mais facilmente rejeitável do que substituível). Além disso, mesmo numa sociedade altruística ou coletivista ideológica haveria problemas estratégicos (como o paradoxo do 'você primeiro', conflito frente a uma porta estreita), e ainda é preciso considerar que aceitar a coexistência de indivíduos egoístas, altruístas e ideológicos vivendo em sociedade (o que Przeworski considera uma visão realista) torna, por outro lado, qualquer análise praticamente impossível. Para Przeworski:

"Uma descrição realista da sociedade, onde indivíduos egoístas, altruístas e ideológicos coexistem em qualquer momento dado, pode tornar qualquer análise dedutiva praticamente impossível. A força do individualismo metodológico é metodológica: reside na disposição dos economistas neoclássicos de ignorar todas as complicações que impeçam a obtenção de resposta a questões centrais. Introduzir o realismo descritivo é cortar o cabelo de Sansão." (Przeworski, 1988, p. 11)

A terceira e última crítica marxista à teoria da escolha racional tem sua origem nas considerações de Sartre, onde a irracionalidade do mundo impede a previsibilidade de uma ação racional. Nesta perspectiva, a irracionalidade contextual anula a racionalidade individual. Do ponto de vista da teoria dos jogos a irracionalidade está representada por jogos sem solução, enquanto os jogos com solução apresentam uma racionalidade otimizadora. Segundo Przeworski, embora a crítica marxista à irracionalidade do capitalismo seja procedente, isto não torna totalmente impossível a ação racional individual.

Outro ponto enfatizado por Przeworski, diz respeito a atores coletivos (onde se concentravam as críticas marxistas ao individualismo metodológico). Na perspectiva do individualismo metodológico as pessoas que partilham interesses em geral não se unirão para promover tais interesses (ações individuais voltadas ao interesse próprio). Embora os marxistas não concordem, existem, segundo Przeworski, dois problemas com o enfoque marxista tradicional: não consideram o problema das ações individuais que divergem da ação coletiva (problema do 'carona'); e supõe que os trabalhadores em especial devam constituir-se em agente histórico coletivo e revolucionário. Para Przeworski os trabalhadores nem sequer constituem uma classe, embora estejam sindicalizados em países desenvolvidos, caso em que muitas vezes adotam estratégias contrárias aos interesses dos trabalhadores como um todo. Do ponto de vista da teoria neoclássica a solidariedade de grupo ou mesmo de classe, que pode ou não ocorrer, tem de ser entendida segundo a racionalidade individual. Paradoxalmente nos escritos de Marx os capitalistas competem entre si (tendência declinante

da taxa de lucro) e análises recentes procuram demonstrar as estratégias de organização dos capitalistas (Poulantzas, O'Donnell, Cardoso). Segundo Przeworski a crítica neoclássica ao coletivismo de classe marxista tem sido muito salutar, fazendo com que o marxismo pareça ingênuo quanto à revolução do proletariado e sugerindo novas formas de procedimentos analíticos quanto às ações coletivas.

Por outro lado, a perspectiva marxista tradicional aponta as fragilidades da teoria neoclássica da ação coletiva: do ponto de vista estratégico os trabalhadores não são eventuais 'caronas', mas competem uns com os outros por empregos; e a organização de classe (ou coletividade) depende das relações entre indivíduos de classes (ou coletividades) diferentes. Quanto ao primeiro ponto, para Przeworski há duas situações possíveis: ou cada trabalhador trata de seus interesses pessoais (particularistas, ou 'de série' na terminologia sartriana) e todos encontram-se no "dilema do prisioneiro" (aceitar ou não um baixo salário, que tende a reduzir a média geral dos salários do mercado), ou os trabalhadores se organizam em ações coletivas (sindicatos, greves, etc., lutando por bens públicos - lutas em que os trabalhadores não rivalizam entre si - tratando de seus interesses de grupo na terminologia sartriana) mas enfrentam o problema do 'carona'. Os trabalhadores têm que se organizar, não tanto para obter bens públicos, mas para evitar a competição entre eles mesmos. Para que haja representação de um interesse coletivo, os interesses individuais particularistas têm de ser negligenciados, criando, do ponto de vista da teoria dos jogos, a tentação sobre cada trabalhador de tornar-se um 'carona' e tratar ao mesmo tempo de seus interesses particulares. A organização coletiva deve,

portanto, procurar anular a tentação através de sanções ou recompensas.

Quanto ao segundo ponto, Przeworski enfatiza a fragilidade da teoria neoclássica por considerar os grupos ou coletividades isoladamente (em contexto pré-estratégico), como se capitalistas e trabalhadores já não estivessem em contato sem qualquer organização e mesmo antes dela. Os lobbies(1) e os sindicatos adotam suas estratégias considerando as do opositor. Na 'Ideologia Alemã', na 'Miséria da Filosofia' e em outros escritos, Marx menciona que a organização de classe exige oposição a outra classe, do contrário há uma competição geral individual. Neste sentido, segundo Przeworski, o problema do individualismo metodológico não é explicar a ação coletiva a partir dos indivíduos, mas considerar os indivíduos mergulhados em diferentes tipos de relações, em uma estrutura social descrita multidimensionalmente.

O último aspecto que Przeworski enfatiza no texto 'Marxismo e Escolha Racional' diz respeito à questão dos conflitos de classes. Segundo Przeworski, a teoria marxista do conflito de classes é logicamente incorreta e empiricamente falsa, pois em 'Trabalho Assalariado e Capital' Marx considerou os interesses dos trabalhadores x interesses dos capitalistas um jogo de soma zero. Contudo, isso só é verdade em análises de instantes isolados, já que dinamicamente, na história, o jogo é bem mais complexo. Segundo Przeworski, Gramsci descreveu tal dependência histórica da sociedade e do futuro em relação aos interesses do ca-

(1) Organizações informais atreladas a grupos dominantes destinados a exercer pressões políticas junto ao legislativo.

pital, que pode ser tomada como hipótese empírica e analítica (dependência estrutural perante o capital). Segundo Przeworski:

"Especificamente, a hipótese da dependência estrutural perante o capital baseia-se nos seguintes pressupostos: o investimento é uma condição necessária para melhorar as condições materiais futuras de qualquer pessoa no âmbito da sociedade; as decisões relativas a investimento são uma prerrogativa privada, ligada a propriedade, e são tomadas com o objetivo de obter lucro; quaisquer exigências que ameacem a lucratividade do investimento fazem com que a taxa de investimento caia; por essa razão, a satisfação de qualquer interesse particular depende de sua compatibilidade com o lucro apropriado privadamente pelos proprietários da riqueza." (Przeworski, 1988, p. 17)

Estes pressupostos valem para todos os grupos (mulheres - mais igualdade, idosos - melhores condições; militares - mais bombas; políticos - reeleição; etc.). E é neste sentido, segundo Przeworski, que o capitalismo é uma sociedade de classes (não duas classes antagônicas, prontas e acabadas):

"(...) a estrutura de propriedade característica do capitalismo torna as condições materiais de todos contingentes, relativamente às decisões tomadas privadamente pelos proprietários da riqueza." (Przeworski, 1988, p. 17)

Em tal contexto, cria-se uma situação passível de análise segundo modelos da teoria dos jogos: os trabalhadores aceitam que os capitalistas controlem a propriedade e tenham lucros, estes por sua vez investem e permitem arranjos políticos democráticos, através dos quais os trabalhadores reivindicam parte do produto social. Nesta perspectiva, o jogo não é de soma zero (ganho de um igual a perda do outro), pois os trabalhadores entendem que maiores lucros para os capitalistas pode significar, no contexto da democracia, melhores salários e condições de trabalho no futuro (dependendo de como os capitalistas investirem seus lucros, pres-

sionados por acordos políticos com os trabalhadores), ou seja, há uma perspectiva dinâmica e histórica.

Este tipo de análise leva Przeworski a comparações mais complexas envolvendo modelos de welfare state(2) e socialismo. Na perspectiva da teoria dos jogos, pode acontecer que os trabalhadores prefiram baixos salários em dado momento, em troca de vantagens futuras, ou ainda desfrutem de um confortável padrão sócio-econômico no capitalismo - que os faz rejeitar a idéia incerta do socialismo. Para Przeworski, os custos da transição ao socialismo (envolvendo um dado período de tempo) podem entravar o processo, mesmo se os trabalhadores entendem que 'no futuro' as vantagens do socialismo serão maiores do que no capitalismo atual.

Na perspectiva do individualismo metodológico interessa, segundo Przeworski, saber quais as condições nas quais os indivíduos prefeririam alterar as condições de propriedade e investimentos em um sistema econômico, rumo a alguma alternativa específica (que seja passível de análise na ótica da escolha racional, individual e subjetiva). Para Przeworski, o problema metodológico reside no fato de ser impossível a comparação analítica entre sistemas econômicos considerados instantaneamente (análise estática), mas não quanto às possíveis transições e dinâmicas. O individualismo metodológico questiona se os indivíduos, subjetivamente, preferem o socialismo ao capitalismo. Contudo, Przeworski resgata a crítica marxista, sobre até que ponto os indivíduos sob o capitalismo são livres em suas preferências. Do ponto de vista histórico dinâmico a democracia deve, de qual-

(2) Estado e bem-estar social.

quer modo, garantir que os indivíduos historicamente contextualizados continuem a emitir suas preferências.

Em síntese, segundo Przeworski, a teoria dos jogos é uma teoria formal dos conflitos, e mesmo os autores que não aceitam o individualismo metodológico, são forçados a usar o cálculo estratégico formal da teoria da escolha racional. Entretanto, as análises econômicas, tanto marxistas como liberais, partem de ideais de equilíbrio, aos quais os demais fenômenos sócio-econômicos são analiticamente comparados (equilíbrio entre as classes, equilíbrio no mercado, subconsumo, superprodução, etc.). O conceito de equilíbrio, entretanto, varia em cada vertente e pode ser questionado, mas em muitos casos, os cálculos estratégicos se confirmaram.

A teoria marxista e a neoclássica tratam a economia analiticamente: muitos atores devem maximizar a produção (em um caso o Estado antecipa o planejamento, em outro o mercado se auto-regula). Segundo Przeworski, os atores podem ser identificados, são corporações de vários tipos (governo, parlamento, agências, banco central, empresas, sindicatos, outras organizações e famílias). Assim, a sociedade marcada por instituições tem sido analisada em modelos teóricos liberais e marxistas, que hesitam entre equilíbrios competitivos, oligopólicos e monopólicos. A teoria dos jogos tende à solução de competição universal se o número de jogadores for grande. Nas palavras de Przeworski:

"Assim, não sou particularmente otimista acerca do futuro das aplicações formais da teoria dos jogos ao estudo de conflitos intergrupais e, em particular, ao estudo das alianças de classe." (Przeworski, 1988, p. 21)

A utilização de um enfoque como este só pode melhorar se as condições histórico-dinâmicas forem incluídas no quadro analítico do jogo (o que matematicamente ainda não é possível na teoria dos jogos, embora as análises estejam avançando).

Para Przeworski interessa aprimorar o individualismo metodológico, de modo a permitir análises históricas (já que há uma complexa lacuna descritiva entre o movimento da história e o comportamento cotidiano dos indivíduos). Os homens fazem a história, mas qual história? E como o fazem? Assim, a aproximação entre a análise marxista da história e o individualismo metodológico (no sentido de melhorar matematicamente os modelos analíticos dos jogos) pode levar a um amadurecimento teórico-prático no plano sócio-político, permitindo um entendimento mais aprimorado da racionalidade individual e subjetiva (inclusive em suas relações com o passado, o presente e o futuro). Segundo Przeworski uma tal interação deverá ter como resultado:

"(...) o tratamento da formação das preferências como um produto endógeno e contínuo dos processos sociais, distinguindo categorias de atores por suas situações estratégicas; a utilização de conceitos historicamente específicos de equilíbrio; e, ao mesmo tempo a explicação da história, incluindo as origens das condições, em termos das ações intencionais dos indivíduos." (Przeworski, 1988, p. 22)

Outro importante trabalho de Przeworski é seu livro 'Capitalismo e Social-Democracia', originalmente publicado em 1985. Em linhas gerais, Przeworski trata do paradoxo histórico que se criou entre as previsões da teoria marxista do século XIX (proletariado, partido e revolução) e os sucessos do capitalismo e da social-democracia do século XX. O papel histórico da social-democracia foi sempre polêmico no seio do próprio marxismo (marcando em especial a cisão reforma x revolução, desde 1896,

quando Bernstein começou a questionar o socialismo marxista ortodoxo, levando à ruptura entre comunistas e reformistas entre a Segunda e a Terceira Internacionais, em 1918). Przeworski trata de analisar os problemas estratégicos dos partidos social-democratas em contextos de democracia e capitalismo.

A questão central, para Przeworski, diz respeito às estratégias, ou, numa perspectiva sartriana, às escolhas que os que pretenderam, ou pretendem, transformar a história em direção ao socialismo têm que fazer. Segundo Przeworski:

"Três foram as escolhas: (1) buscar o avanço do socialismo no interior das instituições existentes na sociedade capitalista ou fora delas; (2) procurar o agente da transformação socialista exclusivamente na classe trabalhadora ou depender do apoio de diversas classes, ou mesmo de nenhuma; e (3) objetivar reformas, progressos parciais, ou dedicar todos os esforços e energias à completa abolição do capitalismo. Tais escolhas constituem o tema deste livro. (...) é estreitamente dedicado ao exame de duas teses principais: (1) no processo de competição eleitoral, os partidos socialistas são forçados a solapar a organização dos trabalhadores como classe, e (2) compromissos entre trabalhadores e capitalistas acerca de questões econômicas são possíveis sob o capitalismo e, por vezes, preferidos pelos trabalhadores a estratégias mais radicais. Essas duas hipóteses explicam por que, em muitos países capitalistas democráticos, os trabalhadores foram e continuam a ser organizados por partidos eleitorais orientados para diversas classes e economicamente reformistas - partidos "social-democratas", quer adotem ou não essa denominação. Tais hipóteses implicam ao mesmo tempo, que as reformas não são irreversíveis e cumulativas, proporcionando, portanto, a base para uma crítica da social-democracia. (...) Uma busca dessas possibilidades deve reconstituir a lógica das escolhas apresentadas ao movimento pelo socialismo no seio da sociedade capitalista; deve recriar as possibilidades históricas que se abriram e fecharam quando cada escolha foi feita e descobrir quais decisões do passado restringem nossas alternativas presentes." (Przeworski, 1989, pp. 16, 17)

Neste sentido, o primeiro passo de Przeworski é analisar a social-democracia como fenômeno histórico. Segundo Przeworski, a partir da institucionalização da nova ordem burguesa (exército, burocracia, parlamento eleito, etc.) a esquerda foi forçada a uma cisão: ou a revolução seria contra a burguesia de modo a aniquilar a ordem vigente (enfoque que caracterizou posições marxistas

e anarquistas), ou os trabalhadores procurariam através do voto e de outras negociações parciais melhorar sua condição no seio do capitalismo (estratégia adotada na prática por alguns PC's e pela social-democracia, partidos trabalhistas e socialistas em geral). A questão que se colocou então, segundo Przeworski, diz respeito à preservação do ideal socialista (da ética social socialista) no seio do capitalismo já que, com o tempo, os partidos de esquerda cresceriam (como processo natural previsto por Marx) e acabariam por conquistar o poder democraticamente; mas, neste caso, manteriam os capitalistas burgueses a ordem democrática ou apelariam para a repressão anti-democrática para impedir os avanços socialistas? Essa última alternativa era prevista por comunistas e anarquistas (os capitalistas quebrariam as regras do jogo democrático assim que o capital estivesse ameaçado pelo socialismo) e propunham portanto a revolução (que de qualquer modo seria inevitável).

A participação das esquerdas nas instituições burguesas (voto, representatividade, disputas parlamentares, etc.) tem sido desde o século passado motivo de um acirrado debate. Sob o capitalismo, entretanto, a democracia é a única forma de participação indireta no poder, embora mais no poder político do que no econômico (e esta separação tem sido uma das estratégias históricas da burguesia). Segundo Przeworski:

"Um traço característico da democracia capitalista consiste na individualização das relações de classe na esfera política e ideológica. As pessoas que no sistema de produção classificam-se como capitalistas ou assalariados aparecem na política como 'indivíduos' ou 'cidadãos' indistintos. Assim, mesmo que um partido político consiga formar uma classe no âmbito das instituições políticas, as organizações econômica e política jamais coincidem. Sindicatos e partidos diversos frequentemente representam interesses diferentes e competem entre si. Além disso, enquanto nos sindicatos a base de classe restringe-se a certos grupos de pessoas mais ou menos permanentemente empregadas, os partidos políticos que organizam assalariados devem

também mobilizar indivíduos que não são membros de sindicatos. Com isso, existe uma tensão constante entre os interesses mais limitados dos sindicatos e os interesses mais amplos representados pelos partidos. A classe organizada como participante não aparece como um agente único em conflitos históricos concretos." (Przeworski, 1989, p. 27)

Há, portanto, uma fragmentação dos conflitos (econômicos, corporativos, partidários, de classe, etc.). Ainda assim, segundo Przeworski, logo a democracia foi percebida por setores da esquerda como um valor em si mesma, que contradiz os interesses e estratégias capitalistas, para servir aos ideais e objetivos socialistas. A revolução violenta passou a ser questionada, a partir de Bernstein, como contraditória e perigosa em relação aos ideais democráticos do socialismo. Além disso, era preciso lutar por melhoras imediatas concretas e cotidianas para os trabalhadores (o que de fato ocorreu historicamente, e segundo a interpretação de alguns ortodoxos, só fez adiar a revolução) - e que foram negociadas no âmbito da democracia capitalista. Ao longo do século XX o constante crescimento dos partidos socialistas, social-democratas e trabalhistas confirmou as previsões sobre o crescimento tendencial da esquerda.

Segundo Przeworski, a organização de tais partidos tinha para Marx um duplo objetivo: acabar com a competição entre os trabalhadores e permitir sua organização contra os capitalistas, desmascarando as estratégias ideológicas adotadas pela burguesia (que se associam ao individualismo) em sua estruturação industrial. Segundo Przeworski:

"A nova sociedade que se institucionalizou na Europa Ocidental na esteira da Revolução Industrial foi a personificação do universalismo. Pela primeira vez na história, a classe economicamente dominante posava como representante do futuro de toda sociedade: essa foi a revolução que a burguesia introduziu na esfera ideológica. As normas legais burguesas instituíram o status universal de 'indivíduos' que eram iguais em suas relações com as coisas - independentemente de serem elas meios de produção ou de

consumo - e iguais na relação que mantinham entre si - também independentemente de constarem contratualmente como vendedores ou compradores de força de trabalho. Ao mesmo tempo, a ideologia burguesa postulou uma harmonia básica de interesses dos indivíduos-cidadãos. (...) Ao racionalismo abstrato da 'política pura' os socialistas justapuseram uma imagem que refletia o conflito de interesses presente em uma sociedade dividida em classes. No lugar de indivíduos racionais buscando o bem comum, os socialistas apresentaram a 'realidade' de homens que eram portadores de seus interesses de classe. A própria concepção de sociedade baseada na harmonia de interesses foi veementemente negada pela ideologia do conflito de classes." (Przeworski, 1989, pp. 35,36)

Os partidos de esquerda deveriam manter-se puros, enfatizando o caráter de classe do movimento, mas o próprio contexto eleitoral forçou apelos a outros segmentos sociais ampliando, do ponto de vista sociológico, o conceito de trabalhador, e enfraquecendo o conflito ideológico de classe (o que Przeworski chama de 'dilema eleitoral'). Ao tornarem-se 'partidos do povo' (negociando, integrando e representando interesses da pequena burguesia, de funcionários públicos, etc.), tais movimentos descaracterizam, ao menos em parte, o conflito de classe, em prol do 'bem da coletividade' reforçando a visão burguesa de indivíduo-nação, e não a do conflito de classes com interesses antagônicos.

Segundo Przeworski, os partidos social-democratas têm oscilado entre apelos à classe e à nação, como duas estratégias eleitorais possíveis:

"Em termos de considerações puramente eleitorais, os social-democratas enfrentam um dilema. São forçados a oscilar entre a ênfase na classe e o apelo à nação. Parecem incapazes de vencer com qualquer uma das duas estratégias, e agem como as pessoas racionais quando se vêem perante um dilema. Lamentam-se, arrependem-se, mudam de estratégia, e novamente lamentam-se e arrependem-se." (Przeworski, 1989, p. 44)

O objetivo final foi sempre o socialismo, a ser negociado democraticamente e legislativamente, já que de qualquer modo tal era a tendência histórica natural. A rejeição, ao menos temporária, da

revolução visando em negociações, objetivos mais imediatos deixou os social-democratas sem uma teoria econômica defensável (já que a economia socialista não era viável a curto prazo). Segundo Przeworski, a social-democracia percebeu o vigor teórico do keynesianismo, onde o Estado assumia um papel regulador frente às crises econômicas (que deveriam ser contornadas com aumentos de salário, incentivos a produção, etc., não permitindo que o mercado levasse ao desemprego, achatamento salarial, etc.) - o que redundou nas políticas do 'Welfare State' típicas da social-democracia. A experiência histórica ensinou às lideranças social-democratas que é preciso harmonizar interesses entre trabalhadores e capitalistas, de modo que aqueles não sejam prejudicados por estes. Para Przeworski, a história reservou para a esquerda duas alternativas problemáticas: ou a repressão soviética ou as negociações da social-democracia. Do ponto de vista estratégico, entretanto, é preciso considerar que:

" A transformação socialista requer uma capacidade organizacional e administrativa que não pode ser adquirida da noite para o dia. Não existem receitas, a experiência é limitada. O aprendizado por tentativa e erro e os tropeços dele advindos são inevitáveis." (Przeworski, 1989, p. 64)

Esta análise preditiva de Przeworski está enraizada no problema metodológico que antepõe a teoria das classes do marxismo tradicional à teoria individualista da escolha racional já que o grande problema da transição ao socialismo diz respeito às escolhas que cada indivíduo faz ao tomar posição, segundo o contexto estratégico que é capaz de visualizar subjetivamente. Disto decorre tanto o fato de um alto funcionário não se sentir proletário (apesar de não possuir meios de produção e vender diariamente sua força de trabalho), quanto o fato de um trabalhador não estar

disposto a pagar o preço da transição ao socialismo (risco de crise econômica, desemprego, etc.) mesmo que saiba que no futuro socialista as coisas seriam potencialmente melhores. Segundo Przeworski:

"As dificuldades encontradas pela teoria marxista em analisar a estrutura de classes de sociedades capitalistas concretas já se haviam revelado na época da formação do movimento socialista. Suas raízes são encontradas na formulação de Marx acerca da problemática na qual os processos de formação de classes são vistos como uma transição necessária de uma 'classe em-si' para uma 'classe para-si', formulação essa em que as relações econômicas são classificadas como condições objetivas e todas as outras relações são consideradas como pertencentes a esferas de ações subjetivas." (Przeworski, 1989, p. 67)

Este enfoque coletivista fracassou, segundo Przeworski, no curso da própria história, pois a luta de classes jamais se processou exclusivamente no sentido coletivo e econômico. Entretanto, conforme o próprio Marx, a transformação da classe em-si (determinada por relações econômicas objetivas) em classe para-si (consciente e não alienada) foi uma concepção teórico-sociológica que deixou espaço a uma suposta mudança subjetiva (superação da alienação) que se desdobraria no campo ideológico e político. Segundo Przeworski duas foram as interpretações do marxismo:

"Esse tipo de formulação pode gerar duas respostas, independentemente da forma específica que assumem em situações históricas concretas. Na versão determinista, as relações objetivas necessariamente transformam-se em relações subjetivas. Como as relações objetivas definem os interesses e uma vez que a política é uma luta pela realização de interesses, chega-se à dedução que as posições objetivas, as posições nas relações de produção, tornam-se 'refletidas' nos interesses e ações políticas expressos. De um modo ou de outro, mais cedo ou mais tarde, as relações de classe objetivas espontaneamente 'encontram expressão' na esfera da atividade política e da consciência.

A segunda resposta é, em última análise, voluntarista. Nessa interpretação, as condições objetivas não conduzem espontaneamente, 'por si mesmas', à organização política das classes; quando muito levam em uma célebre análise, à formação de uma consciência do proletariado de caráter reformista, sindicalista e burguês. As classes só se formam politicamente como resultado de uma intervenção organizada de um agente externo, ou seja do partido. O processo de organização espontânea quase chega a assumir uma forma

política. Esta, porém, somente pode ser inspirada por partidos em condições históricas concretas de crise." (Przeworski, 1989, p. 71)

O conceito de classe sempre foi problemático. Przeworski trata de analisar criticamente o que considera uma simplificação do marxismo quanto à teoria das classes, em relação à posição do indivíduo e da subjetividade. Tomando as considerações de Kautsky, Przeworski questiona o conceito de luta de classes como algo que não pode ser realisticamente descrito. Para Przeworski, embora Kautsky tenha procurado superar a simplificação marxista de apenas duas classes antagônicas fundamentais, descrevendo as demais como ascendentes ou descendentes em relação a essas duas, foi Weber que formulou a melhor crítica à teoria marxista das classes, sugerindo uma diferenciação social (estratificação). Para Przeworski:

Essa crítica afirmava que a posição nas relações de produção (propriedade dos meios de produção) não é suficiente para determinar a situação de classe, uma vez que as posições nas relações de distribuição (mercado, estilo de vida e condição de dependência) e nas relações de propriedade. Ademais status e poder não são dicotômicos. O sistema de estratificação distribui as pessoas ao longo de estratos contínuos, com a 'classe média' avolumando-se no meio. As consequências desse procedimento são bem conhecidas: descrições empíricas de 'posições sócio-econômicas' tornam-se independentes de toda compreensão histórica; a visão das classes como agentes históricos é substituída por análises estatísticas de distribuição de renda, instrução e prestígio; a análise da diferenciação social é separada da análise do conflito. A atenção concentrou-se na 'incongruência de status' e o capataz tornou-se uma típica vítima desse mal." (Przeworski, 1989, pp. 83, 84)

As classes, segundo Przeworski, são efeitos de lutas que ocorrem no capitalismo. Tais lutas entretanto se modificam conforme o comportamento das classes ('dupla articulação', na linguagem de Poulantzas), e o conjunto de interações deve ser entendido como um processo mergulhado no contexto histórico:

"(...) as classes são formadas como efeito de lutas; o processo de formação de classes é perpétuo: as classes são continuamente organizadas, desorganizadas e reorganizadas; a formação de classes é um efeito da totalidade das lutas nas quais diversos agentes históricos procuram organizar as mesmas pessoas como membros de uma classe, como membros de coletividades definidas em outros termos, às vezes simplesmente como membros 'da sociedade'.

(...) As lutas que ocorrem em qualquer dado momento da história são estruturadas pela forma de organização das relações econômicas, políticas e ideológicas. A política e a ideologia têm um efeito autônomo sobre os processos de formação de classes porque condicionam as lutas no decorrer das quais as classes são organizadas, desorganizadas e reorganizadas." (Przeworski, 1989, pp. 91, 92)

Este tipo de descrição sugere uma sociedade mais complexa (crítica de Weber ao marxismo). O projeto socialista conduzido no âmbito do capitalismo democrático, sob a forma de partido político é forçado a definir categorias sociológicas cada vez mais amplas de modo a aumentar seu eleitorado, assumindo, metodologicamente, um enfoque weberiano: pois cada indivíduo sente-se enquadrado em certos grupos sociais (funcionários públicos, bancários, sócios de tais clubes, frequentadores de tais lugares, etc. - conceitos de Weber envolvendo status e poder, que se somam ao corte meramente econômico de Marx) e decide em que partido votar, também em função dessa auto-imagem socialmente inserida. Nesta perspectiva, qualquer caminho viável para o socialismo tem que considerar que, do ponto de vista do indivíduo e da subjetividade:

"A exploração não é evidente de imediato para aqueles cuja mais-valia está sendo apropriada. A impressão espontânea é de privação econômica e de oportunidades de progresso individual. As relações capitalistas precisam ser desmistificadas, se a exploração e a possibilidade de emancipação devem tornar-se visíveis para os produtores imediatos. Entretanto, se qualquer ideologia pretende ser eficaz em substituir uma imagem das relações sociais, se pretende obter o efeito de gerar um projeto coletivo de transformação social, precisa então corresponder à maneira como as pessoas vivenciam sua existência cotidiana. Portanto, a eficácia da ideologia socialista no que respeita aos operários depende de características de suas condições de vida que são secundárias do ponto de vista da participação como membro da classe, ou seja, do tamanho da remuneração, do estilo de vida, da posição nas relações de autoridade, das condições de trabalho, da

natureza do trabalho - 'miséria', 'pobreza', 'opressão'. A ideologia socialista torna-se estruturada em termos de pobreza absoluta ou relativa ('igualdade'), de condições de trabalho, condições de vida, de todas essas características weberianas. Tais características são objetivas, do mesmo modo que altura, peso ou cor dos olhos. Entretanto, tornam-se 'reais', passam a validar ou invalidar as práticas de formação de classes porque os movimentos socialistas vêm-se forçados a apelar a essas características em virtude do conhecimento imediato gerado pelas relações de produção capitalistas." (Przeworski, 1989, p. 96)

Przeworski conclui, então, que não é o proletariado que está sendo organizado como classe, mas, na realidade, uma variedade de pessoas, algumas das quais não participam diretamente no processo produtivo (de caráter objetivo e econômico), embora participem do processo 'reprodutivo' (de caráter subjetivo, ideológico e político). Nesta perspectiva, e retomando o enfoque do individualismo metodológico, Przeworski critica o coletivismo marxista, conforme o próprio Marx:

"Como salientou Marx em 'A miséria da Filosofia', 'o que é a sociedade, seja qual for sua forma? É o produto da ação recíproca dos homens'. Contudo, em alguma época, penso que sob a influência do naturalismo de Engels, que dominou o marxismo da Segunda Internacional, os marxistas começaram a conceber a história como se não existissem indivíduos. Isso levou a uma preocupação com diversos pseudoproblemas, desde de 'O Papel do Indivíduo na História', de Plekhanov, até 'Aparelhos Ideológicos', de Althusser." (Przeworski, 1989, p. 114)

Segundo Przeworski, o modo como a estrutura social atua no comportamento individual pode ser explicado de duas formas: a abordagem sociológica (onde a socialização, internalização, atitudes, explicam o comportamento individual: as ações e a subjetividade são modeladas pela inserção social - ser operário, ser cidadão, ser burguês, etc.) e a abordagem econômica (onde o indivíduo é movido por seus cálculos subjetivos visando a maximização do interesse próprio segundo escolhas racionais: individualismo metodológico). Os marxistas adotaram a abordagem sociológica coleti-

vista (as classes como determinantes do comportamento individual, alienado ou não - classe em-si x classe para-si), mas não são capazes de explicar a história em termos de indivíduos concretos, que fazem sempre novas escolhas. Para Przeworski, temos de considerar a sociedade partindo de indivíduos e não de classes. Um dado indivíduo pode ter interesses contrários aos de sua classe em dado momento. Para explicar tal fato, é necessário a precisão e o refinamento metodológico do individualismo, sem abandonar a análise marxista da história (existem classes em luta; as lutas e as classes se modelam reciprocamente enquanto processo na história; são indivíduos concretos, sempre fazendo escolhas segundo opções subjetivas com consequências objetivas - também em interação recíproca - que se encontram mergulhados em tal processo histórico). Por outro lado, do ponto de vista da disputa eleitoral em torno de classes, diz Przeworski:

"Em retrospecto, o erro dos socialistas foi ter julgado que seria possível precipitar uma radical transformação social por intermédio do processo eleitoral. Esta idéia baseou-se na suposição de que as sociedades capitalistas tornar-se-iam quase homogêneas em termos de classe - dominadas pela imensa maioria composta pelo operariado. No entanto, a estrutura de classes tornou-se crescentemente heterogênea, e sob tais condições o eleitorado não estaria disposto a - e nem seria capaz de - conceder um mandato irrestrito visando a projetos grandiosos para um futuro melhor." (Przeworski, 1989, p. 155)

Nesta perspectiva, tanto o problema teórico-sociológico quanto o metodológico-político das classes no marxismo estão imbricados na história. A avanço do socialismo depende de uma teoria e de uma metodologia de pesquisa e de ação que possa considerar os indivíduos concretos em sua relação de determinação recíproca com a história, mergulhados em contextos de escolhas estratégicas que envolvem objetividades sociais e subjetividades individuais.

No caso dos Estados democráticos capitalistas há uma lógica de concordância da maioria votante com o sistema. Como, entretanto, pergunta Przeworski, o operário, mesmo consciente de que é explorado (de que ganha menos, trabalha mais, e nada decide quanto ao lucro do patrão), pode não estar disposto a correr os riscos da revolução socialista por um futuro melhor? Segundo Przeworski, foi Gramsci, o marxista das superestruturas, da hegemonia cultural, quem forneceu uma explicação analítica ao explicitar a lógica da legitimação ideológica do capitalismo:

"Se os capitalistas não apropriam os lucros, se não exploram, a produção cai, o consumo diminui e nenhum outro grupo pode satisfazer seus interesses materiais. A realização dos interesses materiais dos capitalistas no presente é uma condição necessária para a realização, no futuro, dos interesses materiais de qualquer grupo sob o capitalismo.

Essa organização do sistema capitalista de produção fornece a base para a organização da hegemonia ideológica e a política da classe capitalista ou de algumas frações dessa classe. Sob a organização capitalista da produção, os capitalistas aparecem como portadores dos interesses universais." (Przeworski, 1989, p. 167)

Nesta perspectiva, os trabalhadores reconhecem o capitalismo como sistema político-econômico no qual fazem suas escolhas, garantindo sua sobrevivência material. Assim, a hegemonia é a manutenção por parte dos dominantes de um contexto estratégico no qual o mais razoável para os trabalhadores, a melhor escolha, é continuar trabalhando e lutando por melhorias, mesmo sabendo que existem ricos e pobres.

A 'dependência estrutural perante o capital' cria uma relação entre salários e lucros, já que os proprietários da riqueza produtiva decidem o futuro do investimento. Przeworski trata de analisar sistematicamente a relação entre salários e lucros em um contexto estratégico de 'militância' entre os trabalhadores e os

investimentos presentes e futuros dos capitalistas. Neste recurso à teoria dos jogos, Przeworski realiza a seguinte análise:

"(...) os assalariados têm um grande interesse, sob o capitalismo, em influenciar, como cidadãos, esse aspecto do comportamento dos capitalistas. Créditos fiscais para investimentos, tributação diferencial para lucros não distribuídos e distribuídos e esquemas de depreciação acelerada incluem-se entre os instrumentos mais ou menos eficazes para influenciar o comportamento dos capitalistas em relação à poupança. O jogo entre assalariados e capitalistas não se limita à distribuição, (...) os assalariados de fato possuem algum controle sobre o comportamento dos capitalistas quanto à poupança. (...) O jogo, portanto, é cooperativo no sentido de que os assalariados oferecem níveis salariais legitimadores enquanto ameaçam com a militância, e os capitalistas oferecem investimentos crescentes decorrentes dos lucros enquanto ameaçam com a elevação do consumo. (...) Se, e somente se, os assalariados obtiverem regularmente alguma parte do aumento tornado possível pela exploração passada, pode-se esperar racionalmente que não adotem a estratégia não-cooperativa de confisco imediato do capital. O conflito torna-se cooperativo se, e somente se, os salários forem formados a um nível legitimador e quando as condições políticas para uma acumulação socialista imediata estiverem ausentes. Sob tais condições - e unicamente sob tais condições - a estratégia de aumentar os salários no curto prazo em detrimento dos lucros é dominada pela estratégia da militância moderada, e apenas sob tais condições é possível a cooperação. É óbvio que os assalariados sempre estariam em melhor situação se pudessem obter rendas mais elevadas e alocar essas rendas para uma acumulação socialista, pois então possuiriam controle direto sobre as taxas de investimento. Nesse caso, não seriam necessários trade-offs entre os salários e a disposição dos capitalistas para investir. Não obstante, o fato de a acumulação socialista ser mais eficiente a longo prazo não implica que os assalariados interessados na melhora a curto prazo de suas condições materiais necessariamente optassem por uma transformação socialista. Tal transformação possivelmente geraria uma crise econômica durante a qual as condições materiais dos assalariados seriam negativamente afetadas. Portanto, as condições políticas para uma transformação socialista nem sempre se fazem presentes." (Przeworski, 1989, pp. 186, 187)

Esta perspectiva, segundo Przeworski, apenas demonstra a possibilidade de contínua acumulação capitalista do ponto de vista de escolhas racionais, embora, na prática, inúmeros conflitos gerem diferentes crises cujas soluções estão democraticamente indeterminadas. Neste acordo racional-hegemônico, onde os trabalhadores consentem, enquanto classe e enquanto indivíduos, com a dominação-exploração - há crises conflitivas relacionando lucros e salários, benefícios, greves, reinvestimentos futuros, etc. A or-

dem social vigente confunde hegemonia (consentimento) e coerção (submissão) pois, do ponto de vista da subjetividade, para Przeworski:

"(...) mesmo que internalizemos a necessidade como uma liberdade, o elemento de coerção - a coerção garantida pelo monopólio da força - está latente no ato. A função repressiva é tão ubíqua quanto a educacional; estende-se às escolas, igrejas, partidos, famílias, etc. Os aparelhos ideológicos do Estado são os mesmos que os aparelhos repressivos.

Sob circunstâncias 'normais', quando a hegemonia não se encontra ameaçada, esse exercício da coerção é mascarado pela aparência de conformidade 'voluntária' com os requisitos do desenvolvimento capitalista. Mesmo nos casos em que a força é usada, 'procura-se sempre assegurar que ela pareça ser baseada no consentimento da maioria, expresso pelos órgãos que se pretendem representantes da opinião pública.'" (Przeworski, 1989, p. 199)

com o que, caracterizando a legitimidade subjetivamente aceita.

Do ponto de vista racional, os trabalhadores optam democraticamente pelo capitalismo, mas essa 'desradicalização' não é apenas resultado lógico do 'aburguesamento', já que optar pelo capitalismo envolve ideologia e coerção - uma vez que o socialismo é sempre uma alternativa melhor (nesta perspectiva a escolha dos trabalhadores não pode ser considerada racional em bases lógicas, dado que o socialismo significa igualdade - maior participação no bolo produzido). Do ponto de vista cotidiano, segundo Przeworski:

"São necessárias tão-somente duas condições para que os trabalhadores optem racionalmente pelo socialismo em decorrência de seus interesses materiais: que o socialismo seja mais eficaz que o capitalismo na satisfação dos interesses materiais e que o movimento em direção ao socialismo melhore imediatamente e continuamente as condições materiais dos trabalhadores. Não importa se as condições dos mesmos estão piorando ou melhorando sob o capitalismo, desde que o movimento em direção ao socialismo seja sempre imediato e permanentemente superior para o bem-estar dos trabalhadores." (Przeworski, 1989, p. 286)

Assim, a sobrevivência do capitalismo e da democracia, graças às próprias escolhas dos trabalhadores, não garante que tais esco-

lhas se fundem em bases materiais (e sim coercitivas e ideológicas) já que, conforme o próprio Marx, os trabalhadores estariam em melhores condições sob o socialismo.

Segundo a análise de Przeworski, o contexto estratégico que se cria entre trabalhadores e capitalistas pode ser tratado como um jogo, onde cada um controla parte da produção e do consumo, embora só os capitalistas controlem os reinvestimentos futuros. Da perspectiva de uma análise matemática deste contexto, a melhor alternativa para os trabalhadores é um nível moderado de militância, já que nenhuma militância permite que os capitalistas achatem os salários, enquanto uma militância extremada faz com que o bolo produzido diminua (greves, insegurança dos capitalistas quanto aos investimentos futuros, etc.)

O ponto alto de tal análise de Przeworski reside no fato de um tratamento sociológico quanto a possíveis compromissos de classe (trabalhadores x capitalistas) reduzir-se aos comportamentos individuais, baseados em cálculos subjetivos dos integrantes das classes. Nesta perspectiva, o comportamento das classes é interpretado, analisado, previsto, conforme as racionalidades individuais. Segundo Przeworski, muitos marxistas, admitindo simultaneamente o conflito de classes e a durabilidade do capitalismo, encontram no Estado o núcleo de manutenção de um sistema, o capitalismo (o que sugere uma interpretação funcionalista: o Estado com a função de perpetuação do sistema) mas não são capazes de explicar atitudes possivelmente lógicas e racionais dos trabalhadores enquanto indivíduos (que parecem consentir na perpetuação do capitalismo). Do ponto de vista da subjetividade, enquanto a classe em-si não se transformar em classe para-si, o indivíduo se perde no conceito de alienação, e em seus vários possíveis senti-

dos (em relação à história, ao produto do seu trabalho, aos demais trabalhadores).

Na ótica de Przeworski, podemos analisar o Estado em sua função hegemônica, ou a luta de classes ao longo da história; mas é preciso que o indivíduo seja considerado em suas estratégias, seja trabalhador ou capitalista. A força da crítica marxista, para Przeworski, reside no desmascaramento das relações entre capital e poder político, que se encontram travestidas hegemonicamente em valores justos e defensáveis: mercado e democracia (os capitalistas pretensamente defendem valores universais: igualdade e liberdade). Segundo Przeworski, tais valores, defendidos pela burguesia, e agora também por marxistas, guardam uma relação muito mais íntima e representativa com relação ao indivíduo e a subjetividade, mas distinguem-se em atos e conseqüências políticas e econômicas. Segundo Przeworski:

"(...) o mercado é uma instituição que coordena as decisões privadas e as preferências agregadas. Se não é distorcido por monopólios, externalidades, etc. e se os consumidores são soberanos, o mercado agrega as decisões privadas de modo a corresponder às preferências dos indivíduos enquanto consumidores. As decisões tomadas por investidores maximizadores de lucros responderão à preferência dos consumidores com respeito à alocação de recursos, seja em um dado momento, seja ao longo do tempo. Entretanto, as preferências às quais o mercado responde são ponderadas pela magnitude dos recursos que cada indivíduo controla. A primeira lição da economia do bem-estar diz que um mercado 'perfeito' idealizado ajusta-se eficientemente às preferências agregadas dos consumidores por bens privados. O fato de essas preferências agregadas dos consumidores refletirem a distribuição da renda e riqueza é um corolário frequentemente negligenciado.

Um sistema político democrático estabelece outro mecanismo pelo qual são agregadas as preferências individuais. Se a competição política for isenta de coerção e os eleitores forem soberanos, as políticas governamentais refletirão as preferências agregadas dos indivíduos enquanto cidadãos. Contudo, na condição de cidadãos, os indivíduos são avaliados como iguais. Portanto, o mesmo conjunto de preferências individuais, por bens privados e públicos, normalmente produzirá uma demanda por uma alocação de recursos diferente quando forem agregadas por instituições políticas em vez de pelo mercado." (Przeworski, 1989, pp. 256, 257)

Embora o socialismo possa representar uma melhora para os trabalhadores, do ponto de vista de escolhas racionais, os trabalhadores não estão dispostos a sofrer as perdas parciais implícitas na transição capitalismo-socialismo (desemprego, desinvestimento, desabastecimento, crises econômicas, etc. - cujas maiores perdas se fariam sentir em especial sobre os trabalhadores). Sem o apoio das massas, os partidos de esquerda foram forçados a entrar no jogo capitalista, onde política e economia são jogados em diferentes rodadas.

Przeworski não responde qual a estratégia de transição (embora estime um nível máximo de sacrifícios que os trabalhadores, estariam dispostos a fazer), nem qual a forma de mercado e democracia, enquanto sistema econômico e político, que atendem ao indivíduo universalmente. Para Przeworski:

"A característica intrínseca de uma organização socialista é a capacidade dessa sociedade como um todo escolher, democraticamente, a combinação de necessidades a serem satisfeitas pela alocação de recursos. Não se pode determinar a priori como a sociedade alocaria esses recursos, uma vez que não sabemos o que fariam as pessoas se fossem livres para escolher."
(PRZEWORSKI, 1989, p. 278)

Nesta perspectiva, o projeto da social-democracia deixou-se corromper por parâmetros de excelência capitalistas, tais como pleno emprego, bons salários, eficiência, etc., - já que, para Przeworski:

"Previa-se que o socialismo seria uma sociedade onde as pessoas adquiririam individualmente o controle sobre suas vidas porque sua existência não mais constituiria um instrumento de sobrevivência, e onde as pessoas obteriam coletivamente o controle sobre os recursos e esforços comuns porque a alocação dos mesmos estaria sujeita à deliberação conjunta e à escolha racional. O socialismo não era um movimento pelo pleno emprego, e sim pela abolição da escravidão assalariada; não era um movimento pela eficiência, mas pela racionalidade coletiva; não era um movimento pela igualdade e sim pela liberdade. (...) A pobreza e a opressão são uma realidade, e não serão mitigadas pela possibilidade de um futuro melhor. A luta para melho-

rar o capitalismo é tão essencial como sempre foi. Contudo, não devemos confundir essa luta com a busca do socialismo." (PRZEWORSKI, 1989, pp. 284, 285, 290)

A questão que se coloca é, nesta perspectiva, os critérios que pautam as escolhas individuais e coletivas sob a democracia e o sistema econômico, e, supostamente, a forma como o poder está distribuído. O problema da social-democracia já não é tanto econômico, mas sim político.

4.B.2. JON ELSTER: CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

Entre os muitos escritos de Jon Elster nos ateremos a alguns que são representativos em relação ao marxismo analítico (aproximação entre a crítica marxista das sociedades capitalistas e a teoria dos jogos, teoria da escolha racional e individualismo metodológico).

Nesta perspectiva, um interessante trabalho de Elster é 'An Introduction to Karl Marx', publicado originalmente em 1986, traduzido para o português sob o título 'Marx Hoje'. Neste livro Elster procura resgatar toda trajetória de Marx a partir de sua biografia, passando pelos tópicos principais de sua teoria: a metodologia marxista, a alienação, a economia, a exploração, o materialismo histórico, a consciência e a luta de classes, a teoria política e a ideologia. Finalmente, Elster trata de resgatar o que ainda considera vivo no pensamento de Marx, sugerindo que o restante seja enterrado. Elster considera que o pensamento de Marx não pode ser analisado facilmente, já que há uma grande diversidade de estilos, fases e objetivos (reflexão filosófica,

jornalismo, atividade política e panfletária). Contudo, segundo Elster, é possível não apenas encontrar um eixo geral que confere coerência à obra de Marx (o que permite o entendimento de sua obra como um todo), mas distinguir o que resistiu ao tempo e às críticas permanecendo como um instrumento útil na reflexão social e política.

Do ponto de vista da metodologia marxista, Elster considera que existem três enfoques metodológicos típicos: a) o holismo metodológico (existência de totalidades ou coletividades irreduzíveis a seus membros individuais); b) a explicação funcional (fenômenos explicados em termos de suas consequências benéficas para alguém ou alguma coisa); e c) a dedução dialética (derivada da lógica de Hegel, que procura explicar a realidade a partir de oposições interrelacionadas). Em oposição aos pressupostos metodológicos marxistas, desenvolveu-se na ciência social burguesa o que ficou conhecido como individualismo metodológico. Para Elster:

"O individualismo metodológico é a posição segundo a qual todas as instituições, padrões de comportamento e processos sociais só podem ser em princípio explicados em termos de indivíduos: suas ações, propriedades e relações. (...) Pode-se acrescentar que, com relação a certos problemas, a 'procura dos microfundamentos' - outro termo para o individualismo metodológico - já chegou a resultados importantes. A redução completa é em princípio, possível; a redução parcial é prática comum." (ELSTER, 1989A, pp. 36, 37)

Elster enfatiza ainda que embora as ações racionais, e/ou egoístas sejam compatíveis com o individualismo metodológico, não necessariamente o caracterizam. Além disso, Elster alerta seus leitores contra os perigos de um reducionismo prematuro ou exagerado, já que certos fenômenos exigem de fato considerações coletivistas (greves, ações sindicais, patronais, etc.)

Segundo Elster, Marx pode ser considerado ainda um individualista ético (todo movimento teórico e/ou prático, no sentido social e político, deve estar voltado à realização dos indivíduos concretos):

"Marx era um individualista nesse sentido normativo. Ele percebia com satisfação que as sociedades de classes e o capitalismo em particular tinham levado a civilização a grandes avanços, medidos pelas realizações na arte e na ciência. Mas esse processo era a realização do homem e não dos homens individuais que, em sua maioria, viviam e tinham vivido sempre na miséria. Em verdade, apenas pela exploração de muitos podiam as sociedades de classes criar o tempo livre para que poucos contribuíssem para o progresso da civilização. O atrativo do comunismo a seus olhos residia exatamente em que ele permitiria a auto-realização de cada indivíduo, e não mais apenas de uma pequena elite. Como consequência, haveria também um florescimento sem precedentes da humanidade." (ELSTER, 1989A, p. 39)

Uma outra consideração de Elster, diz respeito à compatibilidade entre o marxismo e a teoria da escolha racional. Segundo ele, tal teoria pode ser descrita pela operação de dois filtros. O primeiro diz respeito a limites circunstanciais (são as restrições típicas da condição humana: o homem não pode voar, ou viver sob a água, etc.). O segundo filtro diz respeito ao leque de opções individuais em uma dada situação (já que os estruturalistas acreditam que as circunstâncias são tão determinantes que o segundo filtro não chegar a operar. Contudo para Elster tal posição é radicalista, não traduzindo a realidade). Com relação a este segundo filtro, Elster caracteriza dois tipos de enfoques teóricos típicos: a posição sociológica (os homens são governados por normas, papéis, hábitos, tradições, etc., algo como 'condicionantes sócio-culturais'), e a posição da escolha racional (os homens escolhem o que é 'suficientemente bom' - consideradas as dificuldades em obter informações que subsidiem tais es-

colhas e o grau de confiabilidade de tais informações, tornando relativa a idéia de 'comportamento ótimo').

Elster defende a teoria dos jogos, que prefere chamar de teoria das decisões interdependentes, como recurso analítico que pode ajudar no entendimento da realidade. Segundo Elster, Marx, embora tenha considerado as escolhas estratégicas dos atores em situações conjunturais, centrou sua crítica no problema da alienação e da ideologia, o que sugere o desenvolvimento do marxismo estruturalista, no qual os atores nem têm escolha quanto ao que fazer.

Para Elster, o problema da alienação reside na distinção entre consumo (típico das sociedades industriais capitalistas que criam falsas necessidades) e auto-realização (como verdadeira satisfação pessoal-viável, segundo acreditava Marx, somente no comunismo). Tal distinção, entretanto, está baseada segundo Elster, em critérios que são, em última análise, éticos e democráticos:

"Os prazeres da auto-realização não provêm do uso de nossas capacidades, mas de seu bom uso. A avaliação deve ser feita por observadores externos, de acordo com critérios externos e públicos; de outra forma mergulharíamos no mundo da subjetividade e nunca saberíamos se nossas realizações são genuínas ou espúrias." (ELSTER, 1989A, p. 61)

Nesta perspectiva, e segundo o enfoque de Marx, o indivíduo só pode realizar-se no comunismo, onde a alienação será finalmente superada, tornada consciência para-si, coletiva:

"O resultado agregado das ações individuais aparece como uma força independente e mesmo hostil, e não como buscada livre e conjuntamente. Os indivíduos se encontram entre forças psicológicas ininteligíveis, que moldam seus desejos, e forças sociais igualmente opacas, que os bloqueiam. A fatia de liberdade que sobra depois da operação dessas forças aparece agora como muito menos valiosa. (...) o comunismo acabará com todos os processos que operam 'por trás' dos indivíduos. Os indivíduos serão finalmente autônomos - no pleno controle não só de suas ações mas também das causas e consequências dessas ações. A psicologia individual e a causali-

dade social se tornarão completamente transparentes. Em relação ao estudo econômico do capitalismo, Marx escreveu que toda ciência seria supérflua se a essência das coisas coincidissem com sua aparência." (ELSTER, 1989A, pp. 64, 65)

Contudo, Elster considera que "a psicologia de Marx é simples demais" (p. 66), já que os impulsos de origem biológica no homem (em uma perspectiva freudiana estilizada) não são causados pelo capitalismo, nem cessariam sob o comunismo. Em um sentido mais racional, a alienação se caracteriza segundo Elster, pela falta ou distorção da informação acerca dos processos nos quais os agentes individuais e sociais estão envolvidos (o jogo produtivo se torna desequilibrado, na medida em que certos jogadores dispõem de mais informação estratégica do que os outros). Para Elster o socialismo de Marx, embora já não seja mais científico, guardou seu utopismo. O conceito de alienação pode ser melhorado (admitindo níveis de subjetividade descritos de forma mais psicológica do que sociológica, interações complexas entre normas, padrões, cultura, inclinações pessoais e escolhas racionais individuais) de modo a operar como uma categoria analítica na busca de microfundamentos (explicações baseadas nas ações individuais) da sociedade e da história.

Do ponto de vista da teoria econômica, Elster é um crítico de Marx. Para ele quase nada restou de Marx a ser aproveitado enquanto teoria econômica (com possível exceção sobre mudanças técnicas/ inovações, que Elster considera que ainda fazem sentido). A teoria do valor trabalho falha justamente por não considerar a realidade dos indivíduos no trabalho concreto, diferenças quanto a facilidades circunstanciais, grau subjetivo de auto-realização/satisfação, enfim, a subjetividade dos indivíduos enquanto agentes produtivos.

Segundo Elster, entretanto, este fracasso teórico de Marx no campo econômico, não invalida totalmente a crítica à exploração envolvida na perspectiva de mudança social. Nesta ótica, a reflexão de Elster indica o erro de Marx, ao centrar o problema da exploração na propriedade privada e na economia de mercado passando diretamente do consumismo (não apenas no sentido econômico, mas especialmente político e social) ao individualismo ético (como psicologia da realização plena do indivíduo), esquecendo-se entretanto, de explicar a realidade dos indivíduos concretos em suas pequenas escolhas cotidianas, como resultado interativo entre subjetividade (afetos, valores, razão) e objetividade (economia, política, sociedade). Não há dúvida segundo Elster, de que a exploração é moralmente errada (por oposição ao critério ético-universalista de justiça distributiva), mas uma análise mais pormenorizada de situações reais cria complicações: uma pessoa pode decidir submeter-se a certa exploração, se assim lhe parecer melhor do que de outro modo. Nesta perspectiva, Elster distingue três graus de involuntariedade: a coação física (que é crime nos regimes democráticos); a coação econômica (que pode ser condenável, mas é aceita na corrida pelos lucros); e a força das circunstâncias (que se impõe em certos contextos, forçando certas escolhas e não outras). Elster argumenta entretanto, que para além destes graus de involuntariedade, o indivíduo faz suas escolhas e todo conjunto se transforma historicamente.

O problema da igualdade, segundo Elster, jamais será, de fato, resolvido:

* O núcleo válido no argumento de Marx está em que, quando se tenta formular uma teoria da justiça, é preciso referir-se a um número finito de propriedades observáveis. Isso também é verdade para a distribuição de acordo com a necessidade. O bem-estar dos indivíduos não pode ser obser-

vado diretamente, como se eles andassem com um "hedômetro" ligado. A distribuição deve ser regulada por características observáveis dos indivíduos, características que têm uma correlação geral com a capacidade de chegar ao bem-estar. Em qualquer caso dado, a correlação pode não existir ou existir de modo imperfeito. Uma pessoa portadora de defeito físico (e não compensada por ele) pode viver uma vida muito mais feliz que a maioria dos outros. Inversamente, pessoas com dotes artísticos ou científicos extraordinários podem ter uma vida miserável porque, melhor que os outros, percebem o quanto ficam aquém de seus ideais. Tais exemplos mostram apenas que, quando se aplica uma teoria da justiça é absurdo buscar a perfeição de detalhe. Qualquer tentativa de realizar a perfeita igualdade de bem-estar provavelmente fracassará, por causa dos custos de uma aferição exata das necessidades individuais." (ELSTER, 1989A, p. 114)

Na perspectiva das escolhas individuais, a desigualdade surge para o indivíduo como força das circunstâncias, já que nos contratos de trabalho o explorado consente racionalmente em cumpri-los. Para Elster:

"(...) Consideremos duas pessoas que têm os mesmos talentos e quantidade de capital, mas diferem na importância que atribuem ao consumo presente e ao consumo futuro. Uma delas tem maior disposição a adiar o consumo que a outra. Aquele indivíduo poupará parte de seus ganhos e acumulará mais capital, enquanto o outro gasta todo seu rendimento corrente. Depois de algum tempo, o primeiro acumulou mais capital que aquilo que pode utilizar com proveito. Convidará o outro a trabalhar para ele, a um salário acima do que ganharia por si mesmo. Será, em verdade, explorado - e daí? Para usar a frase de Robert Nozick, o que há de errado em ..." (ELSTER, 1989A, pp. 115-116).

"atos capitalistas entre adultos que consentem?" Ambos se beneficiam da transação e ninguém é prejudicado. O exemplo sugere que a exploração é legítima quando as dotações desiguais de capital têm uma história causal 'limpa'. Casos reais serão menos claros, mas não creio que se possa destruir o argumento afirmando sua inaplicabilidade ao real. (ELSTER, 1989A, pp. 115-116).

Elster é severo na sua crítica a Marx quanto à teoria da história. Segundo ele, as analogias geométricas (história como linear, circular, ou espiral) comprometeram a visão da história:

" Na prática dos escritores do século XIX, essas analogias tiveram uma influência desastrosa. Elas desviaram a atenção da tarefa de fundamentar os processos históricos nas ações e motivações de homens individuais e, em lugar disso, se detiveram em modos de encaixar essas mudanças em algum padrão mais amplo. Tornaram legítimo explicar a história a partir de cima e não a partir de baixo. Isso não quer dizer que não existam tais padrões na

história, mas que, se eles existirem, é preciso mostrar que não resultam de meras coincidências. É preciso demonstrar que esses padrões devem surgir, sob ampla gama de circunstâncias, como conseqüências não intencionais do comportamento de indivíduos que agem em função de objetivos próprios. Os padrões devem ser explicados: eles não explicam nada." (ELSTER, 1989A, pp. 134)

Por outro lado, há um ponto de intersecção entre objetividade e subjetividade:

"Dizer que as pessoas têm interesse em melhorar sua situação é um truismo. As estratégias de que elas dispõem para isso são individuais e coletivas. Consideremos os casos em que as situações só podem ser melhoradas pela criação de bens públicos que estão fora do alcance do esforço individual. Em qualquer sociedade existem grupos organizados para promover os interesses de seus membros. Existirão, também, muitos indivíduos com fortes interesses em algum bem público ou ação coletiva que, por diversas razões, não são capazes de unir-se a outros com interesses semelhantes. Finalmente, haverá indivíduos que, objetivamente, pareceriam ter interesse em algum bem público, embora, subjetivamente, não sintam esse interesse.

Desses, o segundo grupo de pessoas forma uma categoria instável. Se forem incapazes de elevar-se ao primeiro, tenderão a afundar no terceiro. A longo prazo, é psicologicamente difícil manter um forte desejo por alguma coisa manifestamente fora de alcance. A tensão habitualmente se resolve pela redução dos níveis de aspiração e pelo ajustamento dos valores de forma a dar menos importância aqueles que de qualquer maneira, não poderão ser realizados. Ocasionalmente, ela também pode ser reduzida pelo ajustamento das crenças, de modo a ser capaz de acreditar na possibilidade de obter o que se quer, mas essa solução é inerentemente menos estável. Mais cedo ou mais tarde, a acumulação da evidência contrária à crença forçará um reajuste entre necessidades e desejos.

A teoria das classes de Marx começa com certo conjunto de interesses objetivamente definidos, criados por relações de exploração e dominação na produção. Em termos objetivos, as pessoas têm interesse em não ser exploradas nem dominadas. Para a maioria delas, esse interesse só pode ser realizado pela ação coletiva. O progresso individual pela mobilidade ascendente é uma opção para alguns, mas não para a grande maioria. A teoria aborda em primeiro lugar, ainda que de modo sucinto, a questão de por que alguns interesses objetivos são subjetivamente percebidos, e outros não. Investiga então, de modo mais extenso, pessoas que subiram da terceira para a segunda categoria e desta para a primeira. Em conjunto, essas análises constituem uma teoria da consciência de classe." (ELSTER, 1989A, pp. 140,141)

Em linhas gerais, é possível afirmar que as escolhas individuais podem levar a resultados melhores, a nível de bem-estar e realização, caso os indivíduos adotem estratégias coletivas (como as greves) entendendo o contexto das forças sociais (indivíduos,

grupos, partidos) que participam do jogo. Resgata Elster ainda, algo da crítica estrutural do marxismo, de que mesmo escolhendo a quem vender sua força de trabalho, o trabalhador é obrigado a vendê-la a alguém. Neste contexto, segundo Elster:

"A cooperação entre os membros de uma classe pode ser estudada de várias perspectivas. Primeiro, podemos investigar as condições subjetivas, próximas, da cooperação, isto é, a informação e a motivação que induzirão os membros da classe a participarem na ação coletiva em defesa de sua classe. Em seguida, podemos procurar as condições sociais adicionais sob as quais as condições subjetivas necessárias se darão. Ou, finalmente, podemos decidir encurtar o estágio subjetivo, tentando estabelecer conexões diretas entre condições sociais e propensão à cooperação. A primeira abordagem é a do teórico da escolha racional ou a do psicólogo social, a última a da maioria dos historiadores ou sociólogos. A segunda representa uma síntese ideal, tão difícil de obter quanto gratificante. Marx se limitou à terceira abordagem, do tipo 'caixa-preta'. Embora essa possa ser em alguns casos uma resposta apropriada ao risco do reducionismo prematuro, não pode, em geral, reivindicar superioridade". (ESLTER, 1989A, p. 148)

Finalmente, ao discutir a teoria política, Elster questiona os possíveis motivos que levariam os trabalhadores a se unirem na luta pelo comunismo, sugerindo um tom romântico ao marxismo, já que tal teoria da revolução é tão pouco provável quanto plausível. Para Elster os trabalhadores, embora explorados, ideologizados e alienados, fazem suas escolhas racionalmente, e a revolução conforme previra Marx, implica em cada trabalhador correr riscos potencialmente desnecessários (já que o futuro é incerto):

"Não é razoável esperar que os trabalhadores sacrifiquem o que têm - um capitalismo eficiente e dinâmico - em benefício da possibilidade remota e incerta de um sistema ainda melhor. Tendo muito mais a perder do que seus grilhões, relutarão em jogá-los fora.

Devemos concluir, portanto, que a teoria da revolução comunista de Marx supõe que trabalhadores, capitalistas ou governos de nações capitalistas devem comportar-se de maneira irracional. A teoria fracassa porque ele não apresenta os argumentos para essa suposição. Não é que os eventos não possam desenvolver-se de acordo com algum daqueles cenários. O comportamento irracional pode ser uma força política extremamente poderosa. Ao contrário, a questão é que Marx não apresentou as bases racionais para acreditar que os eventos se desenvolveriam como ele esperava. Seus cenários estavam, em uma palavra, baseados mais na esperança do que na análise social." (ESLTER, 1989A, pp. 179, 181)

Por outro lado:

A crítica que Marx faz da ideologia figura entre suas idéias mais influentes. Marx, Nietzsche e Freud são hoje vistos como os grandes desmistificadores, que nos ensinaram a nunca tomar as palavras pelo que elas dizem, mas a sempre buscar por trás delas algum interesse psicológico ou social que expressa alguma situação que, desconhecida dos agentes, dá forma a seus pensamentos e desejos. Quando nos referimos a uma posição como uma instância de falsa consciência - termo frequentemente utilizado para o pensamento ideológico -, não a rotulamos simplesmente como um erro, um pensamento que está em desacordo com os fatos. Sugerimos que é falsificada e distorcida de maneira sistemática por processos causais que impedem a busca da verdade. Por oposição a um erro accidental, que oferece pouca resistência à correção (para além da relutância geral a admitir o erro), as ideologias são formadas por tendências profundas que as ajudam a resistir a crítica e à refutação por muito tempo(...). A ideologia, no sentido de Marx, não é um complexo idiossincrático de crenças e atitudes gerado por um conjunto de experiências. É uma figura de pensamento compartilhada por muitas pessoas e causada por aquilo que é comum à situação delas. Enquanto a psicanálise pode muito bem focalizar o excepcional, como no estudo de Leonardo da Vinci por Freud, a crítica marxista da ideologia deve buscar o que é típico, disseminado, mediocre (...). Na teoria freudiana supõe-se geralmente que a falsa consciência é acompanhada por uma intuição inconsciente do estado verdadeiro da questão - uma intuição que a pessoa reprimiu, substituindo-a pela representação falsa. A falsa consciência envolve a automistificação. A teoria marxista da ideologia não faz suposição semelhante. Em verdade, na formação da ideologia há frequentemente (mas não sempre) um elemento de desejo, de que o mundo é como se gostaria que ele fosse, mas esse fenômeno é diferente da automistificação, na medida em que não está aqui funcionando um sistema duplo de crenças. O suposto da automistificação na teoria freudiana parece plausível porque a pessoa mantém uma relação peculiarmente íntima com as verdades sobre si mesma; pareceria em certo sentido que ela dificilmente pode evitar esse conhecimento. O que quer que se pense sobre esse argumento, não há modo pelo qual as pessoas possam ter acesso imediato à verdade da sociedade. Qualquer concepção da sociedade - verdadeira ou falsa, distorcida ou não - é uma construção (...).

Há dois tipos de atitudes passíveis de viés ideológico: afetivas e cognitivas, ou "quentes" e "frias". O que as pessoas valorizam para si mesmas, o que elas acham que elas mesmas e os outros têm a obrigação moral de fazer como os bens da sociedade devem ser distribuídos - essas são questões que envolvem suas paixões diretamente. O que elas acham de questões de fato específicas e de conexões causais gerais não são questões que envolvem sua paixão, com a possível exceção da paixão pela verdade. Uma pessoa racional tentaria chegar a essas crenças factuais de modo friamente equilibrado, porque crenças formadas dessa maneira têm mais chance de ser verdadeiras e porque crenças verdadeiras têm mais chance de servir às próprias paixões do que crenças falsas." (ESLTER, 1989A, pp. 179, 181, 187, 188, 189, 190)

A ideologia burguesa, segundo Elster abriu um curioso precedente, já que introduziu em seu processo de legitimação para assumir o

poder político, um universalismo ético contra o direito natural típico da ideologia de dominação anterior, clero-nobreza. As idéias de igualdade e liberdade fundaram também a crítica marxista da burguesia e do capitalismo, 'o feitiço virando contra o feiticeiro'. Para Elster:

"Ao escolher atacar a própria noção de privilégio natural, em lugar de substituir um conjunto de privilegiados por outro, a burguesia se comportou como o aprendiz do feiticeiro. A ideologia política universalista que ela criou veio a ter consequências muito além das que ela pretendia." (ESLTER, 1989A, p. 195)

Além disso, a crítica marxista ainda preserva algum sentido, já que Elster reconhece um fator estrutural de injustiças:

"Como o capitalismo, em contraste com modos de produção anteriores, dá liberdade ao trabalhador para escolher seu próprio senhor, pode parecer que o trabalho é mais independente do capital do que em realidade é. Ainda que não exista um capitalista para o qual o trabalhador tenha que trabalhar, ele terá que trabalhar para algum capitalista. A liberdade de escolha obscurece a dependência estrutural." (ESLTER 1989A, p. 198)

Em oposição a este determinante estrutural, Elster defende a importância do entendimento da história segundo a ação individual. O nível zero da escolha racional é a própria subjetividade, a última instância, a mais complexa e refinada, e onde se deve buscar os microfundamentos da história:

"O papel do indivíduo na história é um caso especial. Qualquer teoria macro-histórica determinista tem que negar que as ações de um único indivíduo possam influenciar a história de maneira significativa, mas a negação não é o bastante; ela tem que ser justificada. E não parece haver qualquer justificativa. A analogia matemática de Tolstói em Guerra e Paz, de que os indivíduos são como que magnitudes infinitesimalmente pequenas cujas ações são integradas na história por um processo semelhante à integração matemática, está no espírito do socialismo científico. E é também um equívoco, porque a interação social não é um processo aditivo. A ação de um indivíduo pode fazer uma pequena ou grande diferença para o resultado, dependendo do lugar que ele ocupe na rede de relações sociais." (ESLTER, 1989A, p. 209)

Na conclusão de "An Introduction to Karl Marx" Elster enterra alguns dos temas de Marx (o socialismo científico, o materialismo dialético, funcionalismo e teleologias, a teoria econômica e até mesmo a teoria das forças produtivas e das relações de produção) - e resgata, embora destituindo-os do que chama o vício do funcionalismo e arbitrariedade, o método dialético, a teoria da alienação, a teoria da exploração e da justiça distributiva, a teoria da mudança técnica, a teoria da mudança de classes e a teoria da ideologia - embora todas em parte careçam de microfundamentos de uma melhor compreensão do indivíduo e da subjetividade.

Um outro trabalho interessante de Elster é seu artigo "Exploração, liberdade e justiça" (ELSTER, 1989B, pp. 57-86). O argumento inicial de Elster diz respeito como à exploração medieval, baseada na submissão ou na coação física (escravidão), se transforma em exploração capitalista, baseada no contrato liberal, no livre mercado. O conceito de exploração pode ser o simples "fazer uso de" (sentido neutro) ou o "tirar proveito por motivos egoístas" (sentido moralmente negativo). Elster postula, em alinhamento com as considerações que cita, de Roemer, que no mercado existem três possibilidades (ou se vende o trabalho, ou se compra o trabalho, ou se trabalha autonomamente desde que se disponha de capital inicial). Elster elogia o modelo de Roemer, que demonstra a relação entre exploração e riqueza. Nesse modelo, o explorado é aquele cuja única possibilidade de otimizar as escolhas no mercado é a venda do trabalho. A demonstração de Roemer, entretanto, não esclarece segundo Elster a exploração entre indivíduos, somente entre capitalistas e trabalhadores.

Na realidade, o núcleo da discussão diz respeito à questão da liberdade de escolha que os indivíduos têm sob o capitalismo (e, neste sentido, resgata a polémica "marxismo x liberalismo"):

"Consideraré si el trabajador podría, sin embargo, no estar forzado a vender su fuerza de trabajo, asumiendo que esta expresión es neutra con respecto a la existencia de un agente que lo fuerce.

Seguendo a Marx, el trabajador tiene libertad de elegir en lo que se refiere, por lo menos, a tres decisiones económicas diferentes. En primer lugar, es libre de abandonar la clase obrera en su conjunto; en segundo lugar, es libre de elegir a su patrono; y en tercer lugar, es libre de gastarse el salario como le plazca. Discutiré esto por partes pero permítaseme realizar primero una distinción entre dos sentidos de libertad. A uno de ellos nos podemos referir como 'libertad formal': consiste simplemente en la ausencia de coacción, en el amplio sentido indicado más abajo. Al otro lo denomino 'capacidad real' y se define por el hecho de que la capacidad real de hacer x y el deseo de hacer x supone hacer x. La libertad formal de hacer x y el deseo de hacer x no supone, por otro lado, hacer x a menos que se den los recursos materiales o personales necesarios. La capacidad real es incondicional, la libertad formal es condicional en el sentido de que necesita recursos para ser efectiva.

Marx sostiene que en 'la sociedad cualquier trabajador, si es sumamente inteligente y es un tipo sagaz dotado con los instintos burgueses, y se ve favorecido por una suerte excepcional, es posible que se convierta en un exploiteur du travail d'autrui'. Esto, como es evidente por la particula condicional, no es más que libertad formal cuya transformación en capacidad real depende, entre otras cosas, del talento personal. Por otro lado, la libertad de elegir patrono es una capacidad real, bajo las condiciones competitivas asumidas normalmente por Marx. Así, vemos que el trabajador es libre en el sentido más importante (este es, capacidad real) con respecto a la libertad menos importante (la libertad de elegir patrón) mientras que es libre en el sentido más débil con respecto a la libertad más importante. Marx sostuvo que esta última libertad tiende a crear la ilusión de que el trabajador no sólo es libre con respecto al capitalista individual sino también al capital como tal. Esta ilusión se ve reforzada por la libertad formal con respecto al capital como tal, esto es, la libertad condicional de abandonar la clase obrera en su conjunto. Marx sugiere a veces que esta ilusión se refuerza además por la libertad (incondicional) del trabajador como consumidor, pero sugiere de igual modo que esta libertad conduce a un desarrollo del autocontrol y la autonomía del trabajador, capacitandolo para su futuro papel revolucionario." (ESLTER, 1989B, pp. 67, 68)

Assim, Elster sugere a ambiguidade intrínseca da ética liberal.

Ao mesmo tempo em que a liberdade sustenta a ideologia burguesa

(a que os marxistas tradicionais chamariam 'falácia liberal'),

legitimando o Estado de Direito Burguês, democrático, fornece aos

trabalhadores uma ética realmente universalista; capaz de levá-los a um desenvolvimento do 'autocontrole' e da 'autonomia', segundo o próprio Marx, potencialmente 'revolucionário'. Nesta perspectiva, há componentes subjetivos e objetivos. A consciência da liberdade é, na realidade, a compreensão e a adoção, pessoal e subjetiva, no sentido racional, de valores éticos universalistas (liberdade, igualdade, democracia, etc.). Entretanto, tal liberdade só pode ser desfrutada, na medida em que as condições objetivas não impeçam, na prática, a consecução social de tais princípios éticos a partir da racionalidade individual.

Do ponto de vista das escolhas individuais, sob o capitalismo, questiona Elster:

"¿Está el trabajador forzado a vender su fuerza de trabajo? Esta noción se puede considerar en tres sentidos distintos. En primer lugar, dados los diversos condicionantes a los que se enfrenta, el trabajador tiene sólo dos opciones: vender su fuerza de trabajo o morir de hambre. En segundo lugar, aunque el trabajador pueda sobrevivir sin vender su fuerza de trabajo sus condiciones serán tan malas que la única opción aceptable es vender su fuerza de trabajo. En tercer lugar, el trabajador tiene que vender su fuerza de trabajo para optimizar, pero puede haber formas de sobrevivir que no entrañen el trabajo asalariado. El tercer sentido se puede dejar a un lado por ser claramente falso. Estar forzado a vender la fuerza de trabajo para optimizar no se considera como estar forzado a vender la fuerza de trabajo a menos que se esté también forzado a optimizar, en cualquiera de los dos primeros sentidos." (ELSTER, 1989B, p. 71)

Elster conclui, na perspectiva do que é subjetivamente razoável para um trabalhador que:

"El trabajador está forzado a vender su fuerza de trabajo si (1) la alternativa se encuentra por debajo de cierto nivel crítico y (2) el salario ofrecido está bastante por encima del de la alternativa. Probablemente, no se desee que este nivel crítico se determine mediante consideraciones morales, pero me siento incapaz de exponer los criterios no morales que subyacen a nuestras intuiciones a este respecto." (ELSTER, 1989B, pp. 72, 73)

Segundo Elster, o argumento capitalista afirma que com um conjunto adequado de escolhas qualquer trabalhador pode potencialmente tornar-se um capitalista.

A exploração capitalista por outro lado, não pode ser considerada um roubo, já que os capitalistas ajudam a produzir o bolo do qual se apropriam da maior parte:

"En mi opinión, esto se debería formular como un problema de justicia distributiva: la explotación es injusta porque viola el principio "a cada cual según su contribución". El capitalista obtiene algo por nada, mucho por poco, a expensas de otros." (ELSTER, 1989B, p. 77)

Entretanto, quando um capitalista expropria desigualmente sua parte no produto, contribui também para a menor organização da classe trabalhadora. Nesta perspectiva o argumento liberal (da liberdade) só é aceitável se os trabalhadores estiverem informados (conhecimento e manejo adequado a nível da subjetividade) e organizados (conhecimento e manejo adequado dos dados ao nível da objetividade), o que pode significar não-alienação, perfeito conhecimento e compreensão dos fatores ideológicos envolvidos, assunção de posições de classe coerentes e coesas, de modo a otimizar racionalmente os resultados de negociações democráticas pautadas pela ética universalista, no que diz respeito à divisão do bolo.

Outro ponto relevante na análise de Elster trata da questão dos incentivos diferenciados, como atrativos adicionais na realização do trabalho. Esse tema, segundo Elster, está no centro da discussão que envolve mercado e socialismo hoje. O ideal de Marx de que o trabalho se tornaria plena realização do indivíduo, desejo de produzir típico do humano realizado na fase superior do comunismo (humanismo), não parece ser historicamente

possível segundo Elster. Há ainda um paradoxo no desenvolvimento socialista: a exploração capitalista (extração da mais-valia) é condenável, já que o patrão trabalha proporcionalmente muito menos do que ganha (expropria na forma de lucro). Mas, por outro lado, na fase superior do comunismo ('a cada um segundo suas necessidades') um indivíduo cujo desejo fundamental fosse não trabalhar seria socialmente aceito, sendo tal necessidade de ordem possivelmente apenas subjetiva, porém inquestionável enquanto realização do indivíduo. Segundo Elster os problemas ligados ao atendimento das necessidades são inúmeros:

"Por tanto, el problema de que el trabajo se convierta en la primera necesidad vital depende de cuando cruce la utilidad marginal del trabajo la línea positiva a la negativa, no de si lo hace. Una persona, entonces, podría preferir trabajar más horas porque disfruta del trabajo, no porque le permite ganar más. La adhesión estricta al principio del bienestar equitativo debería proporcionarle menos ingresos que a alguien que, para conseguir más ingresos, trabajara más horas en ocupaciones que le resultasen molestas." (ELSTER, 1989B, p. 83)

A complexa relação entre trabalho, justiça e liberdade, faz com que, segundo Elster, a argumentação marxista torne-se ultrapassada em muitos pontos:

"(...) hay signos de que se está haciendo cada ve más difícil repetir las opiniones tradicionales sin argumentos más vigorosos que los tradicionales. Además, por supuesto, el carácter cada vez más repulsivo de muchos regímenes socialistas hace obligatorio para los marxistas reexaminar la posibilidad de sus ideas tradicionales y la deseabilidad de los planes posibles. Hablando en términos generales, la teoría política marxista está a la defensiva por razones tanto teóricas como prácticas. Sería mucho decir que yo he lanzado una contraofensiva, pero quizás pueda atribuirse el haber intentado estabilizar las líneas de defensa. Si hubiera que aceptar la posibilidad de un camino limpio hacia la acumulación capitalista, aún sería cierto que la acumulación en el capitalismo actual tiene una larga y sucia historia que, por el principio de rectificación al que apelan los principales paladines del liberalismo político, justificaria una redistribución masiva de los capitalistas a los trabajadores." (ELSTER, 1989B, p. 86)

Assim, na ótica de Elster, tanto o desenvolvimento teórico posterior ao marxismo (seja neomarxista ou não-marxista) quanto os fatos históricos (problemas reais dos regimes capitalistas e socialistas) devem ser considerados na busca de soluções melhores. Tal melhoria, entretanto, aponta para o indivíduo em dois sentidos fundamentais: no sentido metodológico (como aprimoramento teórico e analítico da ciência política, da sociologia e da psicologia social - na busca de microfundamentos da história, um oportuno reducionismo metodológico); e no sentido ético (aqui entendido como resgate do individualismo ético de Marx) já que Elster trata da realização do indivíduo como meta desejável das modificações sócio-políticas possíveis.

Em outro artigo intitulado 'Marxismo, Funcionalismo e Teoria dos Jogos - Argumentos em Favor do Individualismo Metodológico', Elster faz uma crítica geral dos aspectos que considera funcionalistas no marxismo, sugerindo em contrapartida a adoção do individualismo metodológico embasado na teoria dos jogos, para efeito de análises de situações sócio-políticas reais. Este é, provavelmente, o artigo de Elster onde estão mais claramente definidos os conceitos referentes à ação individual (escolhas) e preferências subjetivas (necessidades individuais).

Inicialmente, Elster sugere que o marxismo, em face dos avanços históricos e teóricos, não pode se dar ao luxo de ser preconceituoso em relação aos pressupostos da ciência social burguesa. Nesta perspectiva o marxismo é, segundo Elster, holista e funcionalista, rejeitando o individualismo metodológico, a teoria da escolha racional e a teoria dos jogos.

Elster define o individualismo metodológico como sendo a doutrina na qual todos os fenômenos sociais (sua estrutura e mu-

dança) são explicáveis em termos de indivíduos. Em oposição a um reducionismo prematuro e acrítico, Elster argumenta que: a) os indivíduos têm eventualmente fins que envolvam o bem-estar de outros indivíduos; b) os indivíduos acreditam em entidades supra-individuais (e vêem tais entidades de forma diferente se descritas como composição de indivíduos - o 'Terceiro Mundo' é percebido de forma diferente se descrito como conjunto dos indivíduos, com seus nomes, endereços, etc.); e c) certas características individuais são relacionais e a descrição de um indivíduo implica em referências a outros indivíduos. Para Elster a microeconomia foi mais facilmente aceita pelo marxismo do que as possíveis contribuições da microssociologia (psicologia social) quanto a questões como hegemonia e ideologia.

A crítica de Elster aponta os aspectos funcionalistas no marxismo (como por exemplo a luta de classes como motor - não intencional - da história) e o comunismo como teleologia objetiva da história (processos guiados por uma finalidade sem sujeito). Em oposição ao conceito de teleologia objetiva, Elster sugere o conceito de teleologia subjetiva (atos intencionais com sujeito intencional, em bases racionais) e o conceito de teleonomia (comportamento adaptativo modelado pela seleção natural - egoísmo racional como base de mercado). Nesta perspectiva, a crítica de Elster, se estende às ciências como um todo:

"(1) Existem três tipos principais de explicação científica: a causal, a funcionalista e a intencional. (2) Todas as ciências usam a análise causal. As ciências físicas usam exclusivamente as análises causais. (3) As ciências biológicas usam também análises funcionalistas quando explicam a estrutura ou o comportamento dos organismos através dos benefícios para reprodução. Esse procedimento é justificado pela teoria da seleção natural, segundo a qual tais efeitos benéficos tendem a manter suas próprias causas. Por outro lado, em biologia a análise intencional não se justifica - porque a seleção natural é basicamente míope, oportunista e impaciente, em oposição à capacidade para ação paciente e estratégica inerente aos

atores intencionais. (4) As ciências sociais usam extensamente a análise intencional, no nível das ações individuais. A análise funcionalista, entretanto, não tem lugar nas ciências sociais porque não existe analogia sociológica à teoria da seleção natural. (5) O paradigma adequado para as ciências sociais é uma explicação causal-intencional mista - compreensão intencional das ações individuais e explicação causal de suas interações. (6) Os indivíduos também interagem intencionalmente. E é aqui - no estudo das interações intencionais entre indivíduos intencionais - que entra a teoria dos jogos. A necessidade da teoria dos jogos surge à medida que os atores individuais cessam de ver os outros como obstáculos dados para suas ações e começam a considerá-los como seres intencionais. Na racionalidade paramétrica, cada um se considera uma variável e todos os outros são constantes, ao passo que na racionalidade estratégica todos vêm a todos os demais como variáveis. A essência do pensamento estratégico é que ninguém pode se considerar privilegiado em comparação aos outros: e cada qual deve decidir pressupondo que os outros são tão racionais quanto ele próprio." (ESLTER, 1989b, pp. 181-182) (Grifos meus)

Com relação ao valor analítico da teoria dos jogos, Elster destaca inicialmente as premissas da teoria da escolha racional: a) as restrições estruturais não determinam completamente as ações individuais, já que do contrário teríamos um reducionismo estruturalista; e b) entre as ações factíveis e compatíveis, os indivíduos escolhem as que, acreditam, terão melhores resultados, pois do contrário teríamos apenas 'papéis sociais'. Nessa ótica a teoria dos jogos pode ser considerada um ramo recente da teoria da escolha racional, cujo valor reside na possibilidade explicativa de complexas relações de interdependência (tais como: distribuição de renda x poder, relações de mercado e de propriedade, relações estratégicas entre os membros das classes, etc.). Segundo Elster é possível excluir qualquer consideração moral ou ontológica (que seriam fatores pré-determinantes do comportamento), de modo a resumir um quadro das leis básicas da teoria dos jogos: a) escolha de cada indivíduo é interdependente em relação à escolha de todos ($E_i \leftarrow E_t$); b) os ganhos de cada indivíduo são interdependentes em relação às escolhas de todos ($G_i \leftarrow G_t$); c) os ganhos de cada indivíduo são interdependentes em relação aos

ganhos de todos ($G_i < G_t$). Essas três leis básicas resumem o que seria tomar decisões quanto a forma de fazer o bolo e reparti-lo.

Outro conceito essencial na teoria dos jogos diz respeito à disponibilidade das informações (I). Em situações ideais a informação deve ser plena, pois é essencial na avaliação das variáveis e na previsão de possíveis resultados. Neste contexto há uma tendência ao equilíbrio ($I \rightarrow E$). Entretanto, existem jogos que não têm uma tal solução de equilíbrio.

Elster traça ainda uma tipologia dos jogos, com base nas seguintes considerações: a) os jogos têm 2 ou N participantes (sendo que os com mais de dois participantes podem ser reduzidos ao tipo indivíduo x resto - $i \times r$); b) existem os jogos de soma zero ($G_{i1} + G_{i2} = 0$) e os de soma variável, que podem ser de cooperação (fazer o bolo) ou de cooperação e conflito (reparti-lo). Segundo Elster, para os jogos de soma variável há uma série de soluções que podem se aproximar do equilíbrio (a que Elster chama de 'núcleo de soluções' possíveis).

Para Elster o problema se complexifica quando se considera os problemas sociais reais. Os pressupostos do liberalismo jamais se confirmaram (não há competição perfeita, não há trabalho desorganizado, não há capital desorganizado - portanto as estratégias são, ao menos em parte, coletivistas). Para analisar tal contexto estratégico, Elster propõe o seguinte quadro de alternativas de ação:

- A. Cooperação Universal: Solidariedade de todos ($S_t = i_e \times r_e$)
- B. Egoísmo Universal: Egoísmo de todos ($E_t = i_e \times r_e$)
- C. 'O Carona' (free-rider): Indivíduo egoísta x resto solidário
($i_e \times r_e$)

D. 'O Otário' (sucker): Indivíduo solidário x resto egoísta

($i_e \times r_e$)

Com base neste diagrama Elster analisa algumas possíveis situações sociais em contextos estratégicos. Seu primeiro exemplo é o do conhecido 'dilema do prisioneiro' (egoísmo universal). (3)

Em contraste, um outro exemplo interessante de Elster trata da cooperação entre trabalhadores. Nesta perspectiva, a solução ideal é A ($i_e \times r_e$) onde a cooperação universal leva ao melhor resultado possível. Entretanto, individualmente, cada trabalhador pode preferir a estratégia C (caso do 'carona', $i_e \times r_e$) pois obterá os benefícios sem desgastar-se. A estratégia B (egoísmo universal) apareceria em terceiro lugar (que corresponde a desorganização da classe), enquanto a estratégia D seria a pior

(3) Neste contexto estratégico dois homens são presos após cometer um crime, a polícia, que os interroga separadamente, informa a cada um que: caso ambos confessem pagarão cinco anos de prisão cada um; caso um confesse e outro negue o crime, o que confessou pagará dez anos de prisão, enquanto o que negou sairá livre; caso ambos neguem o crime pagarão dez anos de prisão; conforme o diagrama:

	Estratégia		Penas		
	X	Y	P_x	P_y	
1	C	C	5	5	
2	C	N	10	0	
3	N	C	0	10	
4	N	N	10	10	

Se relacionarmos este diagrama com o anterior temos: na linha 1 a estratégia A (solidariedade de todos); na linha 2 a estratégia D (indivíduo solidário x resto egoísta) para x, e a estratégia C (indivíduo egoísta x resto solidário) para y (situação que se inverte na linha 3); finalmente na linha 4 temos a estratégia B (egoísmo de todos). Assim, Elster trata de, analiticamente, prever qual o possível esquema de prioridades segundo um padrão racional, entre as escolhas de cada participante. Do ponto de vista da teoria dos jogos, a estratégia ideal é C ($i_e \times r_e$ - o indivíduo nega o crime enquanto o outro confessa, ficando livre enquanto o outro pagará 10 anos de prisão). Entretanto, se ambos raciocinarem deste modo terão o pior dos equilíbrios, pois ambos pagarão 10 anos de prisão, o que pode sugerir que a melhor estratégia é a A (solidariedade de todos). Contudo, uma análise mais completa demonstra que ainda assim C é a melhor estratégia, já que o risco médio é de 5 anos de prisão, pois negando-se o crime pega-se 0 ou 10 anos de prisão (dependendo da atitude do outro), cuja média é 5 anos de prisão; enquanto, que confessando o crime pega-se 5 ou 10 anos de prisão, cuja média é 7,5. Portanto, em média, é melhor negar o crime.

possível (a do operário 'otário' que entra em greve sozinho). Uma variação deste modelo é 'assurance game' (jogo da garantia) no qual a melhor estratégia é a de que todos cooperem, mas caso apenas um torne-se 'carona' é preferível que todos sejam egoístas (correspondendo ao esquema de prioridades ABCD).

Aparentemente, em todos os casos a estratégia D ('o otário') é a última. Entretanto, Elster recorre a um curioso exemplo, referente aos investimentos em pesquisa dos capitalistas para aumentar a produção. Neste caso a estratégia ideal para cada capitalista individualmente é C ($i_e \times r_e$) já que assim ele não gasta em pesquisa mas se beneficia com as descobertas dos outros que investiram em pesquisa; em segundo lugar aparece curiosamente a estratégia D ($i_e \times r_e$ - 'o otário') já que ainda é mais compensador investir sozinho em pesquisa garantindo o próprio avanço tecnológico - mesmo que os outros se beneficiem sem gastar - do que não haver nenhum progresso técnico, caso da pior estratégia possível B (egoísmo universal).

Outro interessante exemplo é o do comportamento 'kantiano' movido pelo 'imperativo categórico' (moralmente orientado), que sugeriria um esquema estratégico de prioridades ADBC. Entretanto, em situações reais este tipo de preferência pode ser estrategicamente prejudicial (como no caso do operário que heroicamente desafia sozinho aos patrões; estes por sua vez, tomando o herói como exemplo o utilizam para legitimar novas medidas de controle e/ou repressivas).

Para Elster, a questão central que se coloca neste tipo de procedimento analítico é a da informação disponível para cada jogador individualmente. A cooperação pressupõe condições de informação completa, onde a existência do consenso ganha força na

medida em que todos sabem que ele existe (compartilhamento partilhado) (4). Este é o ponto de contato entre a subjetividade individual e a sociedade. Para Elster:

"A teoria dos jogos proporciona a noção de um sujeito que possa ser "nós" bem como "eu". Através da interdependência tripla que a teoria dos jogos analisa - entre ganhos, entre escolhas, e entre ganhos e escolhas - o indivíduo surge como um microcosmo que representa em miniatura toda a rede de relações sociais. Uma desmistificação semelhante torna compreensível a noção de "grupo" de Sartre, embora ele assevere que ela não pode ser transmitida na linguagem "neo-positivista" da "razão analítica". (ELSTER, 1989C, p. 191)

As condições de informação são alteradas por diferentes fatores. Os mercados cartelizados marcam diferenças entre os jogadores, uns têm mais informação e conseqüente controle da situação, do que outros.

Elster considera que, no caso dos trabalhadores, a cooperação nem sempre aparece como melhor solução. Não há informação completa, os trabalhadores são duplamente alienados: a) alienados dos meios de produção (em relação à história e às gerações passadas); e b) alienados do produto de seu trabalho (posição que a classe ocupa na produção presente):

"No capitalismo perfeitamente competitivo os operários são duplamente alienados: dos meios de produção e dos produtos do seu trabalho. A alienação dos meios de produção surge da alienação dos operários de sua própria história, isto é, das gerações passadas de operários que produziram os meios de produção em uso. A alienação do produto surge da alienação com respeito à classe à qual eles pertencem; isso permite que o capitalista trate cada trabalhador como "trabalhador marginal" no sentido econômico do termo, e pague cada trabalhador segundo a produtividade marginal. Para desenvolver a consciência de classe, que vai além das demandas salariais, e romper radicalmente com as relações capitalistas, os operários devem necessariamente superar aquela dupla alienação, apropriando-se da sua própria história e agindo coletivamente enquanto classe." (ELSTER, 1989C, p. 195)

(4) A idéia é a de compartilhar tendo consciência do que, e de como, se compartilha.

Segundo Elster, os regimes social-democratas modernos representam a superação da alienação da classe no presente (superação da 'ilusão marginalista'), mas não da alienação histórica em relação aos meios de produção (não superação da 'ilusão presentista').

De qualquer modo, uma análise social baseada na teoria dos jogos afirma que existem dois problemas: produzir o bolo e reparti-lo (a divisão é mais problemática). A luta por fatias maiores pode comprometer o tamanho do bolo. Se os capitalistas se sentirem inseguros, poderão não investir mais seus lucros na produção, o que significaria uma diminuição do tamanho do bolo no futuro. Os trabalhadores, por outro lado, ao entrarem em greve, por fatias maiores, podem também comprometer o tamanho do bolo. Argumentos deste tipo têm sido utilizados, segundo Elster, tanto por capitalistas como por trabalhadores (ambos querem aumentar suas fatias, mas temem reduzir o bolo). Para Elster, esse conflito se dá dentro de limites para além dos quais as partes não negociariam (lucro mínimo para os capitalistas, subsistência para os trabalhadores) segundo a equação de equilíbrio $L_{min} + S_{min} < \text{total repartido}$.

Para Elster, não há incompatibilidade entre a teoria dos jogos cooperativos e o individualismo metodológico, já que a cooperatividade é vista como um ato intencional, individual e coletivo. O jogo produtivo, entretanto, tem participantes com forças desiguais (há de qualquer modo uma injustiça estrutural, que estaria associada à alienação histórica). Os avanços obtidos pela classe trabalhadora, associados a contextos democráticos (os votos, as greves, as pressões estatais, avanços e retrocessos parlamentares, etc.), têm melhorado as condições de jogo. Esta conclusão sugere modelos diferenciais de jogos (onde as regras podem

se modificar durante o próprio jogo) - sugerindo uma perspectiva histórico-dinâmica).

Embora Elster considere que os resultados conclusivos de análises como essa sejam ainda muito limitados pelo modelo, acredita que exista alguma importância conceitual, apontando as seguintes conclusões: a) o poder político dos trabalhadores é impotente frente ao poder econômico dos capitalistas; b) o controle do consumo pelos trabalhadores é impotente frente ao controle dos investimentos pelos capitalistas; e c) a determinação do presente pelos trabalhadores é impotente frente à determinação do futuro pelos capitalistas.

Para Elster a teoria dos jogos é o melhor instrumento de análise na busca de microfundamentos da história: parte da subjetividade individual para chegar à sociedade, à economia, à política e à história.

Um outro interessante artigo de Elster é 'Reflexões sobre a Transição para o Socialismo' (1990A). Neste trabalho Elster discute os problemas teóricos e reais do socialismo:

" Muitos acreditam que o socialismo - alguma forma de democracia econômica e política - poderia ser boa, se funcionasse, embora não acreditem que os ideais socialistas sejam compatíveis com a eficiência econômica. Outros acreditam que o socialismo poderia funcionar se se pudesse chegar lá, embora não acreditem que exista um caminho factível que leve o capitalismo ao socialismo."

Na minha opinião, o socialismo não apenas deve ser democrático mas deve ser alcançado de forma democrática." (ELSTER, 1990B, p. 107)

Elster defende o caminho democrático e constitucional, enfoca mais a ética da ação individual, e a introjeção dos valores pessoais e coletivos que legitimam as democracias:

" Para que a transição ao socialismo seja democrática, ele deve ocorrer no âmbito das constituições existentes, o que pode ser definido como a es-

colha de uma constituição socialista no âmbito de uma constituição não-socialista. Ou, dizendo de forma um pouco diferente, trata-se de mudar a constituição de uma forma constitucional na direção do socialismo. Não me preocupo aqui com filosofia legal mas com a base moral da ação política. Focalizo as constituições porque elas são a encarnação da legitimidade na maioria das sociedades democráticas." (ESLTER, 1990A, p. 109)

A constituição já existente garante aos indivíduos a segurança do cotidiano, e, portanto, muitos não querem correr riscos, preferindo manter o status quo:

"(...) existe um viés de facto, que decorre das incertezas que cercam a escolha e a pluralidade de alternativas. Indivíduos racionais podem não querer embarcar em um processo de mudança se eles são incapazes de antecipar o resultado; e mesmo que possam fazê-lo, podem não concordar com a direção a ser seguida. (Além disso existem vários mecanismos sócio-psicológicos que tendem a favorecer o status quo). (ESLTER, 1990A, p. 110)

Nesta perspectiva, Elster coloca a mudança constitucional como um processo, onde se caracteriza uma multipolarização entre fatores de conservação e mudança, que vão de valores culturais tradicionais, aos cálculos racionais acerca dos interesses econômicos e políticos em jogo:

" Um país que, por acidente histórico, encontra-se dotado de restrições excessivamente conservadoras quanto a mudanças constitucionais, em relação ao que seus cidadãos atualmente consideram desejável, poderia violar a constituição sem perder a legitimidade. Isso seria uma pequena revolução mas não uma violação da democracia. Estaria, pelo contrário, direcionada contra a noção antidemocrática de que poucos podem ter poder de veto sobre uma mudança, mesmo quando apenas poucos desejam que eles tenham tal poder.

Como uma decisão política é a escolha de determinados meios para realização de determinados fins, a qualidade da decisão tanto pode estar ligada à qualidade dos meios, dados os fins, quanto à qualidade dos fins em si mesmos. A qualidade dos fins pode ser julgada à luz das preferências dos participantes do processo político, se considerarmos a constituição como um mecanismo para agregar preferências, ou à luz de outros critérios. Pode-se, por exemplo, avaliar a constituição pela sua capacidade de proteger o interesse das gerações passadas, mesmo que esse interesse não esteja internalizado na preferência da geração atual.

Em segundo lugar, pode-se tentar justificar a constituição proposta à luz de outras consequências, além daquelas de propiciar decisões melhores. Pode-se sustentar, por exemplo, que alguns processos de tomada de decisão não têm consequências melhores para os participantes porque o resultado é melhor, mas porque o próprio processo de participação beneficia-os de alguma forma. Existe um largo espectro de teorias que defendem a política

como propiciadora da boa vida para o homem, e avaliam arranjos institucionais específicos pelo espaço que eles abrem para a auto-realização do indivíduo.

A política afeta os participantes de uma forma a ser avaliada não por si mesma, mas pelas suas conseqüências não-políticas." (ESLTER, 1990A, pp. 111, 112, 113)

Um outro aspecto é o fato de que, ao longo do processo de mudança, em direção a um dado objetivo democraticamente escolhido, as preferências podem alterar-se imprevisivelmente; quando o objetivo é finalmente atingido não atende mais aos desejos dos indivíduos envolvidos. Além disso, Elster trata a questão da relação entre objetividade e subjetividade quanto às necessidades e desejos:

" Um problema mais profundo e mais difícil é o do caráter endógeno das preferências, ilustrado pelo seguinte exemplo. Um movimento de reforma para aumentar o grau de auto-realização pessoal na indústria, seja no processo de trabalho, seja através da democracia industrial, pode fracassar devido à inexistência de desejo de auto-realização, predominando, em contraposição, o desejo de uma vida orientada para o consumo em sentido amplo. Entretanto, pode-se especular que a ausência de desejo de auto-realização seja devido principalmente à falta de oportunidade nas sociedades capitalistas. Pelo mecanismo das preferências adaptativas, geralmente se descarta como indesejável aquilo que é de qualquer modo inalcançável. Se houvesse mais oportunidade de auto-realização, elas poderiam liberar o desejo latente desse modo de vida. A partir daí seria possível argumentar que uma reforma institucional nesse sentido poderia criar sua própria necessidade, de maneira que o conjunto de suas conseqüências iria além da satisfação dos desejos dos que já a desejavam." (ESLTER, 1990A, pp. 116, 117)

Assim, Elster discute a transição ao socialismo como sendo democrática e constitucional, mas totalmente imprevisível, já que se a democracia prevalece, mesmo os aspectos constitucionais podem ser alterados - e só os problemas concretos desse futuro imprevisível poderiam sugerir soluções, que envolveriam fatores desconhecidos no presente (mas que adquiririam importância ao longo do processo). Nesta perspectiva, o problema do planejamento social a longo prazo, ou a afirmação de Marx acerca da te-

leologia da história em direção ao comunismo, não se sustentam quanto a sua capacidade preditiva:

" O legado de Marx inclui não apenas a *hubris* intelectual de acreditar, com certeza total, em que o advento do comunismo é inevitável, mas também o erro moral de pensar que isso justifica qualquer sacrifício, imposto às gerações intermediárias.

(...) pode ser que o processo tenha um equilíbrio alcançável num prazo relativamente curto em *circunstâncias constantes*, mas que o ambiente se altere tão rápida e imprevisivelmente que o processo em direção ao equilíbrio seja sempre desviado e reconece novamente. O planejamento social se assemelha à tentativa de acertar um alvo que se move de maneira imprevisível. Quando finalmente se obtém a solução, o problema pode nem mais existir.

Uma conclusão dessa discussão é que a escolha constitucional está envolta pela incerteza, no sentido de que não podemos associar probabilidade aos vários resultados possíveis da reforma. Embora não haja uma regra única de tomada de decisão nacional para tais contextos, a maioria das pessoas escolheria o princípio máximo de agir como se o resultado fosse o pior possível. Elas escolheriam a constituição cuja pior consequência seria melhor que a pior consequência de qualquer alternativa, justificando assim a máxima de Hume, "no planejamento de qualquer sistema do governo e na elaboração dos vários mecanismos de fiscalização e controle da constituição, deve-se supor que todo o homem seja um patife que não persiga outros objetivos senão seus objetivos particulares". Portanto, "uma constituição é boa apenas enquanto proporciona um remédio contra a má administração". Essa última asserção é, seguramente, muito forte, mas para nossas finalidades uma versão mais branda é suficiente: por enquanto só se pode esperar racionalmente que uma constituição seja boa à medida que proporcione um remédio contra a má administração.

(...) é igualmente óbvio que não se pode conduzir experimentos envolvendo a sociedade inteira e cujos resultados levarão décadas, talvez séculos para aparecer. A incerteza e os custos de transição bloquearão a adoção de qualquer proposta deste tipo. As pessoas não terão motivação para participar de experimentos maciços e prolongados, de eficácia incerta, a menos que a reforma seja percebida como inerentemente justa e correta." (ESLTER, 1990A, pp. 119, 120, 121, 122)

Elster novamente está em busca de microfundamentos da história. Para que uma mudança constitucional tenha chance de ser aprovada e implementada, a menos que haja dissonância entre os cidadãos e o parlamento, deve ser partilhada subjetivamente, por, no mínimo, uma maioria razoável (50 - 100%). Para que uma mudança social qualquer seja subjetivamente aceita o reconhecida como justa, é necessário que haja critérios de justiça. Elster procura assim distinguir a 'justiça negativa' que está ligada à sobrevi-

vência da democracia política (mesmo que isso custe a incerteza do futuro ou a ineficiência prática de acordos provisórios entre interesses antagônicos), da justiça positiva (introdução de mudanças sociais). Neste sentido, a justiça negativa garante a igualdade formal. Nas sociedades democráticas os conflitos de interesses geram o que Elster chama de 'pontos focais':

" Uma teoria da negociação menos geral porém mais útil é a de Thomas C. Schelling. Ele parte da produtiva idéia de que em situações inerentemente conflituosas a única maneira de alcançar um acordo pode ser a de encontrar um resultado que se apresenta naturalmente, um 'ponto focal' como Schelling o chamou, ou um 'ponto de Schelling', como tem sido chamado desde então. O que se apresente naturalmente depende da psicologia da percepção, das convenções sociais e da história compartilhada, não de características formais que possam ser expressas em termos de modelos de escolha racionais. Pontos focais típicos de negociação são 'não permitir exceções', 'dividir igualmente', 'fazer como fizemos o ano passado' ou 'não fazer nada'.

Pontos focais em política democrática nem sempre - com a permissão de Tocqueville - corporificam igualdade substantiva, mas devem representar igualdade formal no sentido de imparcialidade ou equidade. A característica legitimadora do congelamento de preços e renda não é a de que todos sofrem igualmente, mas a de que a distribuição do sofrimento é precebida como cega, mecânica, impessoal.

A política focal ideal, além de ser simples na concepção e eficiente nos resultados, deve ser opaca quanto à sua operação; como a graça, deve baixar indiscriminadamente sobre os que merecem e os que não merecem. Em casos reais, muitas vezes a eficiência deve ser comprometida para assegurar a equidade e a legitimidade.

Encontrar políticas focais que representem uma boa aproximação com respeito à eficiência é a maior tarefa da liderança política nas sociedades democráticas que contêm grupos de interesse altamente organizados. Muitos desses grupos têm poder de veto efetivo quando consideram que determinada proposta é substancialmente pior do que outras possíveis opções." (ELSTER, 1990A, pp. 124, 125)

Assim, a justiça negativa se constitui na equidade, na igualdade de direitos democrático-formais. Em oposição a esta está a justiça positiva que é transformadora, que diz respeito à introdução de mudanças em direção à maior implementação de universais éticos como justiça, liberdade e democracia:

"Este poder de obstrução de minorias organizadas somente pode ser superado através de propostas que (1) são melhores para todos do que a perpetuação

do status quo e (2) não beneficiem certas pessoas pelo fato de que elas pertencem a algum grupo específico de interesse." (ESLTER, 1990A, p. 126)

A mudança social baseada nesses valores, que Elster acredita venha ocorrendo nos últimos séculos, está fundada nos valores em si mesmos:

"(...) Minha afirmação é a de que os valores não consequencialistas da justiça, liberdade e democracia têm sido as principais causas próximas de mudança social nos últimos séculos. Evidentemente a eficácia desses valores deve por sua vez ser explicada pelas condições materiais, mas isto é diferente de dizer que eles têm um conteúdo material." (ESLTER, 1990A, p. 126)

Nesta perspectiva (que caracteriza o resgate da ética universalista também presente em Heller e Habermas), os trabalhadores estariam dispostos a lutar por mais autonomia mesmo que isso pudesse trazer um prejuízo temporário aceitável, já que a autonomia é um valor individual e subjetivamente desejável:

" Os trabalhadores especialmente podem preferir a auto-realização no processo de trabalho à auto-realização através da participação na tomada de decisão. Talvez seja mais importante para eles ter o direito de autogestão que exercê-lo, praticamente, da mesma forma que alguém pode valorizar o direito de ir e vir sem entretanto desejar usá-los. O direito democrático de escolher os direitos e o tipo de democracia pode ter várias consequências, exceto a da total renúncia ao direito de autogoverno." (ESLTER, 1990A, pp. 127, 128)

As conclusões de Elster apontam a crítica dos fatores que impedem a transformação social em direção a uma sociedade de liberdade, igualdade, justiça e democracia. Estes fatores são de ordem objetiva (como a desigualdade econômica e seus reflexos sobre a política - sugerindo matizes plutocráticos e constitucionalmente conservadores) e de ordem subjetiva (valores de resignação, submissão, impotência - que tratam de diminuir a dissonância cognitiva a nível do psicológico):

" Todos os sistemas tendem a gerar crenças que os sustentam, seja porque o descompasso cognitivo seria muito doloroso, seja porque o ângulo de visão é tão restrito que as alternativas não são consideradas factíveis." (ESLTER, 1990A, p. 128)

Para Elster, no caso do capitalismo, muitos fatores se somam para manter o status quo. Diferentemente do que previra Marx o capitalismo não apenas ultrapassou a luta burguesia x proletariado, como a partir da democracia como base de igualdade formal entre os indivíduos, passou a expandi-la para o campo econômico através da ideologia e alienação:

" Marx argumentava que a distância crescente entre as possibilidades de satisfação das necessidades criadas pelo capitalismo e o grau em que essas necessidades são satisfeitas se tornaria intolerável e levaria à abolição violenta do sistema. Levando-se em conta o século que passou, o cenário mais plausível é o seguinte: ao promover a satisfação real das necessidades, o capitalismo também estabelece os fundamentos da democracia política e finalmente de uma expansão da democracia para o campo econômico." (ESLTER, 1990A, p. 129)

Dito de outro modo, a história parece ter demonstrado o fracasso do funcionalismo teleológico do marxismo, e a vitória ideológica e alienante do capitalismo com bases liberais. Para Elster, o problema da transição para o socialismo não pode ser colocado em termos de uma teleologia funcional da história (como em alguns trechos de Marx), mas sim com base em escolhas intencionais de indivíduos, objetiva e subjetivamente bem informados e movidos pela ética universalista.

Nesta perspectiva, Elster está interessado nos problemas das escolhas que os indivíduos fazem no cotidiano, e como estas escolhas se ligam à história. A adoção do individualismo metodológico, somada às teorias da escolha racional, não exclui elementos renovadores da crítica marxista da alienação e da ideologia.

A combinação destes fatores permite a Elster considerar a democracia formal como base legitimadora do capitalismo liberal (os cidadãos escolhem seus governantes e representantes a partir do que realmente consideram a melhor opção por motivos subjetivos, altruístas ou egoístas) - ao mesmo tempo em que procura demonstrar que tais escolhas estão embotadas por pressões estruturais de ordem econômica (racionalidade individual de sobrevivência ou lucro) ou cultural (normas e valores que podem ou não estar impregnados de alienação e ideologia) retomando assim algo da crítica marxista.

O problema que se coloca, então, é a alienação destes fatores racionais e/ou afetivo-morais, que subjetivamente traduzem as escolhas e ações do indivíduo. Em parte, Elster trata esta questão no artigo 'Racionalidade e Normas Sociais' (ELSTER, 1990B). Neste trabalho, Elster discute as origens e mecanismos das normas sociais enquanto racionalidade e utilidade, na promoção de interesses individuais e coletivos, como se fossem propensões ou disposições subjetivas dos indivíduos. Nesta ótica, do ponto de vista das ciências sociais, ocorreu, segundo Elster, uma polarização entre o 'homo economicus' (6) (movido pela racionalidade instrumental, atraído por recompensas futuras, que adapta-se às mudanças em busca de melhorias, é um átomo fechado e não social - esta ontologia foi melhor desenvolvida na microeconomia, que corresponde ao individualismo metodológico) e o 'homo sociologicus' (6) (movido pelas normas sociais e 'empurrado' por forças inerciais, insensível às mudanças, aderindo ao comportamento prescrito, um brinquedo da sociedade). Elster trata de avaliar a

(6) ~~Homen~~ econômico.

(6) ~~Homen~~ sociológico.

relação entre as normas e uma possível racionalidade otimizada, embora tal racionalidade dependa das próprias normas:

" Para que as normas sejam sociais elas devem ser compartilhadas e em parte garantidas pela aprovação ou desaprovação de outros. Elas são também mantidas pelos sentimentos de embaraço, ansiedade, culpa e vergonha diante da possibilidade de sua violação. Ao obedecer a uma norma, pode-se também ser movido por emoções positivas como a raiva e a indignação. As normas sociais detem tamanho controle psicológico em virtude das fortes emoções que podem desencadear." (ELSTER, 1990B, p. 56)

Elster distingue as normas sociais de outros fenômenos. As normas sociais são partilhadas por todos, mas não necessariamente apresentam uma utilidade social, podem ser simples tradição, por exemplo. As normas sociais não são orientadas por resultados, e diferem das normas privadas (assumidas individualmente como regras de comportamento, para superar a fraqueza de vontade, mas não são partilhadas por outros); diferem das normas morais (que podem ser consequencialistas, como a ética utilitarista); diferem das normas legais (que implicam no trabalho de especialistas, policiais, juristas, etc.); diferem de acordos entre partes interessadas (que sempre servem a algum propósito imediato).

Entre as normas sociais Elster, destaca os seguintes tipos: a) as normas de consumo (ditam as formas de vestir, de comportamento em público, enfim, é a moda); b) normas sobre o comportamento 'anti-natural' (contra o incesto, canibalismo, homossexualismo, etc. - embora em geral em todas haja exceções legítimas menos ~~explícitas~~); c) normas que regulam o uso da moeda (impedindo a venda de votos, ou gorjetas por trabalhos prestados entre amigos); d) as normas de reciprocidade (troca de presentes, convites, etc.); e) as normas de retribuição (troca de elogios ou

ofensas). Há ainda outro tipo de normas, como as de cooperação (envolvendo limites mínimos e máximos de esforço individual no trabalho em grupo, participação legitimadora da maioria, etc.), e normas de distribuição (no caso das democracias, a norma da equidade tende a ser adotada - a distribuição deve parecer justa).

Elster discute então três perspectivas explicativas para a existência de normas sociais: a) como racionalização do interesse próprio; b) como otimização coletiva; e c) como predisposição genética. No primeiro caso, originadas pelo interesse próprio, as normas seriam manipuláveis segundo os interesses estratégicos de indivíduos ou grupos (enfoque típico dos economistas). No segundo caso, normas como otimização coletiva, Elster sugere a idéia de normas 'socialmente úteis', já que havendo ordem social será melhor para a maioria. Entretanto, Elster considera que não há uma boa explicação para tal relação, pois muitas normas distinguem classes sociais (e, neste caso, a segregação não parece um benefício social). As normas de comportamentos 'anti-naturais' são em geral socialmente benéficas (canibalismo, incesto - não são benéficos para a sobrevivência da espécie humana), mas com relação à sodomia e ao homossexualismo o benefício não é claro - antes se constituindo em restrição à liberdade individual. Há ainda o fato de que algumas normas não criam uma otimização de Pareto (onde cada um ganha o máximo), pois se fosse prática comum vender o lugar nas filas algumas pessoas ganhariam mais dinheiro. Por outro lado, se os vizinhos comessem a tratar uns aos outros como empregados, em troca de pagamento, isto seria ruim para a comunidade. O mesmo tipo de ambiguidade surge, segundo Elster, em relação a outras normas sociais:

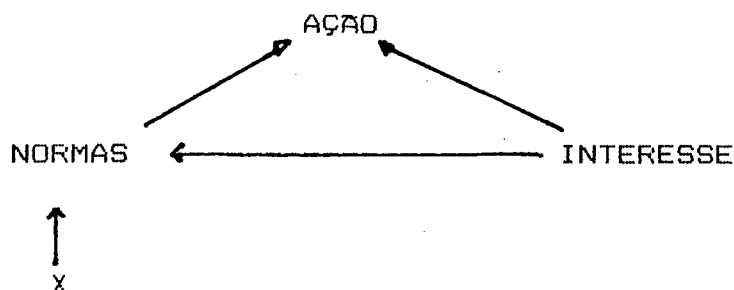
"(...) não se pode tomar como evidente a utilidade social das normas. De fato, eu acho que mostrei mais do que isso. Ainda que cada um dos meus argumentos contra a não excelência das normas possa ser contestado, e os fatos possam ser interpretados de modo distinto, penso que seu impacto cumulativo é dificilmente refutável." (ESLTER, 1998B, p. 66)

Outra forma de questionar uma racionalidade coletiva nas normas sociais, é o fato de que muitas normas que seriam racionalmente úteis para todos, simplesmente não existem. Um argumento que Elster agrega a este é uma explicação baseada em 'seleção social' das normas. Nesta perspectiva, normas surgiriam por acaso e, se fossem socialmente úteis, teriam manutenção e expansão garantidas, do contrário tenderiam a desaparecer. Elster conclui que:

" Desse ponto de vista, as normas sociais decorrem de propensões e disposições psicológicas cuja utilidade não pode ser presumida se tomadas em separado, mas que interagem de maneira a produzir efeitos úteis." (ESLTER, 1998B, p. 67)

Com relação ao terceiro argumento, o de que as normas teriam uma origem genética, Elster mostra-se cético. Do ponto de vista evolucionista, uma norma poderia ser socialmente prejudicial se, em outro momento da evolução tivesse sido vital, já que o relógio biológico é lento (uma norma seria um subproduto, mesmo que negativo, de um produto evolucionista altamente benéfico para a espécie em um outro momento evolutivo - o que sugere um enfoque funcionalista). Embora Elster admita a existência de disposições psicológicas, não aceita o pressuposto de que tais inclinações se devam à configuração genética dos indivíduos.

Elster sintetiza suas conclusões com o seguinte esquema:



Tanto as normas quanto o interesse próprio são fatores determinantes da ação individual e coletiva. Embora o interesse possa ter uma influência consciente ou inconsciente (quando o indivíduo escolhe uma norma ao invés de outra de igual importância) sobre as normas, não pode explicá-las sozinho. Deve portanto, segundo Elster, haver alguma outra explicação (X) para as normas (racionalidade coletiva, predisposição genética e outras). Elster conclui apontando aspectos ligados mais intimamente à subjetividade:

" Sugiro, porém, que uma boa estratégia de pesquisa seria investigar o papel das emoções na sua manutenção. Acredito, também, que valem a pena ser estudados os fenômenos sempre ignorados da inveja e da honra. Finalmente, a teoria psicológica do conformismo deve ser trazida a consideração nesse assunto." (ELSTER, 1998B, p. 68)

Em linhas muito gerais, Elster tem procurado refinar a reflexão acerca do comportamento individual e seus condicionantes subjetivo-individuais e objetivo-coletivos. Ao fazê-lo Elster vai da crítica marxista do capitalismo à psicologia clínica, passando pelo individualismo metodológico e pela psicologia social. Sugere ainda a importância da investigação no campo da subjetividade, para explicar fenômenos econômicos, sociais e políticos. Colabora assim para a perspectiva da psicologia política crítica.

4.C. CONCLUSÕES

4.C.1. O INDIVÍDUO E A SUBJETIVIDADE NA PERSPECTIVA DE ADAM PRZEWORSKI

Para Przeworski, o indivíduo só é tratado analiticamente no desenvolvimento da microeconomia, através da teoria da escolha racional. Em oposição a este enfoque do individualismo metodológico, desenvolveram-se sociologias coletivistas, como é o caso do marxismo, e vertentes da psicologia social. O importante portanto, é uma integração adequada destes polos teóricos - resgatando por um lado o indivíduo, de modo a explicar suas escolhas possivelmente racionais; e por outro, a sociedade, pressionando tais escolhas de muitas maneiras (moral, economia, política, ideologia, alienação, cultura, etc. - onde reside o resgate do marxismo).

Para Przeworski, o individualismo - entendido como teoria da escolha racional e individualismo metodológico - não é incompatível com o marxismo. Falta ao individualismo metodológico considerar dois pontos fundamentais: em primeiro lugar, os homens não são iguais e não são livres para fazerem suas escolhas, já que as 'pressões' ao nível da subjetividade operam de múltiplas maneiras, e a ordem social é um jogo desigual (os vários atores estão desigualmente organizados, frente às decisões e controles sobre a política e a economia). Em segundo lugar, embora as preferências devam ser descritas a partir de sua formação endógena, em uma perspectiva racional, intencional-estratégica, isto não significa que não exista uma hegemonia que impede que os indivi-

duos tenham verdadeiramente escolha, em especial quanto ao futuro da história.

A busca dos microfundamentos da história é, pois, uma inteligente combinação entre uma psicologia da personalidade (que considera os diferentes tipos de pessoas em suas ações e histórias de vida, e que procura explicar escolhas individuais segundo certa forma de racionalidade) e a crítica marxista da desigualdade, da alienação e da ideologia (que potencialmente impedem ou corrompem escolhas que poderiam ser melhores, caso os indivíduos tivessem mais informações e controle sobre o jogo).

Na ótica da subjetividade, resta sempre ao indivíduo, numa perspectiva sartreana de Przeworski, um campo de escolha, e esse é o ponto onde se sustenta tanto a alienação e a ideologia (já que o indivíduo pensa ser livre), quanto a perspectiva de superação racional das condições injustas nas quais se desenvolve o jogo capitalista. É exatamente isto que falta aos projetos socialistas: entender porque, subjetivamente, os trabalhadores não só não fizeram a revolução, como muitos preferem manter o status quo. Existe também uma racionalidade coletiva que pode potencialmente operar a transição classe em-si --> classe para-si, mas é muito mais de grupo do que de classe, e, de qualquer modo pode ser entendida segundo a racionalidade dos indivíduos envolvidos (algo como uma representatividade racional).

A subjetividade e a ação do indivíduo devem, portanto, ser entendidas e explicadas como mergulhadas em uma estrutura social - que é, também ela, segundo Przeworski, descrita multidimensionalmente. Com o advento da democracia, mola mestra da transformação social nos últimos séculos (enquanto a economia pode ser considerada muito mais conservadora), embora o capita-

lismo tenha se legitimado, a história abriu-se como uma possibilidade potencialmente coletiva, que só faz sentido na medida em que cada indivíduo é considerado. Os valores universalistas como a democracia, a igualdade, a liberdade, a justiça, têm, nesta perspectiva, uma grande capacidade de atuação a nível da subjetividade.

O indivíduo portanto não é uma unidade abstrata, trans-histórica, insensível, puramente racional e biologicamente egoísta - como querem individualistas metodológicos e economistas liberais - nem tão pouco simples joguete nas mãos das terríveis forças inerciais da sociedade e da história, como querem alguns marxistas. Para Przeworski, uma descrição mais realista envolvendo, ao estilo weberiano, uma múltipla estratificação, segundo status, poder, valores, economia, política, permitiria uma aproximação mais analítica entre os indivíduos concretos e a história da humanidade.

Na perspectiva do mundo contemporâneo, o mais grave problema é o embotamento da subjetividade com as pressões da estrutura social (sobre desejos, preferências, valores, normas, ações, etc.), comprometendo a qualidade e a perspectiva de avanço das escolhas que os indivíduos fazem. A complexa relação alienante e ideológica que se processa entre política e economia (como se fossem jogos entre atores distintos com regras distintas), tem impedido a verdadeira realização de objetivos éticos - como igualdade, liberdade, justiça e democracia. Não há portanto uma relação límpida entre cada indivíduo e a história do gênero humano. A busca dos microfundamentos da história, a começar pelo próprio indivíduo em sua subjetividade, deve, portanto, passar

pelo viés da alienação e da ideologia, enfim, pela crítica da sociedade capitalista e do socialismo real.

4.C.2. O INDIVÍDUO E A SUBJETIVIDADE NA PERSPECTIVA DE JON ELSTER

O trabalho de Elster está muito próximo de Przeworski. Trata da mesma aproximação teórico-metodológica entre marxismo (somente quanto àqueles pontos que Elster ainda considera vivos no marxismo) e individualismo metodológico (associado à teoria da escolha racional e teoria dos jogos).

Nesta perspectiva, a teoria da luta de classes tem de tornar-se redutível à luta dos grupos de interesses (nos lobbies ou sindicatos), onde a racionalidade coletiva (movida pelos interesses do grupo) pode ser explicada a partir das racionalidades individuais. Esta explicação, entretanto, não pode furtar-se de um certo resgate do marxismo, especificamente quanto à alienação e ideologia (que está influenciando na racionalidade individual e coletiva), que são exatamente os conceitos marxistas mais especificamente ligados ao campo próprio da subjetividade - o indivíduo como pólo explicativo das ciências sociais na fusão adequada entre individualismo e marxismo.

De fato, segundo Elster, os indivíduos escolhem o que lhes parece mais razoável em dado contexto. Como Przeworski, Elster procura um ponto de contato entre o indivíduo e a história. A subjetividade individual (onde operam necessidades, desejos, preferências, valores) está relacionada - e nesta relação Elster resgata o marxismo - à objetividade coletiva, onde se constituem as pressões estruturais (geração de valores e normas através da

cultura; ordenamento social através da economia e da política) que atuam sobre as escolhas individuais. Se os trabalhadores entendessem melhor o jogo, teriam mais chances de obter resultados melhores nas negociações. Dentro das condições atuais, suas opções estratégicas estão limitadas (já que os capitalistas controlam os investimentos futuros e mantêm os trabalhadores alienados quanto à faceta histórica deste processo - por isso a social-democracia supera a 'ilusão marginalista', onde os trabalhadores podem controlar o consumo, mas não supera a 'ilusão presentista', onde os trabalhadores não questionam o processo histórico de acumulação de propriedade e capital).

A história, em relação à qual os indivíduos concretos devem ser analisados, é um processo de interação complexa, entre os próprios indivíduos, através de escolhas individuais em múltiplos contextos (onde as possibilidades de escolha se distribuem desigualmente) - que estão em maior ou menor grau impregnadas, não apenas de racionalidade, mas também de afetividade, moralidade, normatividade: enfim fatores variados que pesam sobre as escolhas, tanto do ponto de vista objetivo quanto do subjetivo. Entretanto, e este é o ponto fundamental, os indivíduos não são todos iguais frente à história. E isto em dois sentidos: primeiro, a história individual de cada um é diferente, as preferências, as necessidades, etc. Cada indivíduo é um microcosmo exclusivo (este é talvez o ponto mais alto da democracia enquanto ética universalista. Na valorização da diversidade reside a mais humanista das perspectivas de democracia - sendo esta uma discussão central quanto ao futuro do socialismo hoje). Em segundo lugar, os indivíduos estão desigualmente distribuídos quanto às suas possibilidades de escolha (poder de decisão quanto aos investimentos no

futuro da indústria, por exemplo - e neste ponto Elster resgata certos elementos da crítica marxista ao capitalismo).

O individualismo metodológico, tal como Elster o utiliza, é uma nova aproximação analítica em relação ao indivíduo e à subjetividade. Na perspectiva de Elster, a subjetividade está impregnada pela objetividade da cultura, da institucionalização, da política, da economia. Aqui, dois são os fatores que impedem escolhas realmente racionais (a que Elster chamou graus de involuntariedade) e os dois estão interrelacionados. O primeiro deles é de ordem subjetiva e se relaciona às emoções e à introjeção de valores morais e normas, que corresponde a um 'estilo pessoal' de jogo. O segundo é de ordem objetiva e se relaciona às condições desiguais que cada jogador enfrenta - diz respeito ao conhecimento adequado das regras e à possibilidade de alterá-las, assim como de informações sobre o contexto do jogo (possíveis alternativas dos outros jogadores, avaliação adequada das consequências das múltiplas combinações de possibilidades).

Sempre resta, entretanto, um espaço de escolha para o indivíduo. E este é um ponto chave para Elster. Para além dos 'graus de involuntariedade', que limitam as escolhas, os indivíduos podem escolher realizar mudanças históricas concretas. Nesta perspectiva, a teoria dos jogos pode ser um interessante instrumento de análise, já que pode auxiliar na elaboração de mapas de situações estratégicas, onde os jogadores têm graus de informação diferentes quanto às condições de jogo (economia) e quanto às próprias regras (política). Os universais éticos que a burguesia liberal difundiu como ideologia legitimadora, são agora potencialmente transformadores (embora mais na política do que na economia).

Ao considerar o indivíduo como foco analítico, Elster não pretende, como já está claro, adotar nenhum reducionismo prematuro quanto ao uso crítico do individualismo metodológico - pois, como enfatiza, os indivíduos podem ter motivações altruístas, consideram entidades supraindividuais ao fazerem suas escolhas, e além disso, as características dos indivíduos devem ser descritas em termos de outros indivíduos. Este é um ponto de intersecção entre subjetividade individual e objetividade pessoal e coletiva (indivíduo específico mergulhado em suas relações concretas com outros indivíduos, todos sob instituições).

Por defender princípios universalistas, Elster sugere que a introjeção de tais valores pode ser a mudança subjetiva que permita, através da própria democracia, a mudança objetiva, histórica. Nesta ótica, o socialismo tende a ser uma decorrência democrático-racional dos valores de igualdade e liberdade, para plena realização de cada indivíduo e de todos, através do controle das rédeas da história a partir das escolhas, em condições ideais de informação, de cada indivíduo - no que resgata Elster o individualismo ético e o humanismo de Marx.

4.C.3. O INDIVÍDUO E A SUBJETIVIDADE - A ÓTICA DO MARXISMO ANALÍTICO: PRZEWORSKI/ELSTER

Ao considerar o marxismo analítico na ótica de Przeworski e Elster, em sentido mais amplo portanto, temos um quadro relativamente claro e simples.

Em primeiro lugar surge a oposição clássica entre marxismo x individualismo metodológico, que na visão do marxismo

analítico de Przeworski e Elster, já se encontra em fase de superação. Se, por um lado, resgatam teorias tradicionalmente burguesas, como o individualismo metodológico e a teoria da escolha racional (enfoque dos economistas neoclássicos) e a teoria dos jogos (comportamento individual/grupal intencional-estratégico), por outro consideram que as escolhas estão limitadas por circunstâncias ou comprometidas por falta de informação (no primeiro caso discutem a questão da desigualdade econômica, traduzida nas diferenças entre os indivíduos quanto ao controle do capital e os reflexos disto sobre a política; no segundo caso discutem o fenômeno ideológico que sustenta a relação entre economia desigual e política democrática - igualdade formal, porém totalmente distorcida e distorciva em relação à economia, sustentando a desigualdade em relação à propriedade dos meios de produção e ao capital -; e o fenômeno da alienação, onde o indivíduo está impossibilitado de compreender as reais condições sócio-históricas nas quais se encontra mergulhado, não chegando nem mesmo a compreender em que sentido, como e porque é explorado).

Ao estabelecer a 'fusão' marxismo-individualismo, Przeworski e Elster, estão propondo tanto uma visão de homem quanto uma visão de mundo. Na complexa relação entre subjetividade e objetividade deve ser encontrado o pólo analítico e metodológico de uma ciência social renovada: o indivíduo, a microsociologia, os microfundamentos da história.

Para que o indivíduo possa ser entendido em suas escolhas é preciso conhecer os critérios e os objetivos relacionados a tais escolhas. Aqui surge um balanço entre componentes subjetivos (preferências, desejos, necessidades, interesses, afetos, valores) e objetivos (normas, cultura, política, economia). É nesta

perspectiva que a teoria dos jogos é útil. Através dela as escolhas e ações dos jogadores assumem um caráter racional, embora na maioria dos casos reais faltem elementos, para uma escolha adequada segundo critérios racionais. O trabalhador escolhe ser explorado pelo patrão, pois, entre as alternativas de que dispõe, esta (ser explorado), lhe parece a mais razoável. De fato suicidar-se, ganhar a vida como bandido, ou simplesmente abandonar sua família, são, entre outras, alternativas concretas (e muitos indivíduos já fizeram tais escolhas). Por outro lado, o trabalhador não pode escolher aumentar seu salário, ou apoderar-se legitimamente do patrimônio de seu patrão. Ao considerar as coisas que pode ou não pode fazer o trabalhador escolhe sempre, embora use critérios variados, a que lhe parece melhor.

A vantagem da teoria dos jogos é mapear o contexto do jogo e as possibilidades de cada jogador, ou conjunto de jogadores, sem com isso, no entanto, definir um comportamento típico, a não ser pelo caráter predominantemente racional. Um indivíduo pode escolher jogar altruisticamente, assim como pode escolher jogar egoisticamente pelos mais variados motivos. Não existem portanto, padrões de comportamento muito definidos. Por outro lado, existem condições de jogo já estabelecidas (e são condições historicamente desiguais em relação aos jogadores quanto à capacidade de jogo - controle das regras e das condições de jogo). Entre as regras, entretanto, constam valores universalistas - como a democracia - que a burguesia introduziu como fator de legitimação. Com o desenvolvimento do capitalismo criou-se um descompasso entre política (como democracia) e economia (como capitalismo concentrador de renda e poder). Este é ao mesmo tempo o núcleo do problema da alienação e da ideologia (relação entre ob-

jetividade e subjetividade) e a chave para sua solução - entendimento racional do jogo e conseqüente ação intencional-estratégica, legitimada pelos mesmos princípios do liberalismo e do marxismo (igualdade, liberdade, justiça, democracia), mas orientada para a plena realização destes princípios na perspectiva do socialismo (racionalmente mais democrático consideradas as limitações atuais do capitalismo e do socialismo real).

Na perspectiva do marxismo analítico, de Elster e Przeworski, o indivíduo tem de ser a chave da história, mas para tanto cada indivíduo teria de ter plena consciência de que é um microfundador da história, ou seja, jogar em condições ideais de informação e segundo princípios universalistas.

CAPITULO 5 - NEOMARXISMO: BASES PARA UMA TEORIA POLITICA DA SUBJETIVIDADE

5.1 - Considerações Gerais: O Perfil do Trabalho

Em linhas muito gerais, podemos descrever nosso trabalho como sendo uma tentativa de aproximação comparativa entre autores neomarxistas com abordagens muito diferentes; mas, compensando essa abrangência e diversidade, optamos por um corte específico, focalizando o trabalho na temática do indivíduo e da subjetividade.

Do ponto de vista teórico, tomando o desenvolvimento do marxismo como pano de fundo, temos uma progressiva valorização dos fenômenos superestruturais, que apontam a cultura e a consciência do homem como fatores de transformação social - notadamente a partir dos trabalhos de Gramsci e Lukács em um primeiro momento, e posteriormente na oposição entre o marxismo estruturalista de Althusser e o marxismo voluntarista de Sartre.

A falta de uma psicologia em Marx, permitiu que diferentes formulações acerca do indivíduo e da subjetividade florescessem no terreno fértil do neomarxismo. É nesta ótica que Heller, Habermas, Przeworski e Elster podem ser aproximados. Interessa, portanto, identificar algumas semelhanças e diferenças, quanto a um conjunto restrito de conceitos centrais. Este tipo de abordagem apresenta entretanto, muitas dificuldades metodológicas: os autores trabalhados trataram em muitos aspectos de temas diferentes, usando referenciais e linguagens distintas, e chegaram a conclusões variadas. Por outro lado, todos resgataram o marxismo em alguns aspectos e todos valorizaram o

indivíduo tanto no sentido teórico (na filosofia política, na ação comunicativa ou no individualismo metodológico), quanto no sentido histórico (adoção do individualismo ético no plano subjetivo como perspectiva de mudança social).

De modo a tornar a comparação exequível em um nível suficientemente rigoroso e profícuo, optamos por seis núcleos temáticos descritivos (temas recorrentes do neomarxismo): história, economia, política, sociedade, indivíduo e subjetividade sobre os quais podemos mapear semelhanças e diferenças, contextualizando-as, em relação a cada enfoque (em especial o indivíduo e a subjetividade). Toda a discussão no campo do neomarxismo tem girado ao redor da polaridade entre teoria e história, em pleno desdobramento nas diferentes posições. Este trabalho, em vista disso, adota simplificações heurísticas e epistemológicas às diferentes abordagens filosóficas, no sentido de permitir um quadro analítico comparativo.

Desde o início do trabalho, partimos da hipótese de que as três vertentes estudadas podem ser consideradas, em certa perspectiva, como neomarxistas (embora todas sejam seletivamente marxistas, só aceitando alguns elementos do marxismo); e que podem ainda, mediante algumas 'simplificações' metodológicas, ser comparadas com relação ao foco específico do indivíduo e da subjetividade. Assim, o marxismo seria fundamentalmente resgatado como crítica social das relações entre história, economia, política, sociedade, indivíduo e subjetividade - tratando dos problemas relacionados à ideologia e à alienação e às perspectivas de superação apontando à valorização do indivíduo e

da subjetividade, com base no individualismo e universalismo éticos.

Tendo chegado a este ponto, podemos apontar algumas conclusões como resultados parciais: a) em primeiro lugar, acreditamos que nossas hipóteses se confirmaram, segundo determinada ótica (flexibilização conceitual como recurso heurístico e metodológico). Os autores são comparáveis, na medida em que resgatam elementos do marxismo (são portanto neomarxistas) e valorizam o indivíduo e a subjetividade através do individualismo e universalismo ético; b) em segundo lugar, é possível identificar já inicialmente uma distinção básica entre os autores, pois, enquanto os trabalhos de Heller e Habermas são mais teóricos e filosóficos, os de Przeworski e Elster são mais metodológicos e analíticos; c) em terceiro lugar, é possível concluir que toda discussão da temática pode ser tratada sob a oposição/complementaridade entre teoria (constituição de novas vertentes, enfoques, tendências, etc.) e a história concreta como campo de referência para as análises e reflexões teóricas; d) em quarto lugar, do ponto de vista dos autores trabalhados, a valorização do indivíduo e da subjetividade pode ser considerada uma tendência teórica e uma tendência histórica (na medida em que os valores éticos - liberdade e democracia - e a razão humana estão em devir; e) em quinto lugar, é possível recorrer à seguinte analogia: aos três níveis de atuação da ciência contemporânea (descritivo, explicativo-preditivo e prescritivo) é possível associar os seis temas recorrentes (núcleos conceituais) que relacionamos, para comparar segundo o diagrama:

NIVEL DE CIENCIA	TIPO DE ANALISE	CATEGORIAS DE ANALISE
DESCRITIVO	GENESE	HISTORIA
EXPLICATIVO/ PREDITIVO	CONTEXTO/ TENDENCIAS	ECONOMIA POLITICA SOCIEDADE
PRESCRITIVO	ALTERNATIVAS	INDIVIDUO E SUBJETIVIDADE

Este é, na realidade um recurso heurístico e interpretativo que permite a delimitação de um campo comum no trabalho dos autores comparados, limitando os temas recorrentes - história, economia, política, sociedade, indivíduo e subjetividade, enquanto categorias de análise - a um padrão de aplicabilidade (descritivo, explicativo-preditivo, prescritivo) que pode ser tomado como um mapa de semelhanças e diferenças, entre as vertentes consideradas; finalmente, f) em sexto lugar, parece razoável concluir que falta à análise sócio-política um refinamento teórico-metodológico que possa sustentar uma psicologia dos atores envolvidos; enquanto que, por outro lado, falta ao campo próprio da psicologia ('escolas psicológicas', 'áreas de pesquisa', vertentes contemporâneas, etc.) uma perspectiva de crítica social, de politização. Assim, o excesso de holismos e estruturalismos quanto à objetividade da totalidade social é contraposto ao excesso de subjetivismo (e/ou individualismo abstrato nas escolas psicológicas ou o racionalismo egoísta, dos economistas neoclássicos), sugerindo perspectivas de construção de uma psicologia política, que tem como pano de fundo o neomarxismo; como campo de estudo a subjetividade do homem concreto no cotidiano real e sua relação com sua objetividade social e política; e tem finalmente, como

meta a transformação da realidade fundada em universais éticos: liberdade, igualdade, justiça e democracia.(1)

5.2 - Considerações Comparativas

Neste ítem isolamos as referências dos autores aos temas recorrentes, que tomamos como categorias de análise, de modo a tornar a comparação exequível. Neste sentido, tratamos as seguintes categorias de análise: história; economia; política; sociedade; indivíduo e subjetividade.

Nosso argumento é o de que a história é um campo comum de referência dos autores, onde predomina a dimensão descritiva da história, segundo uma perspectiva materialista histórica(2). Embora a análise histórica seja predominante descritiva, o recurso às análises econômicas, políticas e sociais na

(1) Como sugerimos na parte final da conclusão, o intuito de uma reflexão como esta é a crítica teórica (identificando inconsistências nas atuais aproximações entre o tema da subjetividade e o da política) e histórica (como crítica aos aspectos sociais, políticos e econômicos do mundo atual). Em consonância com os autores tratados, esta reflexão está orientada portanto pela utopia socialista. Contudo, pela própria temática, é preciso considerar que tanto a teoria como a história do socialismo têm atravessado significativas transformações. Do ponto de vista teórico, especialmente em Heller e em Przeworski, já se discute a viabilidade da pequena propriedade e do livre mercado em compatibilidade com uma sociedade socialista (HELLER, 1982 ; PRZEWORSKI, 1989). Do ponto de vista histórico as transformações no socialismo foram profundas (queda do Muro de Berlim, queda dos PCs nos países do Leste Europeu, desintegração política, e aparentemente econômica, da URSS, etc.), embora não concordemos com as análises que julgamos apressadas quanto ao fim do 'socialismo real'.

(2) Há uma distinção importante: em primeiro lugar é preciso considerar que Marx deu um grande passo na historiografia ao conceber que o homem em seu desenvolvimento civilizatório necessariamente precisou entrar em contato íntimo com a materialidade (corpo inorgânico do próprio homem: a natureza), já que por necessidade de sobrevivência teve que se alimentar, se vestir, se abrigar, etc. Estas atividades ligadas originalmente à sobrevivência caracterizam a categoria central no materialismo histórico de Marx: o trabalho. Com o desenvolvimento e complexificação das sociedades humanas surge a economia como forma de mediação entre o homem e a natureza (por isso Marx considerou a economia como base infraestrutural da sociedade). Em segundo lugar, entretanto, é preciso considerar que desta reflexão inicial Marx derivou uma interpretação preditiva da história: o comunismo como inevitabilidade histórica da luta entre burguesia e proletariado. Os autores tratados, absolutamente não concordam com esta idéia derivada de Marx. O uso que fazem do 'materialismo histórico' é sempre retrospectivo (como base de análise da história passada), chegando, no máximo, a deixar transparecer um certo otimismo quando às possibilidades de transformação social em direção a uma utopia racional socialista, sem que admitam qualquer teleologia histórica.

perspectiva histórica assumem características explicativo-preditivas⁽³⁾, já que todo desenvolvimento do capitalismo e do próprio socialismo é descrito por relações explicativas entre economia, política e sociedade. Entretanto, no plano explicativo-preditivo, todos os autores recorrem aos fenômenos de alienação e da ideologia como problemas estruturais dos regimes políticos contemporâneos, analisando tendências. Nessa perspectiva, como resultado da crítica surgem alternativas que correspondem ao caráter prescritivo das reflexões dos autores. Neste plano, surge a valorização do indivíduo e da subjetividade, como campos específicos onde operam em última análise, a ideologia e a alienação (no cotidiano concreto dos indivíduos) e, ao mesmo tempo, a possibilidade de superação da realidade atual com base no individualismo e universalismo éticos, e na reflexão racional.

O nível descritivo: Começaremos a comparação a partir da categoria que consideramos a mais descritiva entre os autores: a história.

A história em Agnes Heller: A concepção de história em Agnes Heller origina-se como nos outros autores, no materialismo histórico de Marx (entendendo a história como produto da necessária relação do homem com a natureza, que se desdobra em diferentes modos e relações de produção, e cujo desfecho seria o comunismo). Heller, entretanto, absolutamente não concorda com que haja qualquer finalidade na história (a história é processo não finalístico). Na sua relação com a natureza (esta sim, inevitável e interminável) o homem vai construindo o presente,

(3) O sentido preditivo aqui não é o da previsibilidade da história futura, mas sim a interpretação do presente e de tendências já expressas em relação às economias e políticas vigentes. (A falta de opções dos trabalhadores; a manipulação destes por parte das elites através de alienação e ideologia; a concentração de capital e a determinação do futuro por parte dos capitalistas; etc).

mas o faz na concreticidade do cotidiano, constituído pela própria (re)produção dos particulares (particulares são aqueles homens voltados apenas ao cotidiano, às suas necessidades - engendradas pela ideologia dominante - e que poderiam elevar-se à condição de indivíduos conscientes da genericidade humana através da reflexão filosófica e ética que transforma e supera o cotidiano). O cotidiano é, pois, a rede molecular do tecido histórico, refletindo as imagens de socialização da natureza (enquanto materialidade homem-mundo) e o grau de humanização de uma sociedade. Há, portanto, uma concordância de Heller quanto às transformações nos modos e relações de produção, segundo a perspectiva marxista, enquanto história cotidiana dos homens, mas tal conclusão não aponta em nenhuma direção predeterminada pela própria história nem garante nenhum fim desejado.

Segundo Heller, dessa indeterminação nasce a necessidade não alienada, da ética racional. Para que o homem possa dar um sentido à história e portanto a si mesmo, é preciso que os particulares se elevem à condição de indivíduos que, embora vivendo no cotidiano, o superam para relacionarem-se subjetivamente com todo gênero humano (consciência inerente e genericidade para si). Segundo Heller, Marx percebeu o avanço da ética da liberdade nos diferentes modos de produção. Para Heller, o capitalismo legitimou-se tornando a liberdade um valor central. Como a ética universalista (liberdade, igualdade, justiça, democracia) pode ser um critério racional para se avaliar o desenvolvimento humano (grau de humanização), Heller trata de analisar os avanços (Grécia, Renascimento, aurora da Revolução Burguesa e Socialista) e retrocessos (Inquisição, aburguesamento pós revolução, centralismo burocrático soviético, nazifascismo)

da história, sugerindo a reflexão em torno de "utopias racionais" que possam estreitar a relação entre cotidiano e história. O cotidiano sempre foi, de qualquer modo, o "fermento secreto da história", onde os homens concretos acabam imprimindo mudanças históricas.

A elevação dos particulares a indivíduos pode levar à superação da atual relação entre cotidiano/gênero/história, mas não pode, e nem deve, superar os conflitos humanos, os sentimentos, as contradições, etc., que são também características, possivelmente as mais humanas, do homem "inteiro". A história é a substância da sociedade, é a concreticidade mesma, e está, segundo Heller, sempre grávida de conflitos. É preciso analisar a história para entender o desenvolvimento material do homem, no cotidiano e nos valores de cada período. Essa análise, entretanto, só evidencia, segundo Heller, que o futuro é incerto, não há um "telos" histórico dado. A ética, portanto, é um critério racional que permite avaliar o passado e o presente, para sugerir um futuro (baseado em um "ethos comum não denso") que para Heller deveria estar associado ao socialismo democrático. Embora haja limites para a natureza (limites ecológicos), para Heller, não existem limites para o homem (limites antropológicos), o desenvolvimento do humano é ilimitado. Haverá possivelmente uma história futura do homem, que Heller não se atreve a prever, embora admita que defende uma história preferível: o desenvolvimento do homem e da ética.

A história em Habermas: Para Habermas a história é também um referencial descritivo, em especial para algumas reflexões como em "Mudança Estrutural da Esfera Pública", "Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio" e "Para a Reconstrução do

Materialismo Histórico". Neste aspecto, Habermas é, entre os outros autores trabalhados, o mais fiel ao materialismo histórico de Marx, seja no sentido de reconhecer as sucessivas formas de organização sócio-política-econômica da humanidade, seja preservando a concepção de que o homem está em contínuo amadurecimento. Para Habermas, entretanto, o comunismo não é o desfecho inevitável da história, simplesmente porque não é possível prever qual a forma de organização sócio-política que os homens escolherão quando estiverem emancipados da alienação, da ideologia, da dominação - através do avanço, este sim inelutável, da razão. A base deste resíduo teleológico centrado no amadurecimento da razão em Habermas, possivelmente origina-se na sua concepção de que, com certas restrições, é possível comparar ontogenia e filogenia (este enfoque proposto no campo da psicologia funcionalista de Stanley Hall, foi adotado também por Freud). Embora do ponto de vista ontogenético (e de acordo com Piaget e Kohlberg) Habermas admita que nem todo indivíduo 'amadurece' até fases cognitivo-éticas mais racionais, parece confiante por outro lado, em que a humanidade - do ponto de vista filogenético, portanto - caminha para a 'razão' (onde reside o resgate iluminista de Habermas).

O traço distintivo de Habermas, entretanto, é a valorização da linguagem como campo de intermediação entre o(s) homem(s) e a natureza. Para Habermas a linguagem é uma categoria de análise tão fundamental quanto o trabalho em Marx (também como campo de intermediação entre o(s) homem(s) e a natureza). Este é o ponto de aproximação de Habermas, tanto em relação ao indivíduo e à subjetividade, quanto em relação à história,

Nesta perspectiva, Habermas procura descrever e analisar as transformações históricas entre os conceitos de público e privado, em especial no período de consolidação/dominação da burguesia (comparando os casos da França, Inglaterra e Alemanha). A constituição de um público - tanto no sentido cultural (opinião pública, meios de comunicação, literatura, moral) quanto no sentido jurídico (estado, parlamento, leis, etc.) - caracteriza para Habermas um parâmetro descritivo da história do capitalismo e, mais do que isso, traduz a dominação ideológica que se perpetua no campo do simbólico, da linguagem (enquanto relação homem-mundo). Para Habermas, as categorias geradas pelo liberalismo não passam da ideologia de uma minoria dominante (ao melhor estilo marxista). Por outro lado, o processo de codificação histórica continua em curso, e as relações Estado-público-democracia-indivíduo (subjetividade) são sempre passíveis de transformação.

A ciência, que deveria auxiliar o homem em seu amadurecimento racional, tornou-se ela também instrumento ideológico. Embora a ciência seja em seu desenvolvimento epistemológico um parâmetro avaliativo do desenvolvimento do homem, encontra-se agora vitimada pelo que deveria superar: uma forma injusta de organização sócio-política-econômica que caracteriza a relação entre conhecimento e interesse. A razão instrumental não parece garantir, segundo Habermas, um futuro digno para o homem.

A história é a história da organização sócio-política dos homens. Contudo, o avanço da razão só se completará, na medida em que o homem perceber a importância da linguagem na construção do real, quando a razão/ação instrumental-estratégica for

substituída pela razão/ação dialógica-comunicativa. Embora a consciência, a moral e o direito sejam parâmetros de avaliação do amadurecimento histórico da razão do homem (tanto no sentido ontogenético quanto filogenético), só a lógica comunicativa pode aprimorar a relação homem-natureza.

Para Habermas a história está prestes a tornar-se mundial, graças aos avanços da comunicação. A ideologia, a serviço da qual se encontram os mass-mídia, só será superada se a alienação subjetiva for superada por uma emancipação racional-linguística. A história do capitalismo é também a história do progressivo avanço da razão humana, a crise de legitimação é portanto uma crise de racionalidade que vem para anunciar a transformação da razão. A história, para Habermas, tem de ser interpretada segundo um modelo binário: por um lado existem condições estruturais e historicamente definidas (que correspondem ao passado e ao presente), por outro existe a capacidade de aprendizagem do homem frente a novos problemas (o amadurecimento racional cognitivo-ético) mediada pela linguagem (chave para emancipação do homem).

A história nos Marxistas Analíticos: Para Przeworski a história tem de ser explicada com base nas racionalidades individuais (que eventualmente se coletivizam): os microfundamentos da história. Nesta perspectiva o marxismo, em especial o materialismo histórico, tratou das formas de propriedade (mediação econômica-natureza) e de suas conseqüências nos processos históricos. Estes processos, segundo Przeworski, têm de ser entendidos como uma interminável sucessão de equilíbrios transitórios (permitindo a análise de contextos estratégicos - através da teoria dos jogos e teoria da escolha

racional) - mas exigindo por outro lado a consideração de uma variável diferencial, que corresponde às transformações históricas, responsáveis não apenas pelo contexto no qual se desenrola o jogo, mas também por tudo que o antecedeu e em certa medida, que o sucederá (condições históricas dadas e capacidade de influir sobre o futuro).

Przeworski rejeita totalmente qualquer teleologia da história (a história é tão mais indeterminada quanto mais for democrático o sistema sócio-político-econômico), mas resgata a noção gramsciana de 'dependência estrutural perante o capital' (segundo a qual os interesses dos capitalistas acabam determinando o futuro da sociedade - visão que é compatível com as racionalidades individuais/grupais dos capitalistas). Sempre resta aos indivíduos, entretanto, um campo de escolhas (mesmo para os trabalhadores, com um resgate do marxismo sartriano⁽⁴⁾). Como a sociedade capitalista está fundada na alienação e ideologia, que legitimam desigualdades econômicas e políticas, a racionalidade individual é mais aplicável aos capitalistas do que aos trabalhadores, no que diz respeito à determinação do futuro (resgate do marxismo gramsciano). De qualquer modo, os indivíduos são os executores da história (por isso o individualismo metodológico tem de ser resgatado) e esta tem de ser explicada, ainda que com recursos óbvios à alienação e à ideologia, segundo as racionalidades individuais. As teorias analíticas, como a teoria dos jogos e a teoria da escolha racional, podem ser utilizadas com bons resultados em momentos específicos,

⁽⁴⁾Essa contradição entre determinação e escolha sugere o tema da dialética da liberdade em Sartre nominalmente citado por Przeworski. A liberdade limitada pelo 'outro' é tratada por Przeworski segundo o questionamento: quem é o outro? Quais nossas possibilidades? Quais as do outro? Como se explicam as diferenças quanto às possibilidades de opções?

historicamente descritos, acerca de fenômenos humanos - mas ainda não são capazes de integrar variáveis diferenciais, que descreveriam mais realisticamente o processo histórico em toda sua complexidade. Uma relação mais clara entre a história e as racionalidades individuais só será possível, na medida em que as distorções do sistema forem superadas (alienação, ideologia, dependência estrutural, etc.).

Elster, assim como Przeworski, está em busca de microfundamentos da história. Não há nenhuma teleologia na história, os 'padrões históricos' têm de ser explicados (eles, os 'padrões', não explicam nada) com base na ação intencional dos indivíduos em suas ações individuais. O marxismo é, portanto, segundo Elster, excessivamente funcionalista, ao supor uma teleologia comunista da história. O resgate do marxismo consiste, por outro lado, em considerar que os trabalhadores são duplamente alienados, vítimas da ideologia. Alienados em relação ao presente, por consentirem racionalmente a extração da mais-valia (ilusão marginalista), e alienados em relação ao passado por não questionarem a história do capitalismo (ilusão presentista).

Entretanto, como a história é, de qualquer modo, indeterminada, pode ser entendida como um grande jogo (onde muitos participantes nem mesmo conhecem as regras) e cujas próprias regras vão sempre se modificando. Embora uma possível determinação do presente pelos trabalhadores (através de greves, controle de consumo, etc.) seja, segundo Elster, impotente frente à determinação do futuro pelos capitalistas (através do controle dos reinvestimentos), os valores éticos (democracia, igualdade, liberdade, justiça) têm sido a causa de mudanças sócio-políticas e econômicas nos últimos séculos. A história é um processo de

interação complexa, cujos fatores envolvidos, estão, eles também, em constante modificação. Nesta perspectiva, embora a análise do passado tenha uma função descritiva quanto ao entendimento do presente, a sobrevivência e expansão de valores éticos como a liberdade e a democracia tornam o futuro totalmente indeterminado.

O Nível Explicativo-Preditivo: Entre as categorias de análise que consideramos predominantemente explicativo-preditivas, procuramos desenvolver comparações quanto às diferentes concepções de economia, política e sociedade. Em todos os autores, a interrelação entre estas três categorias de análise assume um caráter explicativo e criticamente preditivo. Nos três casos, em Heller, em Habermas e nos marxistas analíticos, há o resgate do traço explicativo de Marx, onde as relações entre economia, política e sociedade, no modo e nas relações de produção, geram fenômenos como as classes, a exploração, a ideologia, a alienação. Em linhas muito gerais, os autores tratados superaram a teoria econômica de Marx quanto ao que poderíamos chamar 'determinismo econômico' (ou prevalência da estrutura sobre a superestrutura). Também superaram o arranjo sócio-econômico comunista, em especial frente aos fracassos históricos reais; e superaram finalmente uma visão das classes sociais, econômica e rigidamente definidas, voltando-se às questões individuais e mais subjetivas. Neste sentido, resgataram todos, embora cada um a seu modo, as reflexões de Marx acerca de conceitos como ideologia (como estratégia dos dominantes, que legitima a desigualdade econômica recorrendo, embora só abstratamente, a valores como igualdade e liberdade), e alienação (como falta de consciência dos homens em relação a suas próprias inserções históricas, econômicas, políticas e sociais). Cabe

ênfatizar, entretanto, que esses dois conceitos, ideologia e alienação, que são possivelmente os que mais integralmente se preservaram no resgate 'neomarxista', são exatamente aqueles que mais se aproximam do campo do indivíduo e da subjetividade e possivelmente são a porta de entrada para a psicologia política não desenvolvida em Marx.

A Economia em Heller: Em Agnes Heller, a economia é antes de mais nada cotidiana. Enquanto o particular produz seu pequeno mundo diretamente, o conjunto da sociedade produz o grande mundo indiretamente. Para que o homem possa desenvolver sua essência, através da implementação da ética universalista, é preciso superar a sociedade baseada em classes, que gera particulares alienados e não indivíduos elevados à condição de homem inteiro.

Os homens são, de qualquer modo, potencialmente homens inteiros, embora estejam alienados no cotidiano particularista, e fragmentados em esferas heterogêneas. O cotidiano do homem de hoje exige múltiplos papéis sociais nas diferentes esferas (economia, política, sociedade, etc.), e o economismo é a regra geral em todas as esferas (economizar tempo, dinheiro, trabalho, etc.).

Para Heller, a transformação concreta da realidade exige alternativas econômicas e sociais, que mobilizem as motivações individuais na prática, no cotidiano. Neste sentido, no que tange ao campo próprio da economia, Heller defende a pequena propriedade e o mercado como alternativas viáveis para uma sociedade socialista democrática.

A Economia em Habermas: Para Habermas, a economia é um tópico mais central. Sua crítica não se dirige ao mercado

enquanto instituição social, mas ao fato de que o capitalismo autenticamente concorrencial, no melhor estilo liberal, só durou um 'feliz instante' na Inglaterra. Como regra geral, o liberalismo ignorou sempre os fatores extraeconômicos, que distorcem o mercado, já que a economia e a política estão ligadas através da legalidade jurídica (conjunto de leis referentes à cidadania, à propriedade, às liberdades civis, etc.).

Para Habermas, a produção das mercadorias é subjetivamente anárquica (semelhante ao cotidiano de Heller) e objetivamente harmônica (sociedade e produção), embora só exista um equilíbrio abstrato (no discurso liberal qualquer um pode tornar-se homem: proprietário e educado). Entretanto, no processo histórico, depois que se cristalizam as desigualdades econômicas no capitalismo, os não-proprietários passam a lutar apenas politicamente (vítimas da ideologia liberal que separa a política da economia como demandas diferentes, sujeitas a regras diferentes-juridização).

Para Habermas, a economia foi distorcivamente vista como ciência natural, baseada na racionalidade instrumental. Entretanto, como Habermas descreve a economia como um fator integrativo, conclui que o capitalismo, por suas contradições internas em relação à emancipação racional do homem, está sujeito a crises (econômicas, de legitimidade, e em sentido mais amplo, sistêmicas). Os fenômenos da alienação e ideologia, além da razão instrumental selvagem expressa na economia contemporânea, são uma irracionalidade, frente à possível construção racional-comunicativa do mundo da vida.

A Economia nos Analíticos: Para Przeworski a economia foi, do ponto de vista teórico, o campo onde se desenvolveu a

análise de um tipo de racionalidade individual, o individualismo metodológico (nesta perspectiva, a racionalidade é sempre considerada em relação ao mercado e a fatores mais diretamente ligados à economia - uma racionalidade econômica). Na busca dos microfundamentos da história, no entendimento das racionalidades individuais Przeworski conclui que o mercado expressa um equilíbrio dinâmico, que em muitos contextos estratégicos (lucros x salários, greves, lobbies, etc.) agrega preferências individuais e grupais, explicáveis à luz do individualismo metodológico. Os trabalhadores sabem que mais lucros para os capitalistas pode significar um futuro melhor (mais investimentos, mais empregos, elevação dos salários, etc.), já que do ponto de vista da macroeconomia há a produção de um conjunto agregado. Todas as análises econômicas, segundo Przeworski, partem de ideais de equilíbrio (classes, consumo, produção, etc.), mas, na realidade o problema do capitalismo, e nisto consiste o resgate do marxismo, é a desigualdade econômica (a concentração individual de riqueza) que é mascarada pela ideologia do livre mercado e da democracia. Neste sentido, política e economia são separadas ideologicamente, nas melhores escolhas que os trabalhadores poderiam fazer.

Para Elster, não é possível atender com justiça todas as necessidades (já que é impossível uma perfeita aferição subjetiva dos desejos individuais), seja qual for a forma de organização sócio-política. Nos mercados cartelizados, por outro lado, as condições de jogo não são equilibradas; os trabalhadores são alienados em relação ao produto do seu trabalho (a ideologia liberal induz à 'ilusão marginalista') e, considerada a ideologia, Elster conclui: o poder político dos trabalhadores é

impotente frente ao poder econômico dos capitalistas; e o controle do consumo pelos trabalhadores é impotente frente ao controle de investimentos dos capitalistas.

Assim, para Elster, a economia é um dos principais fatores objetivos que impedem a transformação social, correspondendo às condições de jogo (capital, meios de produção, mercado, etc.); enquanto a política corresponde às regras do jogo (democracia representativa, direito constitucional, legislação tributária, regras de comércio, etc.). (5)

A Política em Heller: No campo mais específico da política, como segunda categoria de análise explicativa, Agnes Heller considera que a atividade propriamente política é consciência da genericidade (é objetivação genérica em-si e para-si), a que denomina integrações (superestrutura jurídica e política). Nas sociedades modernas, a política é uma informação que interessa a todos, entretanto a ideologia (conjunto de formas e fórmulas que a política assume para legitimar a ordem sócio-política-econômica) torna o Estado e o Direito palcos de alienação do homem. Neste sentido, surge a necessidade da ética universalista, como necessidade social relacionada à política (o grau de humanização das sociedades pode ser avaliado, segundo Heller, pelo avanço da ética universalista). A democracia é, do ponto de vista da política, o valor central que garante a pluralidade das formas de vida e, embora a política seja o 'locus' decisório (6), é a ética que deve servir de base organizativa.

(5) Obviamente não é fácil fazer tal distinção entre economia e política, já que se encontram intimamente ligadas na estrutura teórica de todos os autores tratados. Esta simplificação, portanto, caracteriza apenas um recurso descritivo-comparativo.

(6) Local onde são tomadas as decisões.

A Política em Habermas: Para Habermas, a política é o campo próprio da legitimação ideológica do capitalismo. A luta política deve desdobrar-se em três planos: a) a ação estratégica, b) a elucidação pedagógica (uma espécie de terapia político-racional); e c) os discursos práticos (campo próprio da ação comunicativa). Na forma burguesa, a política estabelece uma oposição ideológico-alienante entre público e privado. Neste quadro, o Estado retrata legal e racionalmente (embora de forma ideológica) a própria condição social. Para Habermas, são as leis, o processo de juridização, que constituem a forma do Estado, da política e da sociedade. Entretanto, no desenvolvimento do capitalismo, a publicidade, em sentido amplo, corrompeu-se em ideologia e o consenso é artificialmente fabricado pelos mass-mídia. O político e o não-político são separados, e a ciência passa à legitimação do político. A democracia formal mascara a luta de classes, despolitizando-a e afastando-a dos problemas econômicos. O discurso liberal é, nesta perspectiva, frontalmente contrário à estrutura de classes. O agir comunicativo pode conduzir o homem à emancipação racional.

A Política nos Analíticos: Para Przeworski, a política, assim como a economia, tem de ser descrita e analisada a partir das racionalidades individuais, ainda que considerando dois tipos de problemas: as associações coletivas (como lobbies ou sindicatos) e os impedimentos ao uso pleno da razão: falta ou distorção de informações e/ou irracionalidade contextual.

Com relação ao primeiro aspecto, o coletivismo, Przeworski enfatiza uma relação direta entre as racionalidades individuais e grupais. Os lobbies e os sindicatos são organizados; há uma representatividade racional que corresponde

aos desejos individuais. A transição ao socialismo depende, portanto, da aceitação individual positiva e racional da relação custo x benefício (sendo que um período de sacrifícios agora por um futuro melhor, porém incerto - já que a história é imprevisível, até por eventuais questões de irracionalidade contextual - não tem sido racionalmente aceito pelos trabalhadores, pois a democracia está aí, mas o socialismo não se estabelece nem mesmo como maioria governante).

O problema, segundo Przeworski, diz respeito ao segundo aspecto (impedimentos ao uso pleno da razão). Pois os donos da riqueza determinam o futuro da sociedade, e os aparelhos ideológicos e repressivos são na realidade os mesmos, já que a pressão que exercem está latente em todas as escolhas racionais individuais/grupais. A ideologia liberal democrática separou política e economia, mascarando e fragmentando os conflitos econômicos, e alienando os homens em suas possibilidades de escolha.

A teoria dos jogos, enquanto teoria formal dos conflitos, é, segundo Przeworski, aplicável à política e à sociedade. Na prática existem múltiplos atores (pessoas, famílias, sindicatos, parlamento, partidos, bancos, etc.) que se comportam segundo o que lhes parece mais razoável (mesmo que estejam errados). Interessa, portanto, aferir os fatores e critérios que levaram às escolhas e, nisto, o uso crítico da teoria dos jogos e uma melhor compreensão da psicologia humana podem ajudar.

Para Elster, o problema está centrado na ideologia liberal, que legitima (com as pretensas liberdade e igualdade formais na democracia) a desigualdade, a falta de informação e a alienação dos homens. Neste sentido, o poder político dos

trabalhadores é impotente frente ao poder econômico dos capitalistas. A política continua sendo o terreno fértil para as reivindicações dos trabalhadores, embora suas escolhas possam ser melhoradas. Neste sentido, Elster defende uma transição constitucional para o socialismo democrático, já que a democracia é primordial na política (onde o indivíduo possa realizar-se: a política e a participação democrática não como meios, mas como fins em si mesmas).

A terceira e última categoria de análise, que consideramos predominantemente explicativo-preditiva (depois da economia e da política) diz respeito às concepções de sociedade nos autores tratados.

A Sociedade em Heller: Agnes Heller distingue três níveis sociais na ótica de sua 'filosofia radical': a comunidade primitiva onde os homens encontram-se totalmente mergulhados no cotidiano, integrados no grupo social; a sociedade de classes, onde os homens encontram-se alineados; e a genericidade (gênero humano como um todo). Embora muitas atividades estejam voltadas à genericidade (objetivações genéricas para-si, do tipo arte ou ciência) os homens não conseguem ultrapassar o cotidiano fragmentado das sociedades de classe, que impede a relação consciente com todo o gênero. O cotidiano é sempre socialização da natureza e adequação ao gênero (objetivações genéricas em-si: utensílios, usos, linguagem). Para sobreviver, o particular aprende as objetivações genéricas em-si (aquisição de um 'controle médio' - que corresponde à socialização).

Interessa à classe dirigente, segundo Heller, conservar o cotidiano particularista, ideológico e alienado. Mas a adoção dos universais éticos ('ethos comum não denso') pode resgatar a

integração verdadeiramente comunitária (comunidades modernas), superando a sociedade classista, mas garantindo ao mesmo tempo a possibilidade democrática da pluralidade das formas de vida. Este tipo de emancipação representa para Heller a superação de conflitos na relação cotidiano/gênero/história, mas não a superação de todos os conflitos humanos, já que para Heller o 'homem inteiro' é necessariamente imperfeito e criativo.

A Sociedade em Habermas: Para Habermas, as formas de organização social traduzem fases evolutivas das sociedades e dos homens. Com as transformações da modernidade, a sociedade como um todo passa a ser um parâmetro de construção e legitimação do público, no qual os indivíduos anônimos procuram espelhar-se (identidade cultural). A aurora da sociedade burguesa, autenticamente liberal (nos clubes e salões, por exemplo) é logo substituída pela sua forma degenerada: a ideologia burguesa, onde o capitalista e os trabalhadores são abstratamente tratados como iguais. As modificações mais recentes já não permitem a crítica marxista tradicional, pois o perfil das classes e todo processo capitalista também se modificaram. De qualquer modo, para Habermas, a sociedade de classes, ainda que de forma mais complexa, continua privilegiando interesses parciais, disfarçados atrás das 'liberdades civis' e de todo o artefato da juridização burguesa.

Para Habermas, entretanto, as sociedades estão evoluindo (primitivas, tradicionais, liberais capitalistas) e tendem ao socialismo democrático, desde que o projeto iluminista racional possa ser resgatado com ênfase na linguagem como substância humana na construção do mundo da vida. A sociedade é, pois, a base multifacetada, sobre a qual a linguagem atua como cimento,

permitindo que os homens se apropriem da realidade. A comunicação é, portanto, o núcleo do problema para Habermas. Degenerada, produz ideologia e alienação; emancipada, confere liberdade e igualdade aos homens, através da razão e do agir comunicativo.

A Sociedade nos Analíticos: Para Przeworski, a sociedade é um agrupamento estratégico de atores racionais. A visão de Marx acerca das classes sociais é, segundo Przeworski, teoricamente incorreta e empiricamente falsa, já que a sociedade é multidimensional (grupos, estratos, associações, etc., mais ou menos organizados). Para Przeworski, a grosseira simplificação de Marx acerca das classes, foi superada pelo refinamento teórico de Weber (diferenciação e estratificação social)(7), embora tal visão tenha sido crítica em relação aos conflitos históricos. Como querem os economistas neoclássicos, a sociedade é, segundo Przeworski, o produto da ação recíproca dos homens, embora não apenas no sentido econômico. A economia e a política estão separadas pela ideologia liberal. A sociedade, entretanto, está mergulhada na multiplicidade dos fenômenos econômicos, políticos, ideológicos, individuais e subjetivos. Nesse sentido, o perfil das classes e da sociedade se modificam constantemente na relação ainda alienada entre os indivíduos e a história, sugerindo a possibilidade democrática do socialismo (superação da ideologia e alienação).

Para Elster, o projeto socialista de Marx, embora ultrapassado no sentido teórico prático, guardou seu utopismo de sociedade libertadora do indivíduo (individualismo ético). O marxismo, entretanto, foi, segundo Elster, excessivamente

(7) Também Gramsci superou a rigidez sociológica das duas classes antagônicas de Marx, sugerindo o conceito de 'grupos' (como é o caso dos 'intelectuais' em Gramsci), de níveis de adesão, de consciência, etc.

holista, esquecendo-se que a base da sociedade são os indivíduos concretos. Estes indivíduos não são nem livres nem iguais (e nisso Marx estava correto). Para Elster, a sociedade interfere nas escolhas individuais, não apenas no sentido racional estratégico, enquanto contexto social, mas também na forma de legalidade, valores, tradições, cultura, normas sociais - em complexas relações com as preferências formadas endogenamente, no nível da subjetividade (desejos, motivações). Os interesses sociais podem, e devem, ser reduzidos a interesses individuais (mesmo quando o desejo de cada um é a cooperação).

O Nível Prescritivo, O Indivíduo e a Subjetividade:

Finalmente, procuramos isolar as duas categorias de análise que constituem o foco específico de nosso trabalho: o indivíduo e a subjetividade. Depois de sugerirmos que a história é uma categoria de análise à qual os autores recorrem de forma predominantemente descritiva (criticamente alinhados ao materialismo histórico revisto e sem teleologias históricas), tomando os processos históricos como base demonstrativa; e de vermos que categorias de análise como economia, política e sociedade, consideradas em suas relações à luz da história, assumem um caráter tendencialmente explicativo-preditivo, podemos agora chegar a um nível predominantemente prescritivo. Nesse sentido, economia, política e sociedade tornam-se fatores explicativos dos fenômenos do capitalismo moderno: contradições entre a lógica universalista do liberalismo e a concentração de poder e riqueza no plano sócio-político-econômico, ideologia e alienação. Todos os autores, por outro lado, baseados nesse tipo de explicação, predizem possibilidades que não parecem promissoras a curto prazo (sobrevivência do capitalismo,

sustentado por uma legitimidade democrática que mascara a ideologia e a alienação). Contudo, todos os autores também sugerem alternativas de futuro, através do desmascaramento da ideologia e superação da alienação. Cada vertente faz isso de um modo diferente. Embora todos considerem que a separação entre economia e política - legitimada pela democracia - é um fenômeno ideológico, divergem por outro lado quanto aos mecanismos que operam na ideologia e na alienação.

Nesta ótica, chegamos às categorias de análise que sugerem, mais claramente, segundo nossa perspectiva, o caráter prescritivo dos autores: as categorias de indivíduo e subjetividade. As três vertentes valorizam a posição do indivíduo e da subjetividade, ao sugerirem a forma de transição e as características de um possível socialismo democrático (onde se define o caráter prescritivo das formulações teóricas). As relações presentes em todos os autores entre indivíduo e democracia, e entre subjetividade e liberdade, demonstram um triplice resgate: o do universalismo ético (democracia); o do individualismo ético (realização do indivíduo); e o da própria razão (emancipação e liberdade subjetiva) embora o façam diferentemente: na relação com, e na superação de Marx, indicam esses caminhos cruzados para superação da ideologia e da alienação.

Indivíduo em Heller: Na perspectiva de Agnes Heller, o singular é o homem cotidiano. Se sua relação com os outros e com o mundo se dá de forma alienada então este homem é um particular. Se ao contrário, este singular tem uma relação não alienada com a genericidade então ele está elevado à condição de indivíduo. Esta alienação caracteriza-se, entre outras coisas, pelo primado do Eu

sobre o Nós (base do egoísmo racional, que deriva da teoria econômica, analisada e questionada por Przeworski e Elster); o que, segundo Heller, traduz uma racionalidade teleológica alienada (que pode corresponder ao agir instrumental-estratégico, cuja predominância Habermas critica e pretende subordinar).

A superação da particularidade rumo à individualidade, permite que o singular no cotidiano reúna a particularidade cotidiana (em certo sentido insuperável - já que não é possível, dada a condição humana, superar todas as formas de autoridade, compulsões, mas sim a dominação) e a individualidade genérica. A linguagem que para Habermas é o ponto central e a porta de entrada da subjetividade, divide, em Heller, sua importância com os usos e utensílios tendo apenas a função de homogeneização/conceitualização, enquanto objetivações genéricas em-si, que caracterizam o meio cotidiano dos homens. Nesta perspectiva, para o homem cotidiano há necessidade de esquemas cognitivos que caracterizam uma racionalidade cotidiana. Se o particular, no exercício cotidiano de suas escolhas (o que é o objeto central para Przeworski e Elster), torna-se consciente da genericidade humana, busca a ética universalista, então eleva-se ao indivíduo.

O cotidiano é, pois, o ponto indispensável e intransponível (no sentido concreto, já que no filosófico a ética permite sua superação) de contato entre objetividade e subjetividade. Com o desenvolvimento histórico do capitalismo, caracterizou-se um 'indivíduo tipo' egoísta burguês totalmente centrado na particularidade. Só através da ética e da filosofia racionais pode o particular elevar-se a indivíduo, que é capaz de reunir a realidade material (propriamente cotidiana) e a humana

(possibilidade ilimitada de transformação antropológica através da razão).

A Subjetividade em Heller: Do ponto de vista mais específico da subjetividade, o cotidiano permite que cada um escolha seu pequeno mundo (pessoas, atividades, etc.). A reflexão permite ao homem, entretanto, mais do que as escolhas cotidianas (nas quais centram-se as considerações de Przeworski e Elster), na medida em que as motivações genéricas e situações imaginárias combinam-se nas utopias racionais. Embora todos os sentimentos, mais primitivamente, se relacionem às motivações particulares, a condição antropológica do homem não deve ser confundida com o egoísmo racional burguês. O pensamento cotidiano visa a sobrevivência, mas a complexa interação entre desejos, moral, costumes e conhecimento, ao longo da história humana, geraram fenômenos como a ideologia e a alienação, distorcendo respectivamente a objetividade e a subjetividade, cujo ponto de contato é sempre o cotidiano.

Para Heller, a interioridade depende da exterioridade. A subjetividade é um reflexo singularizado da objetividade. Os papéis sociais, entretanto, jamais absorvem a totalidade da personalidade criativa do homem. Na história, os avanços e retrocessos que têm como critério a ética, marcam momentos de enriquecimento da subjetividade (filosofia grega, Renascimento e momentos revolucionários burgueses e socialistas). Só a luta subjetiva contra a alienação permite a transformação do homem e da realidade.

A razão não é, e nem deve ser, segundo Heller, o único aspecto da cultura humana. A criatividade e a sensibilidade (importantes nas artes, nas ciências e na filosofia) se

distinguem da razão **(8)**. Nas sociedades onde predominam formas de ideologia e alienação, a cultura racional, da qual o egoísmo burguês é o mais perverso subproduto contemporâneo, se distingue e distancia de uma cultura sensível. Só na perspectiva de um socialismo democrático seria possível, segundo Heller, reunificar as culturas racional e sensível.

O homem já nasce com determinados 'drives' (que atuam como instintos, como impulsos inatos, que são as bases para a sobrevivência inicial e possibilidades futuras da personalidade e da capacidade cognitiva, no que Heller se aproxima de Habermas quanto à ontogenia). Estes drives (como bases para a construção da subjetividade) são gradualmente moldados na própria história do homem singular (particular ou indivíduo), conforme a orientação social e histórica. As escolhas de cada sujeito constituem, nesse processo, o Eu (embora a alienação possa caracterizar-se pela fratura da subjetividade, pela fragmentação do Eu, nas esferas heterogêneas de um cotidiano ideologizado-alienante) **(9)**. A construção do Eu é, pois, a relação de interdependência entre subjetividade (interação dos drives com a vida cotidiana) e a objetividade (interação do cotidiano de cada homem, na sua inelutável relação consigo mesmo, com os outros homens e com a natureza, sob os sistemas políticos e econômicos vigentes no processo histórico).

O Indivíduo em Habermas: Para Habermas, a questão da individualidade está historicamente situada, e é mapeável, em

(8) Esse o ponto fundamental que distingue Heller de Habermas e dos analíticos. Já que nestes a razão é o principal fator de otimização do cotidiano, enquanto naquela é o substrato filosófico que deve ordenar a ética, a política e o cotidiano, sem esgotar, entretanto, os elementos 'irracionais' do homem, como a arte, a criatividade, as emoções: a cultura sensível. Veja-se a crítica de Heller a Habermas, no Capítulo I, p. 50

(9) Esta concepção de Heller se aproxima muito da abordagem sartreana quanto à construção histórica do 'Eu', discutida sucintamente no final deste capítulo.

especial no desenvolvimento burguês, a partir da juridização. O indivíduo ganha um novo papel com a esfera pública burguesa, sendo reconhecido nos direitos civis do Estado de Direito Burguês. No mundo contemporâneo, o indivíduo se politiza através da esfera pública, mas isto só ocorre abstratamente (não de fato, apenas de direito) dada a separação ideológica entre economia e política. Neste contexto, a individualidade é subjetivamente construída na cidadania (no reconhecimento dos direitos e deveres) e objetivamente construída na sociedade, política e economia, ao longo da história. De qualquer forma, o ponto de contato entre objetividade e subjetividade é a intersubjetividade linguística. Esta dupla relação do homem com os demais e com o mundo, mediada pela comunicação humana, pressupõe uma humanização simbólica do mundo que, segundo Habermas, o positivismo, e seu correspondente o agir instrumental, não poderá decifrar. Nesta perspectiva, a ciência tornou-se, ela também, ideológica. A ciência não pode esquecer-se que seus próprios fundamentos são lingüísticos, e que seu discurso procura legitimar uma visão de mundo (ciência como ideologia). A emancipação política depende tanto do amadurecimento filogenético (onde se inclui a própria ciência) quanto ao amadurecimento ontogenético do homem (segundo a perspectiva de Piaget - capacidade progressiva de compreender cognitivamente o mundo real e lidar com hipóteses crescentemente abstratas; e de Kohlberg - capacidade crescente de questionamento ético universalista, individualmente emancipado em relação às contradições morais). A linguagem surge como tecido fundamental do homem e da história. O indivíduo se constitui na construção das sucessivas identidades do Eu (o que em Heller corresponde às pequenas escolhas do singular cotidiano), pois tem um acesso

privilegiado ao mundo subjetivo (concepção de três mundos: o objetivo/materialidade, o social/outros, e o subjetivo/eu).

Na sociedade contemporânea, os indivíduos são constantemente controlados por instâncias semipúblicas mesmo em suas horas privadas. A individualidade é violada exatamente onde o discurso liberal enfatizou a privacidade (enquanto liberdade na propriedade). O agir instrumental, base ideológica dos mass mídia, é uma pressão coercitiva da objetividade sobre a subjetividade (algo como uma 'poluição ideológica').

A Subjetividade em Habermas: A subjetividade, segundo Habermas, é um campo sempre aberto ao amadurecimento reflexivo (como em Heller, não há um limite de desenvolvimento do homem - um equilíbrio definitivo ou limite antropológico), embora qualquer avanço exija alterações nas identidades sócio-culturais. A construção do Eu através da subjetividade é um processo cognitivo, linguístico e interativo (dentro de um estilo piagetiano), que está associado ao amadurecimento das imagens do mundo. Neste sentido, a intersubjetividade linguística é a própria materialidade do pensamento humano (ponto de contato entre objetividade e subjetividade). A subjetividade, portanto, se constrói em torno de um Eu na autoconsciência relacional simbólica.

Para Habermas, o avanço de Freud foi ter desafiado a verdade instrumental da razão positivista, através da noção de inconsciente, valorizando enormemente a análise do discurso, a ser traduzido em simbolismo na relação terapêutica. Por isso, para Habermas, a ação política, embora mantenha a ação estratégica (e seus resíduos instrumentais), exige a elucidação pedagógica (terapia emancipatória através do desvelamento da

dominação pela comunicação) e os discursos práticos (agir comunicativo), para que os indivíduos possam participar da democracia em condições de liberdade subjetiva.

O Indivíduo nos Analíticos: Para Przeworski, a ação dos indivíduos tem sido explicada de duas maneiras fundamentais: a visão sociológica do comportamento regido por normas; e a visão econômica do comportamento regido pelo cálculo racional (formas que para Przeworski não são necessariamente excludentes). O indivíduo, embora em parte moldado pelo contexto estruturalmente dado, sempre tem um campo de escolha⁽¹⁰⁾. Neste sentido, qualquer transição política, para ser democraticamente viável, tem de sustentar-se na aceitação racional⁽¹¹⁾ (melhores escolhas) dos indivíduos envolvidos no processo. O erro do marxismo foi não ter considerado o indivíduo na história (holismo marxista), pois o indivíduo é movido tanto pela racionalidade econômica (homo economicus) quanto pela racionalidade social (homo sociologicus), e é o limite analítico da história presente nos microfundamentos.

A Subjetividade em Przeworski: Do ponto de vista da subjetividade, Przeworski enfatiza o caráter endógeno das preferências pessoais, embora considere que as escolhas individuais e subjetivas são pressionadas exogenamente: contexto histórico, econômico, político e social. A racionalidade individual é, portanto, o ponto de contato entre subjetividade e objetividade.

O Indivíduo em Elster: Para Elster, o indivíduo tem de ser a base analítica dos padrões, instituições e processos

(10) Aqui a reflexão de Przeworski se aproxima da concepção de Sartre: 'o homem está condenado a ser livre', mesmo quando não escolhe, fez uma escolha.

(11) Przeworski enfatiza (e nisto se aproxima de Weber) que os indivíduos sempre acreditam ter feito a melhor escolha (otimização racional) mesmo quando seus motivos de escolha são falsamente racionais (caso das religiões e ideologias) ou irracionais (aspectos afetivos, culturais, etc).

sociais. Neste sentido, Elster resgata o individualismo ético de Marx. Como Przeworski, Elster sugere que o indivíduo se comporta ora sociologicamente (segundo as culturas, normas e papéis) ora economicamente (segundo uma racionalidade otimizada). O problema do marxismo foi, portanto, saltar da concepção de comunismo (enquanto modo e relações de produção finalmente estáveis) para o individualismo ético (enquanto equilíbrio social de bem estar, com a realização material e espiritual de cada indivíduo) sem considerar as diferenças e complexidades individuais e subjetivas que tornam impossível, na prática, aferir segundo critérios, não apenas objetivos, os problemas da justiça distributiva e os da realização subjetiva de cada indivíduo. O individualismo metodológico permite exatamente um refinamento desta análise, que procura aproximar os fenômenos sociais, políticos, econômicos, numa perspectiva histórica, das racionalidades individuais.

Na sociedade, os indivíduos são sempre relacionais (o que corresponde ao cotidiano social de Heller, ou à intersubjetividade linguística de Habermas), estando no capitalismo ideologizados/alienados (igualdade formal x desigualdade econômica, 'ilusão marginalista', 'ilusão presentista') o que pode ser analisado como um jogo desigual entre trabalhadores (não informados e/ou erroneamente informados sobre as condições e possibilidades de jogo) e capitalistas (controlando as condições e as regras do jogo através de legitimidade política/democracia e econômica/propriedade). Por outro lado, para Elster, a luta democrática está diretamente ligada à satisfação do indivíduo, constituindo-se em um fim em si mesma. Se os trabalhadores puderem entender melhor as condições e

regras de jogo, farão escolhas mais razoáveis, em direção ao socialismo democrático, no sentido de mudar as regras, especialmente quanto à orientação de futuro.

Na perspectiva de uma emancipação da razão, através de escolhas racionais, a adoção de valores universalistas (como em Heller) pode conduzir à liberdade subjetiva, desde que as condições objetivas, historicamente construídas, permitam. O consenso (como base dos jogos cooperativos em equilíbrios) é um 'compartilhamento partilhado' (12), que a nível da utopia racional é o socialismo democrático (o que para Heller corresponderia ao cotidiano não alienado, permanente consciência da genericidade, da história, da ética universalista e do desenvolvimento do 'homem inteiro'; enquanto que para Habermas, seria a comunicação isenta de dominação, o agir comunicativo: a intersubjetividade plena e universal de relação com os outros e com o mundo - comunicação e conceituação: um salto epistemológico para o campo do simbólico).

A Subjetividade em Elster: A teoria dos jogos é um instrumento de análise que permite relacionar a subjetividade individual à objetividade social, política, econômica e histórica. Nessa tentativa, e segundo a ótica do individualismo metodológico, surgem a nível da subjetividade fatores que impedem a transformação social, e que dizem respeito à racionalidade individual (resignação, submissão, sentimento de impotência, e que visam à redução da dissonância cognitiva). Os atores se conformam às condições estruturais de jogo. Nisto consiste o problema do capitalismo democrático: os indivíduos fazem escolhas

(12) Aqui a idéia é a de partilhar tendo consciência do que e como se partilha, e do próprio fato de ser um participante.

em condições desiguais e, em consequência disso, influem mais (capitalistas) ou menos (trabalhadores) no processo histórico.

Elster considera que os indivíduos têm, a nível da subjetividade, propensões ou disposições: afetivas, morais, racionais. Esses três níveis operam produzindo combinações e variações (como as normas sociais que se associam às emoções - medo, culpa, vergonha), que precisam ser desvendadas, recorrendo às teorias da psicologia contemporânea, para que o entendimento e a emancipação da relação indivíduo/história seja o mais breve possível.

Resumindo as Categorias de Análise: Esse conjunto de considerações comparativas pode ser resumido no seguinte quadro:

Categoria de Análise	AUTORES		
	Heller	Habermas	Elster/ Przeworski
História	Constrói-se no cotidiano; traduz o desenvolvimento da ética na filosofia e na práxis ("passos para frente e para trás"), segundo mapeamento dos vários períodos históricos.	A história se constrói a partir da comunicação, através da intersubjetividade lingüística (linguagem) e conceitual (saber); as transformações da esfera pública burguesa e da economia capitalista são mais um capítulo do amadurecimento progressivo do homem enquanto espécie.	A história se constrói na interação concreta dos homens em um processo relacionado completamente às suas escolhas individuais; Przeworski descreve historicamente o desenvolvimento dos partidos de esquerda enquanto Elster analisa avanços e retrocessos do capitalismo e do socialismo.
Economia	A base da economia	A complexifica-	A economia ca-

<p>é a ação cotidiana que está estruturada em classes (em torno das quais Heller descreve a alienação e a ideologia). O socialismo democrático é compatível com o mercado e com a pequena propriedade.</p>	<p>ção econômica está relacionada à sobrevivência do capitalismo. A economia se processa segundo a juridização progressiva do capitalismo e se sustenta na separação ideológica economia (propriedade concentrada) x política (igualdade democrática abstrata).</p>	<p>racteriza as condições de jogo (já que define as condições materiais dos jogadores). Deve ser analisada segundo as racionalidades individuais. A economia traz as condições desiguais de jogo que impedem transformações sociais</p>
--	---	---

Política

<p>É uma objetivação genérica em-si/para-si (é uma integração). A política é uma informação que interessa a todos, embora a ideologia torne o Estado e o Direito instrumentos alienantes. A ética é, portanto, indispensável na construção do socialismo (democracia, igualdade condicional, liberdade, justiça e equidade são as bases reguladoras da economia e da sociedade que podem permitir a realização individual).</p>	<p>A política é o campo próprio da legitimação ideológica do capitalismo; se constrói e define segundo o processo de juridização (legalidade, propriedade e democracia) que, separando economia e política, gera ideologias (legitimação, liberdade, igualdade). A política é o campo das distorções comunicativas (agir instrumental, ciência como ideologia, <i>mass media</i>), o que exige o agir comunicativo como instrumento de construção do socialismo democrático.</p>	<p>A política caracteriza as regras de jogo, e deve ser descrita conforme as racionalidades individuais (que podem se coletivizar - cooperação). Pretende sustentar, segundo uma racionalidade, condições formais de democracia, igualdade e liberdade (ideologia liberal); impedimento do uso pleno da razão (alienação e ideologia). Campo de luta possível para os trabalhadores (enquanto jogadores em condições desfavoráveis de jogo), no que a teoria dos jogos pode auxiliar. O objetivo da política é a realização do indivíduo através de um</p>
---	--	--

			socialismo democrático constitucionalmente construído.
Sociedade	<p>O cotidiano é a socialização da natureza. Heller descreve três níveis de organização social (comunidades primitivas, sociedade de classes e genericidade); para viver em sociedade o homem é obrigado a dominar as objetivações genéricas em-si (utensílios, usos, linguagem); interessa à classe dominante manter o cotidiano particularista (ideologia e alienação). Os universais éticos devem servir de base para comunidades modernas, permitindo a pluralidade das formas de vida.</p>	<p>As formas de organização social traduzem as fases evolutivas do homem (ontogenia x filogenia; indivíduo x sociedade) ao longo da história; a sociedade constitui e legitima o 'público'. No desenvolvimento do capitalismo a sociedade liberal (Revolução Burguesa) degenera em capitalismo classista e ideológico. O processo social e individual de amadurecimento da razão iluminista prossegue.</p>	<p>A sociedade tem como base os indivíduos concretos em suas escolhas, embora constituam-se múltiplos atores racionais (pessoas, famílias, sindicatos, partidos, associações, etc.) Embora os atores se organizem, a visão das classes não faz sentido (aproximação à sociologia weberiana). A sociedade caracteriza o contexto relacional dos indivíduos: a sociedade deve ser definida democraticamente em condições ótimas de informação.</p>
Indivíduo	<p>O singular (homem cotidiano) é um particular (alienado) que pode tornar-se um indivíduo (emancipado através da consciência da genericidade para-si). A particularidade cotidiana não pode ser totalmente superada, dadas as contingências da condição humana (antropologia do cotidiano), mas apenas transcendida pelo indivíduo.</p>	<p>O indivíduo é uma construção histórica, que pode ser entendida com base nos avanços da juridização burguesa (direitos civis nas constituições burguesas). A politização do indivíduo na esfera pública se dá de forma abstrata e alienada no capitalismo. Os indivíduos tendem, entretanto, a um duplo</p>	<p>A ação individual tem sido explicada de duas formas: holismo sociológico (como no marxismo tradicional) ou o individualismo econômico (egoísmo racional e teoria da escolha racional). As duas explicações têm que ser seletivamente aproximadas (marxis-</p>

<p>O indivíduo necessita de esquemas cognitivos (racionalidade cotidiana e controle médio). No capitalismo o 'indivíduo-tipo' é o burguês centrado na particularidade alienada.</p>	<p>amadurecimento, individual (ontogenético) e social (filogenético). O indivíduo se mantém em Habermas como limite interpretativo do agir comunicativo.</p>	<p>mo analítico) de modo a explicar a história com base nas racionalidades individuais: microfundamentos. O indivíduo é elemento explicativo e prescritivo de uma teoria social multidimensional.</p>
---	--	---

<p>Subjetividade</p>	<p>O cotidiano é o ponto de contato entre objetividade e subjetividade. Cada um deve escolher seu 'pequeno mundo' e pode através da ética, da filosofia e da razão transcender o cotidiano (utopias racionais). Não existem limites antropológicos p/ o homem⁽¹³⁾A subjetividade está embodada de ideologia e alienação, mas existe a perspectiva (ética, filosófica, racional) de superação: o indivíduo emancipado de livre subjetividade. Os drives inatos vão se modelando no contexto sócio-político-econômico-histórico, caracterizando a construção do 'eu' (história pessoal) relação entre interioridade e exte-</p>	<p>A intersubjetividade lingüística e conceitual (linguagem e saber) é o ponto de contato entre objetividade e subjetividade. O indivíduo se constitui no amadurecimento das sucessivas identidades do 'eu'. A construção do 'eu' a nível da subjetividade é um processo cognitivo, lingüístico e interativo, que está associado ao amadurecimento das imagens de mundo. O agir comunicativo é ao mesmo tempo o instrumento de superação da alienação e do reino da liberdade subjetiva do homem.</p>	<p>A racionalidade individual é o ponto de contato entre objetividade e subjetividade. As preferências são formadas endogenamente envolvendo fatores racionais, morais e afetivos (subjetividade) mas estão sujeitas às pressões exógenas da sociedade, da cultura, da política e da economia (objetividade). A teoria dos jogos pode auxiliar no mapeamento de fatores objetivos e subjetivos que interferem nas escolhas individuais e grupais. A subjetividade se</p>
----------------------	--	---	--

(13) Ao afirmar isso, Heller não pretende superar a condição humana (limite antropológico do cotidiano), mas sim postular a idéia de que a objetividade, segundo o curso histórico, econômico e político, modela a condição humana. A ética e a filosofia permitem alterar as relações, mediadas pelos fatores acima, entre objetividade e subjetividade: outras possíveis relações entre economia e política, orientadas para uma utopia racional socialista, traduziriam, na prática, uma nova antropologia - uma nova subjetividade. Dada a criatividade humana, é impossível prever quais os problemas e soluções que se apresentarão no futuro, mas o homem não tem limites para sua transformação e, neste sentido, não tem 'limites antropológicos'.

<p>rioridade. As virtudes pessoais, fundadas nos universais éticos, permitem a luta subjetiva contra a alienação.</p>	<p>caracteriza por propensões emocionais, morais e raciais, que se relacionam à objetividade social, política, econômica e histórica.</p>
---	---

5.3 - Conclusões: Em Busca de Um Sentido, Construindo a Psicologia Política Crítica

Depois de um longo mapeamento comparativo, teoricamente amplo (embora centrado na temática do indivíduo e da subjetividade) e metodologicamente flexível (baseado em categorias de análise heurísticamente concebidas) de modo a tornar a comparação exequível e frutífera, chegamos agora ao momento de formular aproximações criativas, na busca de alternativas teórico-práticas que confirmem um sentido às conclusões do nosso trabalho.

Em todas as vertentes analisadas caracterizou-se uma valorização do indivíduo e da subjetividade que reside no que chamamos de 'tríplice resgate', presente em todos os autores estudados: o universalismo ético, o individualismo ético e a razão humana. Há também outro ponto em comum entre os autores que deve, segundo nossa perspectiva, constituir o objeto próprio da psicologia política crítica e que diz respeito às complexas relações entre subjetividade (indivíduo/construção do 'eu') e objetividade (sociedade, política, economia e história) e que

constitui um tema recorrente no neomarxismo: grosseiramente simplificado, na oposição indivíduo x história. Há finalmente, em cada vertente, uma ontologia da subjetividade (as inclinações que são modeladas pela existência cotidiana em Heller; a tendência ad amadurecimento ontogenético racional-comunicativo em Habermas; e as preferências endógenas, exogenamente pressionadas, que resultam em propensões ou disposições subjetivas quanto às escolhas que os indivíduos fazem, nos marxistas analíticos).

De fato, se tomarmos o marxismo e a falta de uma psicologia em Marx como pano de fundo, percebemos que, na amplitude e variedade dos escritos conhecidos de Marx, existem lacunas quanto às relações entre indivíduo e sociedade (posição do indivíduo na luta de classes; ideologia e alienação a nível da subjetividade individual, holismo metodológico, etc.) e entre indivíduo e história (papel do indivíduo na revolução enquanto desfecho - inevitável - da história, classe enquanto ator mínimo da história; teleologia comunista como fenômeno funcional, etc.). Algumas das considerações de Marx já apontavam para uma análise interdisciplinar e multifatorial da realidade humana. A escassez de considerações por Marx acerca do indivíduo e da subjetividade, está expressa no desenvolvimento teórico e no caráter prescritivo (tríplice resgate: ética, indivíduo, razão) das vertentes que procuramos comparar focalmente na questão do indivíduo e da subjetividade.

Por que marxismo? Em primeiro lugar é preciso considerar, como sugere Elster, (1989A) que o marxismo é uma abordagem historicamente situada (teórica e metodologicamente limitada, portanto), mas que tem, nesta perspectiva, alguns méritos principais: Marx introduziu as bases de uma interpretação

materialista da história que, exceto pela teleologia comunista que previra, pode ser considerada como um grande passo na historiografia humana; formulou a mais marcante crítica ao capitalismo que, embora arcaica em muitos sentidos, sugeriu relações complexas entre os homens, a sociedade, a política, a economia e a história, construindo conceitos ainda utilizáveis. Por exemplo, identificou a ideologia e alienação a nível do indivíduo e da subjetividade, segundo os próprios neomarxistas que tratamos; criticou e resgatou a ética clássica e liberal, fundada na igualdade e liberdade, como bases para realização do indivíduo (individualismo ético); e manteve, finalmente, um horizonte utópico racional para a transformação da humanidade: a humanização do homem (embora sua fórmula - o comunismo - não pareça mais defensável, nem teórica, nem historicamente).

O papel que ocupa o neomarxismo, portanto, está relacionado com a atualização seletiva do marxismo (e cada vertente faz isso a seu modo), uma vez que a crítica ao capitalismo e ao socialismo é ainda de vital importância em nossos dias. O fato novo, por outro lado, diz respeito à valorização do indivíduo e da subjetividade e, por consequência, à carência de uma tal psicologia que possa auxiliar no entendimento das complexas relações entre subjetividade e objetividade, (mas que mantenha, entretanto, uma interpretação crítica da história, da economia, da política, da sociedade, do indivíduo e da subjetividade). Nisto consiste o resgate neomarxista, como base para uma psicologia política crítica.

Quais, então, as características de um campo de pesquisa como este? As tarefas da psicologia política crítica são várias. Em primeiro lugar, a crítica aos aspectos sociais, econômicos,

políticos e culturais das formas históricas e contemporâneas de organização humana e sua relação com a subjetividade individual de modo a sugerir alternativas teórico-práticas para a humanidade. Em segundo lugar, um duplo avanço teórico: a) em relação à falta de uma teoria psicológica que dê conta da motivação humana a nível da subjetividade individual, nos desdobramentos neomarxistas; e b) em relação à falta de uma vertente crítica nas escolas psicológicas tradicionais que tenderam a tomar o indivíduo em abstrato, ignorando até certo ponto o peso da objetividade histórica (econômica, política, social). Em terceiro lugar, e reunindo os dois anteriores, cabe à psicologia política crítica traduzir e pautar-se pelo triplice resgate (ético-universalista, individualista ético e racional) em teoria e práxis, desvendando as relações entre objetividade e subjetividade e indicando alternativas ao homem.

A tentativa de aproximação entre psicologia e política sem dúvida não é uma novidade, como já atestam as contribuições de Platão e Aristóteles e muitos dos desdobramentos posteriores da história da filosofia até nossos dias. Sem pretender restringir o horizonte filosófico e reflexivo, mas considerando a história da psicologia como ciência reconhecida, a partir do laboratório de Wundt em Leipzig, 1879 (SCHUTZ, 1989, pp. 8, 62-63), temos um campo mais restrito para uma tal aproximação. Tomando apenas o pensamento contemporâneo portanto, é possível reduzir as tentativas de aproximação entre psicologia e política a um pequeno grupo de vertentes significativas.

Entre as origens mais influentes e significativas do campo, afora o próprio Marx que é o centro de nossas considerações, destacam-se os trabalhos de Weber e Pareto. Weber,

de quem Lukács foi amigo pessoal, forneceu a base da crítica ao determinismo estrutural (típico do marxismo ortodoxo), crítica que depois caracterizou as vertentes marxistas ocidentais (Korsch, Lukács, Gramsci e o neomarxismo de Frankfurt). Em sua 'sociologia cultural', Weber discute a racionalidade das ações humanas, relacionando-as às formas de organização e dominação humana historicamente analisadas, enfatizando o indivíduo como limite da sociologia compreensiva, e o tipo ideal como recurso metodológico no tratamento da realidade em sua plena complexidade (com influência na hermenêutica contemporânea).

Pareto, embora não tão significativo contextualmente quanto Weber, lançou as bases de uma 'microeconomia'. Como clássico da teoria das elites, ("Tratado de Sociologia Geral", 1916) Pareto propõe uma psicologia da lógica matemática do comportamento econômico individual e da lógica complexa (por vezes ilógica) do comportamento social (onde surgem as 'derivações', na forma de teorias ou religiões, que apenas traduzem disposições instintivas individuais, os 'resíduos'), marcando uma importante vertente da sociologia liberal: o individualismo metodológico como raiz explicativa do fenômeno sócio-político-econômico, historicamente considerado. Este enfoque está representado nos trabalhos atuais de M. Olson e R. Boudon, entre outros individualistas liberais, e no resgate neomarxista de Elster e Przeworski.

A mais significativa aproximação entre psicologia e política está expressa na própria 'Escola de Frankfurt'. O pensamento frankfurtiano, melhor representado nas figuras de Horkheimer, Adorno, Benjamin, Marcuse, Fromm e, posteriormente, Habermas, se caracteriza em linhas gerais, pelo esforço teórico

de crítica da racionalidade (ciência, técnica, indústria cultural, burocracia, autoritarismo, positivismo, etc.) como fator de escravização do homem (seja pelo conformismo fundado na pseudoliberalidade de Marcuse, seja pelo caráter pérfido da razão instrumental em Habermas). A 'Escola de Frankfurt', como mais sólido núcleo do chamado 'marxismo revisionista' é, obviamente, um desdobramento do marxismo humanista (ou marxismo ocidental) iniciado como crítica precoce e profética por Lukács, Korsch e Gramsci, em relação ao centralismo soviético. Esta é, na realidade, a matriz comum do conceito geral de 'neomarxismo' que permite reunir não apenas os autores que tratamos comparativamente, mas igualmente outros, como Kolakowski ou Sartre. A valorização do superestrutural, da cultura, que aproxima Weber, Gramsci e Lukács, marca a tradição de Frankfurt e do neomarxismo (a valorização da hermenêutica é a negação do marxismo naturalista: o homem como limite de todas as coisas, no marxismo humanista traduz a valorização do indivíduo e da subjetividade). Tendo como principais pilares teóricos a retomada do pensamento de Kant, Hegel, Marx, Weber e Freud, a Escola de Frankfurt encarna o neomarxismo crítico em relação ao capitalismo e ao socialismo soviético. Os teóricos de Frankfurt defenderam a possibilidade de uma crítica racional autônoma e não alienada, imune à opressão sócio-econômica e político-histórica, ampliando a noção do que é o político. O cerne do pensamento frankfurtiano é, portanto, a crítica do determinismo econômico (infraestrutura x superestrutura) e do determinismo histórico (teleologia comunista como desfecho 'natural' da história). Segundo T. Bottomore:

" A obra dos pensadores da Escola de Frankfurt buscou mostrar as complexas relações e mediações que fazem com que os modos de produção - talvez o referente mais fundamental do corpo teórico constituído por Marx - não possam ser caracterizados simplesmente como estruturas objetivas, como coisas que se desenvolvem "por sobre as cabeças" dos agentes humanos. Opuseram-se assim, especialmente, à interpretação "determinista" e "positivista" do materialismo histórico com a ênfase que lhe é característica nas fases inalteráveis da evolução histórica (impulsionada por uma "base" econômica aparentemente autônoma) e à conveniência da aplicação do modelo metodológico das ciências naturais à compreensão de tais fases. Este modo de interpretar o pensamento de Marx corresponde, segundo os teóricos frankfurtianos, a uma forma de pensamento que o próprio Marx rejeitara - o "materialismo contemplativo" um materialismo que negligencia a importância central da subjetividade humana. O ponto de vista tradicional do marxismo ortodoxo (por exemplo, as doutrinas do Partido Comunista Alemão) não percebia o que significa analisar tanto as condições objetivas da ação como as maneiras pelas quais essas condições são compreendidas e interpretadas. Uma análise dos componentes, por exemplo, da cultura ou da formação da identidade, é necessária porque a "história é feita" pela "conduta determinada de sujeitos dotados de conhecimento parcial". A contradição entre as forças produtivas e as relações de produção não dá origem a uma trajetória pré-determinada para a crise. O curso da crise e a natureza de sua solução dependem das práticas dos agentes sociais e de como estes compreendem a situação da qual são parte. A teoria crítica dirige-se para a análise da influência mútua entre a estrutura e as práticas sociais, a mediação entre o objetivo e o subjetivo que se faz em e através de fenômenos sociais determinados." (HELD, D. In BOTTMORE, 1988, p. 129)

Uma outra vertente que aproxima psicologia e política diz respeito ao desenvolvimento de uma psicologia social marxista soviética. Sua origem está em L. Vygotsky (Pensamento e Linguagem, 1934) e nos desdobramentos posteriores de seus discípulos mais expressivos A. Leontiev e A. Luria. Lenin, em "Materialismo e Empiriocriticismo" (1908) atacou a psicologia da consciência de Wundt acusando-a de "aderir a confusa posição idealista" (LENIN apud BOTTMORE, 1988 p.308). Em 1921, Lenin assinou um ato concedendo a Pavlov privilégios especiais. A psicologia reflexológica de Pavlov marcou todo o período stalinista, a ponto de em 1950 o pavlovianismo ser considerado como a única abordagem psicológica aceitável pelo marxismo-leninismo. Mas, em 1936, o livro de Vygotsky é proibido, acusado de idealismo. Assim, a perspectiva iniciada por Vygotsky, e

continuada por Luria e Leontiev, embora oficialmente banida, foi mais do que uma crítica à psicologia pavloviana (e por extensão ao behaviorismo americano, melhor e contemporaneamente traduzido no pensamento de F. Skinner): representou o esforço de construção de uma psicologia social que resgata a idéia subjetiva de consciência (em especial a partir da aquisição da linguagem) em bases materialistas históricas. Essa vertente, perpetuada no trabalho de L. Goldman e bem representada no Brasil por S. Lane e colaboradores (especialmente em 'Psicologia Social - O Homem em Movimento', 1985), discute os desdobramentos recentes, na esteira da chamada 'crise da psicologia social' nos anos 50 e 60 - apontando a crítica do experimentalismo, do positivismo e do funcionalismo, e sugerindo uma abordagem interpretativa dialética, na qual a relação entre objetividade e subjetividade é tratada com base na concepção de homem como produto e produtor da história. Segundo Lane:

"(...) caberia à Psicologia Social recuperar o indivíduo na intersecção de sua história com a história de sua sociedade - apenas este conhecimento nos permitiria compreender o homem enquanto produtor da história.

Se o positivismo, ao enfrentar a contradição entre objetividade e subjetividade, perdeu o ser humano, produto e produtor da História, se tornou necessário recuperar o subjetivismo enquanto materialidade psicológica." (LANE in LANE/CODD (orgs.) 1985, pp. 13, 15).

Ainda outra expressiva aproximação entre psicologia e política se caracteriza pelo trabalho fecundo e independente de J.P. Sartre. Seu existencialismo fenomenológico é, possivelmente, o mais fértil corpo teórico na construção de uma psicologia política crítica. Sob a influência de Kant, Hegel, Marx, Husserl e Heidegger, Sartre defendeu uma 'filosofia da liberdade' que está expressa em toda sua obra. O valor de Sartre, em face de

nossa reflexão, reside no que podemos chamar de uma psicologia existencialista que pode ser encontrada principalmente em 'A Transcendência do Ego' (1937), 'Esboço de uma Teoria das Emoções' (1939) e 'O Ser e o Nada' (1943), em justaposição a sua visão de mundo e de política, expressa especialmente em 'A Náusea' (1938) e 'Crítica da Razão Dialética' (1960) - este último marcando sua aproximação com o marxismo - entre tantos outros escritos significativos.

Em linhas muito gerais, a filosofia do sujeito em Sartre se expressa na liberdade do 'Eu', que é construído no tempo pela consciência ('nada') na sua relação com os outros e com o mundo ('ser'). Assim, enquanto o ser é ser-em-si (objetividade material, as outras pessoas, os objetos, o mundo, que se modificam no tempo), a consciência é imaterial (o nada); percebe, interpreta, cria e atua sobre o mundo através do 'Eu' e corresponde ao ser-para-si. O ser é a própria realidade, uma massa inerte e fastidiosa, descrita como uma 'enorme marmelada' em 'A Náusea'. Outra característica do ser-em-si é a contingência (o ser simplesmente existe, não tem necessidades). O ser apenas é, e portanto não existe explicação: é absurdo (tudo existe sem sentido). O mundo das razões e explicações, das necessidades e desejos, não é o dos seres existentes, mas o da consciência. Para Sartre, a existência (ser) e a consciência (nada) se anulam, já que a consciência é sempre consciência de alguma coisa (ser); a consciência se alimenta do ser, não se sustenta sem ele.

Em 'A Transcendência do Ego', Sartre distingue duas espécies de consciência: a consciência não posicional (ou consciência espontânea) que diz respeito apenas à percepção acrítica do mundo; e a consciência reflexiva e imaginante) que é

racional-criativa e permite ao homem a construção do 'Eu'. A criatura ou sujeito da consciência posicional (o 'Eu') é a hipostatização dos objetos da consciência (o tempo, os outros, o mundo) - que retornam à própria consciência, construindo, no tempo (sempre vivido no aqui-agora, mas sempre atualizando o passado - história pessoal, e antecipando o futuro - projetos-de-ser) a noção do 'Eu'. A consciência é, portanto, externa ao homem, é sua ligação com o mundo, através da qual (na relação espaço-tempo) se estrutura historicamente um 'Eu'. Representa em consequência, na perspectiva de Sartre, o elo de ligação entre subjetividade e objetividade.

Para Sartre, a maior parte da atividade da consciência consiste em antecipar-se aos possíveis projetos-de-ser. Em 'Esboço de uma Teoria das Emoções' (1937), Sartre apresenta uma concepção antifreudiana da consciência e da liberdade (no que consiste a mais sistemática oposição do existencialismo sartriano ao conceito psicanalítico de inconsciente) que o coloca em oposição ao resgate da psicanálise feito pela Escola de Frankfurt (caso de Fromm ou Marcuse), ou posteriormente pelo grupo de Foucault, Deleuze, Guattari. Em ambos casos, o inconsciente, embora destituído do peso da sexualidade da concepção freudiana, funda-se no irracionalismo inatingível pela consciência do homem, com o que Sartre não concorda. Para Sartre o ^Ninconsciente não existe, sendo o homem responsável por suas escolhas (é obrigado a escolher: está condenado a ser livre), embora tais escolhas sejam pressionadas pela objetividade contingente. Assim, o homem sempre escolhe seus projetos de ser, mesmo quando sua escolha é não escolher, é deixar-se levar pela contingência. A personalidade, portanto, é produto da liberdade individual, é resultado dos

projetos-de-ser que o indivíduo escolhe, e através dos quais constrói seu 'Eu'. Desta posição teórico-filosófica decorre a famosa assertiva de Sartre de que não importa o que se fez do homem (a materialidade, a contingência, a história), importa aquilo que ele (homem consciente) fez daquilo que fizeram dele. Nada do que atesta a história pode ser tachado de inumano, já que a história é a síntese do produto humano. Somos todos responsáveis por tudo, já que somos livres para escolher outros caminhos, outro futuro. Na dialética da liberdade de Sartre, a liberdade fundamental do homem (tese) é limitada pela contingência, pela ação dos outros e do mundo (antítese). A síntese ou superação da oposição reside na crítica do típico projeto-de-ser do homem: o projeto de ser Deus. Ou surge a alienação religiosa (desperdício da paixão e da consciência humana: homem submisso a Deus), ou surge a emancipação crítica e política, na qual Deus é percebido como um desejo mal sucedido e o homem reencontra sua própria identidade de ser-consciente-no-mundo. As formas totalitárias ou religiosas são fruto do medo da liberdade-responsabilidade (por isso o conceito de inconsciente é rejeitado por Sartre, já que a irracionalidade exime o homem de sua responsabilidade), entretanto esta é a chave para a superação da alienação e ideologia nos regimes políticos contemporâneos.

Finalmente, merece menção o pensamento francês pós-68, especialmente na figura de Foucault, entre outros, que traduzem uma vertente do pensamento político contemporâneo. O vigor do trabalho de Foucault, reside em sua análise epistemológica, em relação ao pensamento humano historicamente desenvolvido na forma de 'saber'. Desta concepção resulta uma crítica às filosofias do sujeito, já que homem, indivíduo, subjetividade, etc., são

conceitos de um saber historicamente situado-tomado como verdadeiro por ser apenas discursivamente válido (formações discursivas). Para Foucault, a realidade se configura nas estruturas de saber e poder. Em sua trajetória teórica ('História da Loucura', 1961; 'O Nascimento da Clínica', 1963; 'As Palavras e as Coisas', 1966; 'Arqueologia do Saber', 1969; 'Vigiar e Punir', 1975; 'História da Sexualidade', 1976, entre outros) os registros históricos (arquivos) servem como base empírica para defender uma 'arqueologia do saber' (verdades culturalmente aceitas que caracterizam o saber de cada época), e que conduzem o autor a uma 'genealogia do poder' (como transformações históricas que perpetuam formas de controle e dominação - tema que se define especialmente a partir de 'Vigiar e Punir' e 'Microfísica do Poder' - escritos entre 1971 e 1978). Na concepção de Foucault, enquanto os saberes se sucedem historicamente, sendo sempre sepultados pelo tempo, o poder se perpetua trocando de mãos ou de estilos. Foucault resgata, portanto, de forma inteiramente original, a relação entre indivíduo e história, entre psicologia e política - uma vez que, através da arqueologia do saber, chega a uma genealogia do poder. Todos os conceitos das ciências humanas (homem, indivíduo, subjetividade, etc.) são categorias do saber contemporâneo que, assim como foram historicamente constituídos, tendem a ser enterrados pelo mesmo processo. O poder, como é perpétuo, (embora em constante mutação) se exerce de uma maneira muito peculiar em nosso tempo: é a 'microfísica do poder', um poder que não é apenas repressivo (como sugere a crítica tradicional), é também produtivo e positivo, e se encontra em todos os meandros da vida cotidiana. Nesta perspectiva, indivíduo e subjetividade são constituições e

colonizações do saber, reguladas por formas atuais extremamente sutis de poder. O homem contemporâneo, assim como a política atual, são engendrados pelo saber e controlados pelo poder: o homem como marionete da estrutura saber/poder histórica (oposição à filosofia do sujeito). Psicologia e política são, portanto, produtos efêmeros do nosso tempo. Serão sepultados com nossos saberes, restando apenas alguma forma de poder modificado (perpetuando a genealogia).

Por outro lado, quando nos referimos a uma abordagem crítica, como base para uma psicologia política, tratamos do resgate neomarxista iniciado por Lukács e pela Escola de Frankfurt em suas análises sociais, econômicas, políticas e históricas em relação ao homem.

Do ponto de vista das escolas psicológicas tradicionais, o desenvolvimento teórico contribuiu pouco para a emancipação humana em seu sentido existencial e político. Excetuando-se a) os desdobramentos da psicanálise na perspectiva frankfurtiana, e b) as novas vertentes em desenvolvimento da chamada psicologia humanista, representada, entre outros, por Binswanger, Rollo May, Maslow, Merleau-Ponty e Sartre (que tem sido chamada de a 'terceira força em oposição à psicanálise e ao behaviorismo, cf. SCHLITZ, 1989, pp. 409-415), o desenvolvimento da psicologia em geral não apresentou abordagens críticas.

O primeiro debate a ser tratado no campo próprio da psicologia tradicional, diz respeito à oposição entre biologia e cultura, que se sobrepõe à oposição entre determinismo e voluntarismo. Em linhas gerais, as posições teóricas no campo da psicologia giram em torno deste duplo debate. Do determinismo biológico de Freud e Stanley Hall (e, mais recentemente a

sociobiologia) ao culturalismo de Fromm ou ao existencialismo de Sartre, passando pelas posições intermediárias dos behavioristas, gestaltistas e humanistas mais representativos, é possível estabelecer um mapa rudimentar do desenvolvimento da psicologia.

Esta reflexão, como as anteriores, sugere um resgate seletivo das contribuições da psicologia como um todo, tendo em vista a construção de uma psicologia política crítica. As vertentes humanistas são, segundo nosso entendimento, as mais ricas nesta perspectiva, uma vez que as abordagens psicanalíticas tendem a ser mais rígidas quanto aos determinismos inconscientes (mesmo quando são de natureza cultural - no que reside a crítica de Sartre à concepção freudiana). Para Sartre, a determinação do homem se limita à contingência material (outros, mundo), que é transcendida pelo uso consciente da liberdade. Não há nada dentro do homem que não seja consciente, além da própria exterioridade (tempo, outros, mundo) pela qual, de certo modo, ele também é responsável. O homem pode, na perspectiva de Sartre, ter sua consciência embotada pela alienação conjuntural, porém tendo como fundamento existencial humano o binômio liberdade/responsabilidade, não pode o homem imiscuir-se pessoalmente no 'inconsciente' ou politicamente em relação à história, já que o futuro depende de escolhas.

Neste contexto, Sartre traduz uma interessante aproximação entre psicologia (consciência como subjetividade) e materialismo histórico (condição humana) sem reduzir o homem a um amontoado de impressões - já que ao construir-se o 'Eu', somente a partir da consciência (rejeitando qualquer concepção de natureza humana), a condição de liberdade permite ao homem a ação histórica, a ação política.

A delimitação de um campo de pesquisa como este, certamente não deve pretender a especialização. Ao contrário, sua força reside na interdisciplinaridade. As tendências e carências que estão expressas nas ciências de nosso tempo ligadas à problemática, indicam claramente a fertilidade de um campo de pesquisa como o que propomos.

Esta área do conhecimento, que procuramos caracterizar pela aproximação criativa entre psicologia e política a partir de uma perspectiva crítica, envolve aspectos teóricos e metodológicos. Um primeiro passo consiste exatamente em mapear detalhadamente as tentativas de aproximação neste campo, considerando-as não apenas nestes aspectos (teórico-metodológicos) mas em suas inserções históricas. Neste procedimento já se encontra a perspectiva crítica de avaliação do desenvolvimento teórico metodológico em cada aproximação. É exatamente esta crítica que leva Elster e Przeworski a resgatar o individualismo metodológico. Segundo este entendimento, uma tal metodologia esteve sempre associada à teoria liberal, cabendo ao marxismo analítico superar preconceitos contextuais para valer-se dos avanços teórico-metodológicos do liberalismo.

A abordagem crítica sugere, do ponto de vista teórico, o resgate sistemático de conceitos do neomarxismo, em especial a preocupação com a ideologia e alienação em cada situação considerada. Para tanto, é importante que se tente realizar uma homogeneização de conceitos a partir de determinadas categorias de análise heurísticamente concebidas, como sugerimos no item 5.2 deste trabalho. Embora não nos tenhamos detido na análise comparativa de conceitos como ideologia e alienação, estes aparecem ao longo de todo trabalho como conceitos centrais e

recorrentes no resgate neomarxista, em relação à questão do indivíduo e da subjetividade, na medida em que traduzem exatamente as formas distorcidas da objetividade em relação ao discernimento subjetivo.

A psicologia política crítica deve portanto ter o neomarxismo como base teórica, embora seja imprescindível a abertura em relação a novas aproximações (como sugere a metodologia dos marxistas analíticos, ou as possíveis contribuições de Sartre e Foucault). Esta abordagem supõe temáticas e demandas específicas de pesquisa, com objetos e objetivos razoavelmente delimitados.

Quais os objetos e objetivos da psicologia política crítica? Este esforço teórico deve centrar-se no estudo da subjetividade do homem concreto em seus aspectos básicos: afetividade, moralidade, racionalidade, história de vida, etc, e de como o indivíduo se relaciona à objetividade social econômica, política e histórica, em dois sentidos fundamentais: a) analisando as formas de ideologia e alienação em diferentes contextos de objetividade (em diferentes situações culturais, sociais, econômicas, políticas e históricas), e b) sugerindo alternativas teórico-práticas em direção à emancipação do homem através do triplice resgate já especificado acima.

Nesta ótica, temos uma valiosa contribuição nas vertentes neomarxistas que tratamos de comparar. Embora cada uma destas aproximações (Heller, Habermas, Przeworski e Elster) isoladamente não chegue a caracterizar uma 'psicologia política', indicam claramente, em conjunto, o sentido prescritivo desta nova abordagem: a psicologia política crítica deve auxiliar na práxis (aqui entendida como esforço teórico-prático cotidiano e

histórico) ao que chamamos de tríplice resgate humanista (universalismo ético, individualismo ético e reflexão racional), rumo ao socialismo democrático enquanto utopia racional.

Agnes Heller fornece fundamentos éticos e filosóficos que norteiam as possíveis transformações antropológicas do homem na busca de um socialismo democrático 'não-denso', que impulsione a pluralidade das formas de vida aumentando ao máximo o grau de satisfação/realização individual e subjetiva. Enquanto Habermas fornece uma crítica do Estado de Direito Burguês nas relações entre juridização e comunicação (mass media, esfera pública, ciência, razão instrumental, etc). Finalmente, Przeworski e Elster fornecem um aprimoramento metodológico e analítico (individualismo metodológico e teoria dos jogos), para o estudo e a intervenção em situações concretas.

Do ponto de vista ontológico, que é em última análise a base das possíveis visões de homem e de mundo, se distanciam as posições filosóficas de Heller e Habermas do enfoque descritivo dos analíticos. A visão de homem de Heller é clara: o homem não tem limites antropológicos, embora tenha limites ecológicos e tecnológicos. Através da ética e da filosofia pode o homem superar a particularidade cotidiana, transformando-se em indivíduo emancipado (subjetivamente livre mas consciente de sua participação na genericidade para-si), mas isso não significa tornar-se o homem inteiramente racional. O homem inteiro é acima de tudo humano, vive efetivamente no cotidiano confuso, contraditório, em meio a crenças e paixões que não precisam e nem mesmo devem ser superadas totalmente. Na visão de Heller, a emancipação racional do homem não deve significar o fim da afetividade ou da moralidade, já que a primeira pode constituir-

se em grande satisfação pessoal (resgate do individualismo ético e da pluralidade das formas de vida), enquanto a segunda deve constituir-se no universalismo ético (o 'ethos comum não denso'). Para Habermas, a construção do 'Eu' é um processo cognitivo de interação lingüística que deve conduzir a um duplo amadurecimento: o amadurecimento das identidades do 'Eu', que é ontogenético; e o amadurecimento da sociedade como um todo, que é filogenético. O elo de ligação entre os dois amadurecimentos, é a perspectiva do agir comunicativo: uma situação de intersubjetividade plena isenta de dominação, onde os homens são capazes de mútuo entendimento racional. A principal crítica de Heller a Habermas reside exatamente neste ponto: a utopia racional-comunicativa de Habermas parece inumana para Heller. Quando os homens se comunicarem tão racionalmente quanto Habermas supõe, para a superação da ideologia e da alienação, terão perdido seu caráter humano, na opinião da autora.

Os marxistas analíticos não chegam a formular uma ontologia humana, embora Przeworski tenha avançado mais, ao sugerir propensões ou disposições subjetivas que são objetivamente pressionadas. Este tipo de proposta sugere uma aproximação com a ontologia sartriana, especialmente na medida em que a teoria dos jogos, aplicada a situações sociais, supõe mapear as possíveis escolhas dos atores/jogadores, que são de qualquer modo responsáveis por suas apostas. A interessante crítica filosófica implícita nos analíticos, é a de que nem sempre ideologia e alienação embotam completamente as escolhas dos trabalhadores, que concordam com salários menores por exemplo. Certamente melhores condições de informação,

especialmente com relação à 'ilusão presentista' (14), podem auxiliar os trabalhadores a racionalizar suas escolhas, de modo a obter transformações constitucionais futuras (embora considerem o poder de determinação do presente pelos trabalhadores - o que já supõe um bom padrão de consumo e excelente organização sindical - impotente frente à determinação do futuro pelos capitalistas). A falta de uma ontologia melhor desenvolvida nos analíticos sugere o resgate da filosofia de Sartre, inclusive em relação a Heller e Habermas.

Sartre desenvolveu mais detalhadamente a base de uma ontologia psicológica, a partir dos conceitos de consciência e liberdade que se aproximam da concepção de Heller e parecem complementar a carência de uma ontologia melhor desenvolvida nos analíticos. A falta de limites antropológicos na ontologia de Heller assemelha-se à noção de liberdade em Sartre. Assim como o fato de estar o homem condenado à liberdade pela própria condição humana, sendo obrigado a escolher, e corresponsável pela história humana como um todo - seja por omissão ou participação, conforme a perspectiva sartriana - é perfeitamente compatível com a noção dos analíticos quanto às escolhas estratégicas e quanto aos 'microfundamentos da história'. Przeworski chega mesmo a mencionar a aproximação com Sartre. (15)

O caso de Habermas é diferente. Influenciado pela tradição da filosofia da linguagem iniciada pela filosofia analí-

(14) Que diz respeito a falta de consciência por parte dos trabalhadores quanto ao passado e ao futuro (gênese e perspectivas da própria história social).

(15) Ao desenvolver relações entre os interesses individuais e coletivos, Przeworski recorre a transição dos conceitos de série (como interesses individuais particularistas) a grupo (como interesses individuais comuns, passíveis de representação coletiva) em Sartre (PRZEWORSKI, 1988, p. 15). Neste artigo de Przeworski constam na bibliografia duas obras de Sartre 'O Existencialismo é um Humanismo' (1946) e 'Crítica da Razão Dialética' (1960). Em seu livro 'Capitalismo e Social Democracia' Przeworski incluiu ainda 'Os Comunistas e a Paz' (Sartre, 1968), além de um artigo 'Eleições' publicado na revista 'Tempos Modernos', 328 (Sartre, 1973: 1899-188).

tica, - e se aproximando de Vygotski e Leontiev - Habermas centra seus principais esforços na elucidação das relações entre linguagem e realidade material (algo como um materialismo linguístico). Ao descrever uma tal problemática em relação ao Estado, à juridização, à publicidade, etc. Habermas se aproxima mais de Foucault do que de Sartre. Entretanto, a base materialista histórica, a confiança na emancipação racional do homem, a perspectiva de construção do 'Eu' e o esforço orientado para o socialismo democrático, aproximam Habermas mais de Sartre do que de Foucault.

O chamado 'salto epistemológico' de Foucault reside em sua crítica do conceito de verdade e, por extensão, à ciência contemporânea (em especial às ciências humanas e às biomédicas). As verdades, mesmo as pretensamente científicas, não passam de 'informações discursivas', que caracterizam historicamente uma forma de saber (como é o caso da ciência contemporânea) que deve legitimar uma forma de poder. Ora, em certo sentido isto se aproxima da interseção entre subjetividade, linguagem e juridização em Habermas, além de 'Ciência e Técnica como Ideologia'. Embora Habermas pareça mais otimista do que Foucault e Sartre quanto ao futuro racional do homem, numa perspectiva quase hegeliana. Esta visão foucaultiana da formação histórica da subjetividade deve ser tomada como uma importante contribuição não-marxista à psicologia política crítica, na medida em que trata categorias como saber e poder em uma ótica inteiramente nova: os micropoderes. De qualquer modo, a força crítica de nossa proposta tem sua origem no neomarxismo, na crítica não apenas do capitalismo mas também das formas de socialismo e social-democracia.

Embora as psicologias tradicionais (que raramente se aproximam da crítica social) possam continuar a contribuir no entendimento da psiquê do homem (assim como os avanços no campo da psicofisiologia e neurofisiologia) - desvendando características da motivação, da formação de preferências, da formação da personalidade, etc. - só uma psicologia política pode oferecer uma interpretação mais refinada das relações complexas entre objetividade e subjetividade, mediadas pelo indivíduo que permita não apenas a compreensão do homem mergulhado na condição humana, mas principalmente a análise de alternativas - concretas, que possam alterar a objetividade e a subjetividade em direção ao triplice resgate que propomos.

Do ponto de vista da psicologia política crítica enquanto ciência, é preciso discutir o que pode ser tomado como verdade científica e o que deve permanecer como hipótese de trabalho. Assim, por se tratar de um campo eminentemente humanístico, a psicologia política crítica enfrenta problemas típicos. Não se desvendaram completamente os mistérios cerebrais que são o objeto de estudo da neurofisiologia e da psicofisiologia, campos de pesquisa notadamente positivistas, que demonstram verdades objetivas, embora subsistam enigmas. O behaviorismo e em certo sentido a Gestalt, enquanto 'escolas psicológicas tradicionais', mantiveram-se no terreno do experimentalismo (testando sujeitos em laboratórios) de modo a garantir verdades que devem anteceder uma 'teoria da personalidade'. Entretanto, notadamente o behaviorismo, no esforço de tornar seu objeto de estudo palpável e científico, perdeu o que há de mais humano no homem, reduzindo-o a uma 'caixa-preta'. A oposição teórica quanto à 'profundidade do homem', portanto, se traduz nas posições mais hipotéticas do que

demonstrativas da psicanálise e do humanismo. Há contudo uma diferença epistemológica importante entre estas duas aproximações. As psicanalíticas partem da hipótese de que existe um lado inconsciente no homem. O conteúdo do inconsciente pode, por outro lado, variar muito de uma para outra abordagem psicanalítica, tendo em todos os casos um carácter de irracionalidade ignorado pelo próprio indivíduo. O humanismo existencial parte, ao contrário, do fato de que o homem está lançado no mundo e da hipótese de que constrói seu 'Eu' a partir de suas experiências conscientes, enfatizando a integridade da personalidade individual (em oposição à fragmentação consciente/inconsciente nas abordagens psicanalíticas) e a perspectiva de autodeterminação e emancipação do homem.

Esta oposição parece ser o 'divisor de águas' da psicologia contemporânea. Do ponto de vista epistemológico, o conceito de inconsciente das vertentes psicanalíticas se assemelha muito à 'caixa-preta' dos behavioristas, embora estes jamais tenham tido a pretensão de abri-la. A posição existencial humanista, embora também partindo de hipóteses para explicar a personalidade, a motivação e a ação do homem, tem a seu favor a racionalidade das próprias hipóteses, cujas bases (experiências conscientes, história de vida, etc.) são mais facilmente interpretáveis do que os conteúdos inconscientes.

Distinguindo criticamente as verdades das hipóteses, e as hipóteses entre si, e na perspectiva dos três níveis da ciência (o descritivo, o explicativo-preditivo, e o prescritivo), defendemos uma abordagem existencialista para a psicologia política crítica. Neste sentido, a aproximação dos autores que comparamos (Heller, Habermas, Przeworski e Elster) com a

perspectiva de Sartre pode constituir novos paradigmas de análise e transformação da realidade concreta, tendo como pano de fundo o neomarxismo. Enquanto campo aberto de pesquisa e desenvolvimento humano, a psicologia política crítica deve incorporar contribuições de vertentes não-marxistas, como é o caso de Weber entre os clássicos e Foucault entre os contemporâneos. Estas breves anotações comparativas, de caráter epistemológico e ontológico, com que concluímos nosso trabalho, têm apenas o propósito de apontar para o longo caminho de convergência e elaboração a seguir, para a constituição de uma psicologia política crítica, a partir do neo-marxismo. O seu sentido crítico, entretanto, residirá mais na análise das sociedades contemporâneas e suas alternativas futuras, do que na preservação de 'rótulos' e conceitos teóricos ultrapassados.

A psicologia política deve ser um instrumento de análise e interpretação do real aberta a novos enfoques quanto às complexas relações entre subjetividade e objetividade. Do ponto de vista histórico, existem no mundo atual três formas de organização sócio-política: o capitalismo, o socialismo, e a intermediária social-democracia. Por outro lado, tornando a reflexão mais complexa e realista, existem, do ponto de vista econômico três 'mundos'. O Primeiro Mundo (ou mundo livre como passou a ser chamado após a Segunda Guerra) reúne os países capitalistas e social-democratas, caracterizados pela liberdade individual e pela democracia representativa; o 'Segundo Mundo', por oposição, reúne os países socialistas do chamado Leste Europeu marcados pela hegemonia das elites burocráticas e pela ditadura stalinista perpetuada no 'centralismo soviético', que só recentemente entrou em franca decadência; e, finalmente, o

Terceiro Mundo, que reúne os países 'em desenvolvimento' (ou subdesenvolvidos) e que, tendo em comum o atraso e a pobreza, apresentam variadas formas de governo (a vinculação submissa destes países ao bloco capitalista ou ao bloco socialista, marcou seu desenvolvimento após a Segunda Guerra).

Atualmente temos verificado transformações significativas no capitalismo desenvolvido, e muito especialmente no bloco soviético. Os países capitalistas desenvolvidos experimentam, conforme muitas análises da sociologia contemporânea (como é o caso de Habermas), complexas transformações quanto à 'economia das empresas em sua relação com a sociedade e a política (trustes, multinacionais, indefinição de classes sociais, novas estratégias de dominação legitimadas pela democracia, etc.). Os países do Leste Europeu enfrentam profundas transformações aparentemente superando a fase das ditaduras cruéis e impenetráveis (queda do Muro de Berlim, enfraquecimento dos PCs, fragmentação geopolítica da União Soviética, etc.) embora com desdobramentos imprevisíveis. Os países social-democratas, mais estáveis econômica e politicamente, parecem indicar uma tendência equilibradora para o próximo século, enquanto caminho viável para a transformação sócio-política progressiva.

Finalmente, no Terceiro Mundo, onde se encontra o Brasil, temos a pior combinação possível. Embora a democratização possa ser tomada como uma tendência nos últimos anos (em especial na América Latina) a aguda desigualdade econômica e social nesses países torna o marxismo-leninismo ortodoxo uma proposta paradoxalmente defensável, conforme ocorre em alguns países asiáticos, em organizações radicais centro-americanas e em outros grupos de extrema esquerda.

No caso do Brasil, e na perspectiva da psicologia política crítica como um todo, interessa, pois, o desmascaramento dos fenômenos da ideologia e alienação nas óticas consideradas, preservando o mais precioso dos valores já conquistados e que oferece a chave da participação do indivíduo na história: a democracia. Qualquer transição em direção ao socialismo democrático, com o que deve comprometer-se a psicologia política crítica, tem de pautar-se, como sugere acertadamente Elster, pela negociação parlamentar, pela manutenção da ordem constitucional e pela preservação acima de tudo da própria democracia. (16)

Interessa finalmente implementar e garantir (por recurso à psicologia política) uma realidade fundada na ética universalista (um 'ethos comum não-denso', como sugere Heller) capaz de, absorvendo o fenômeno da pós-modernidade (como sugere também Habermas), permitir e incentivar a pluralidade das formas de vida, o aumento da liberdade e das possibilidades de realização do indivíduo a nível da objetividade e da subjetividade racionalmente emancipada, no que consiste o 'tríplice resgate'.

Considerando conclusivamente o trabalho como um todo, é possível mais uma vez e finalmente, pensar em termos dos três níveis da ciência: a nível descritivo temos como resultado do trabalho um mapeamento teórico-comparativo de três vertentes 'neomarxistas' contemporâneas, segundo determinadas categorias de análise; a nível explicativo-preditivo temos três propostas distintas para tratar as relações, que todos admitem, entre objetividade e subjetividade que, em comum, mantêm uma crítica explicativa da ideologia e da alienação, relacionando as

(16) Aqui a democracia é tomada não apenas como forma de governo, mas como forma de vida, como princípio universalista ético.

categorias de análise sugeridas (história, economia, política, sociedade, indivíduo e subjetividade); finalmente, a nível prescritivo constatamos a valorização do indivíduo e da subjetividade, sugerindo a construção de uma psicologia política crítica, que deve tomar o neo-marxismo como um dos seus pilares teóricos - tanto mais profundamente quanto mais severa for a desigualdade e a falta de liberdade individual em questão, sendo em todos os casos a democracia uma exigência indispensável. É fundamental construirmos o socialismo democrático, mas o único caminho possível é a própria democracia.

Neste contexto é que também se poderá aclarar e aprofundar, democraticamente, os fundamentos da teoria e da metodologia científica da psicologia política crítica, na sua busca incessante pela liberação do indivíduo e da subjetividade humana.

BIBLIOGRAFIA SELETIVA

- HELLER, A. 1982A "Para mudar a Vida: Liberdade, Felicidade, Democracia". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- _____. 1982B "O Homem do Renascimento". Ed. Presença, Lisboa.
- _____. 1983 "A Filosofia Radical". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- _____. 1984 "Crítica de la Ilustración". Ed. Península, Barcelona.
- _____. 1985 "O Cotidiano e a História". Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- _____. e FEHER, F. 1985 "Anatomia de la Izquierda Occidental". Ed. Península, Barcelona.
- _____. 1986 "Teoria de las Necesidades en Marx". Ed. Península, Barcelona.
- _____. 1987 "Sociologia de la Vida Cotidiana". Ed. Península, Barcelona.
- _____. 1989. "Políticas de la Postmodernidad". Ed. Península, Barcelona.
- HABERMAS, J. 1980A "Habermas - Sociologia". Ed. Atica, São Paulo.
- _____. 1980B "A crise de Legitimação no Capitalismo Tardio". Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1984 "Mudança Estrutural da Esfera Pública". Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1987A "Conhecimento e Interesse". Ed. Guanabara, Rio de Janeiro.
- _____. 1987B "Dialética e Hermenêutica". Ed. LPM, Porto Alegre.
- _____. 1987C "Teoria de la Acción Comunicativa". Ed. Taurus, Madrid.
- _____. 1987D "A Nova Intransparência". Ed. Rev. Novos Estudos CEBRAP nº 18, pp. 102, São Paulo.
- _____. 1989A "Consciência Moral e Aqir Comunicativo". Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1989B "Tendências Apologéticas". Novos Estudos CEBRAP nº 25. São Paulo, pp. 16-27.
- _____. 1989C "Jurgen Habermas fala a Tempo Brasileiro". Rev. Tempo Brasileiro nº 98, pp. 5-21, Rio de Janeiro.

- _____. 1990A "Para a Reconstrução do Materialismo Histórico". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- _____. 1990B "Pensamento Pós-Metafísico". Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1990C "O Discurso Filosófico da Modernidade". Ed. Dom Quixote, Lisboa.
- HABERMAS, J. et alli. 1988 "Habermas y la Modernidad". Ed. Cate-
dra, Madrid.
- WUTHNOW, R. et alli. 1984 "Cultural Analysis". Ed.
Routledge/Kegan, London.
- FREITAG, B. 1988. "A Teoria Crítica Ontem e Hoje". Ed. Brasi-
liense, São Paulo.
- SIEBENEICHLER, F.B. 1989 "Jürgen Habermas". Ed Tempo Brasileiro,
Rio de Janeiro.
- PRZEWORSKI, Adam. 1989 "Capitalismo e Social-Democracia". Ed.
Cia das Letras, São Paulo.
- _____. 1988A "Marxismo e Escolha Racional". Rev. Bras. Ciências
Sociais nº 6 V. 3, Ed. Vértice, São Paulo, pp. 5-25.
- _____. 1988B "La viabilidade de los Subsidios Universales en el
Capitalismo Democrático". Rev. Zona Abierta 46/47. Ed. Pablo
Iglesias, Madrid, pp. 97-128.
- _____. 1990 "Transformações no Sistema Leste-Sul". Rev. Lua
Nova, 21, setembro, pp. 157-194.
- ELSTER, Jon. 1989A "Marx Hoje". Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- _____. 1989B "Explotación, Liberdade, Justicia". Rev. Zona
Abierta 51/52, Ed. Pablo Iglesias, Madrid, pp. 57-86.
- _____. 1989C "Marxismo, Funcionalismo e Teoria dos Jogos". Rev.
Lua Nova nº 17, pp. 163-204. São Paulo.
- _____. 1990A "Reflexões sobre a Transição para o Socialismo".
Rev. Lua Nova nº 22, pp. 107-131.
- _____. 1990B "Racionalidade e Normas Sociais". Rev. Lua Nova nº
12, V. 5 pp. 55-69 Ed. Vértice, São Paulo.
- _____. 1991 "Making sense of Marx". Ed. Cambridge University
Press, Cambridge.

BIBLIOGRAFIA GERAL

- ALTHUSSER, Louis. 1985 "Aparelhos Ideológicos de Estado". Ed.
Graal, Rio de Janeiro.
- ARENDT, Hannah. 1987 "A Condição Humana". Ed. Forense Universi-
tária, Rio de Janeiro.

- ANDERSON, Perry. 1989 "Considerações sobre o Marxismo Ocidental". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- _____. 1987 "A Crise da Crise do Marxismo". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- _____. 1986 "As Antinomias de Antonio Gramsci". Ed. Jorvês, São Paulo.
- ASSOUN, P.L. e RAULET, G. 1981 "Marxismo e Teoria Crítica". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- BERGER, P.L. e LUCKMANN, T. 1985. "A Construção Social da Realidade". Ed. Vozes, Petrópolis.
- BOTTOMORE, Tom (org.). 1981 "Karl Marx". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1986 "A Instituição Imaginária da Sociedade". Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- BOUDON, Raymond. 1979 "Efeitos Perversos e Ordem Social". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- FROMM, Erich. 1975 "Conceito Marxista do Homem". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- GERGEN, Kenneth Jay. 1973 "A Psicologia do Intercâmbio de Comportamento". Ed. USP, São Paulo.
- GRAMSCI, Antonio. 1988 "Os Intelectuais e a Organização da Cultura". Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- JOLL, James. 1979 "As Idéias de Gramsci". Ed. Cultrix, São Paulo.
- KONDER, Leandro. 1980 "Lukács". Ed. LPM, Porto Alegre.
- KORSCH, Karl. 1977 "Marxismo e Filosofia". Ed. Afrontamento, Porto.
- KOLAKOWSKI, Leszek. 1985 "O Espírito Revolucionário e Marxismo: Utopia e Antiutopia". Ed. UnB, Brasília.
- LICHTHEIM, George. 1973 "As Idéias de Lukács". Ed. Cultrix, São Paulo.
- LUIJPEN, Wilhelmus. 1973. "Introdução à Fenomenologia Existencial". Ed. EPU, São Paulo.
- LUKACS, Georg. 1981 "Lukács - Sociologia". Ed. Atica, São Paulo.
- LUKACS, Georg. 1974 "História e Consciência de Classe". Ed. Escorpião, Porto.
- MARKUS, Gyorgy. 1974 "Teoria do Conhecimento no Jovem Marx". Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- MARX, Karl. 1988 "Marx - Sociologia" - Org. Octavio Ianni. Ed. Atica, São Paulo.
- MARX, K. e ENGELS, F. 1984 "Marx Engels - História". Ed. Atica, São Paulo.

- MARX/ENGELS. 1980 "A Ideologia Alemã". Ed. Presença, Lisboa.
- MÉSZAROS, István. 1981 "Marx: A Teoria da Alienação". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- MONDIN, Battista. 1985 "Curso de Filosofia". Ed. Paulinas, São Paulo.
- SARTRE, Jean Paul. 1964 "Lo Imaginário". Ed. Losada, Buenos Aires.
- _____. 1983 "El Ser y el Nada". Ed. Losada, Buenos Aires.
- FARETO, Vilfredo. 1984 "Sociologia" (Org. José Albertino Rodrigues), Ed. Atica, São Paulo.
- PLEKHANOV, George. 1977 "O Papel do Indivíduo na História". Ed. Antidoto, Lisboa.
- TUCKER, A.F.B. 1983 "Marxismo e Individualismo". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- WEBER, Max. 1986 "Sociologia". (Org. Gabriel Cohn), Ed. Atica, São Paulo.

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

- BABEUF, G.; SAINT-SIMON, R.; BLANQUI, A.; FOURIER, C. 1986 "O Socialismo Pré-Marxista", Ed. Global, São Paulo.
- BECKER, Idel. 1973 "Pequena História da Civilização Ocidental". Cia Editora Nacional, São Paulo.
- BIRNBAUM, P.; CHAZEL, F. 1977 "Teoria Sociológica". Ed. Hucitec, São Paulo.
- BOBBIO, Norberto. 1976 "O Futuro da Democracia - Uma Defesa das Regras do Jogo". Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- BOBBIO, Norberto e BOVERO, Michelangelo. 1987 "Sociedade e Estado na Filosofia Política Moderna". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. 1991 "Dicionário de Política". Ed. UnB, Brasília.
- BOTTOMORE, Tom (ed.). 1988 "Dicionário do Pensamento Marxista". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- CATANI, Antônio M. 1981 "O que é o Capitalismo". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- CHAPLIM, James P. 1981 "Dicionário de Psicologia". Ed. Dom Quixote, Lisboa.

- CHATELET, François/DUHAMEL, Olivier/FISIER-KOUCHNER, Evelyne. 1985 "História das Idéias Políticas". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- CODO, Wanderley. 1988 "O que é Alienação". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- COLLETTI, Lucio. 1983 "Ultrapassando o Marxismo e as Ideologias". Ed. Forense Universitária, Rio de Janeiro.
- DELEUZE, Giles. 1988 "Foucault". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- HEIDBREDER, Edna. 1981 "Psicologias do Século XX". Ed. Mestre You, São Paulo.
- JAPIASSU, Hilton/MARCONDES, Danilo. 1990 "Dicionário Básico de Filosofia". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- KEEN, Ernest. 1979 "Introdução à Psicologia Fenomenológica". Ed. Ed. Interamericana, Rio de Janeiro.
- FOUCAULT, Michel. 1986 "Microfísica do Poder". Ed. Graal, Rio de Janeiro.
- _____. 1984 "Doença Mental e Psicologia". Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1978 "História da Loucura". Ed. Perspectiva, São Paulo.
- FROMM, Erich. 1976 "A Linguagem Esquecida". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- _____. 1977 "A Crise da Psicanálise - Ensaio sobre Freud, Marx e Psicologia Social". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.
- LANE, Silvia T.M. 1989 "O que é Psicologia Social". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- LANE, Silvia T.M./CODO, Wanderley (Orgs.). 1985 "Psicologia Social - o Homem em Movimento". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- NETTO, José Paulo. 1985 "O que é o Marxismo". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- PAIVA, Geraldo José de. 1978 "Introdução a Psicologia Intercultural". Ed. Pioneira, São Paulo.
- PENHA, João da. 1985 "O que é Existencialismo". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- PENNA, Antonio Gomes. 1991 "História das Idéias Psicológicas". Ed. Imago, Rio de Janeiro.
- SARTRE, Jean Paul e outros. 1985 "Marxismo e Existencialismo - Controvérsia sobre a Dialética". Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.
- SCHULTZ, Duane. 1989 "História da Psicologia Moderna". Ed. Cultrix, São Paulo.
- SCHWARTZENBERG, Roger-Gérard. 1979 "Sociologia Política". Ed. Difel, Rio de Janeiro.

- SCHWARTZAMAN, Simon. 1989 "As bases do Autoritarismo Brasileiro". Ed. Campus, Rio de Janeiro.
- SPINDEL, Arnaldo. 1984 "O que é Socialismo". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- STOETZEL, Jean. 1972 "Psicologia Social". Ed. Cia Editora Nacional, São Paulo.
- SWEEZY, Paul (Org.). 1977 "A Transição do Feudalismo para o Capitalismo". Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- TOURAINÉ, Alain. 1988 "O Pós-Socialismo". Ed. Brasiliense, São Paulo.
- TOYNBEE, Arnold. 1987 "A Humanidade e a Mãe Terra - Uma História Narrativa do Mundo". Ed. Guanabara, Rio de Janeiro.
- VAN DEN BERG, Jan Hendrik. 1981 "O Paciente Psiquiátrico - Esboço de uma Psicopatologia Fenomenológica". Ed. Mestre Jou, São Paulo.
- VERA, Asti. 1980 "Metodologia da Pesquisa Científica". Ed. Globo, Porto Alegre.
- VYGOTSKI, Lev S. 1989 "Pensamento e Linguagem". Ed. Martins Fontes, São Paulo.
- WRIGHT MILLS, C. 1982 "A Imaginação Sociológica". Ed. Zahar, Rio de Janeiro.

BIBLIOGRAFIA: ANEXOS

- ENGELS, F. 1985 "A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado". Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- FOUCAULT, M. 1987. "Vigiar e Punir". Ed. Vozes, Petrópolis.
- FOUCAULT, M. 1987 "A História da Sexualidade I: A Vontade de Saber". Ed. Graal, Rio de Janeiro.
- GRANGER, Gilles G. 1955 "Lógica e Filosofia das Ciências". Ed. Melhoramentos, São Paulo.
- HEGEL, F.W. 1986 "Princípios da Filosofia do Direito". Ed. Guimarães, Lisboa.
- HEGENBERG, Leônidas. 1966 "Lógica Simbólica". Ed. Herder, São Paulo.
- HOBBS, T. 1979 "Leviatã". Ed. Abril, São Paulo.
- LEONTIEV, A. 1978 "O Desenvolvimento do Psiquismo". Ed. Livros Horizonte, Lisboa.