

mundial". Arrighi aponta a natureza instável dessa nova situação, lembrando a advertência de Braudel, segundo a qual o capitalismo não sobreviveria a essa dissociação, ficando aberta a forte possibilidade de que "camada subjacente da economia de mercado voltaria a uma espécie de ordem anárquica".

O terceiro cenário é ainda mais aterrorizante. Nem "império mundial pós-capitalista", nem "sociedade de mercado capitalista mundial", mas horrores de violência e guerra, com a volta do "caos sistêmico de que (a história capitalista) partiu há seiscentos anos, e que foi reproduzido em escala progressivamente maior a cada transição". É difícil dizer se teríamos, nesse caso, apenas o fim da história capitalista e não o fim de toda a história humana (p. 371).

O epílogo do livro tem um título provocador: pode o capitalismo sobreviver

ao sucesso? As respostas estão longe de fornecer previsões de precisão geométrica. A História, aqui, não se configura como o desvelamento de uma eterna e reiterada natureza humana, tampouco como a realização de uma teleologia secular. A sucessão dos ciclos não é interpretada como a uma série de reproduções automáticas, círculos sobrepostos no tempo. Imagem mais adequada, se alguma cabe, é a de uma epopéia helicoidal. A cada volta do parafuso humano, há um corte de natureza tipicamente política. Desafios e escolhas são postos diante dos agentes, de modo a deixar muitas vezes indivisas a ordem e a desordem do mundo. É uma visão de longo prazo que nos distancia dos quietismos — otimistas, como o das profecias do progresso, ou pessimistas, como a dos arautos de encomenda que a cada temporada decretam, em capas de magazines, o fim da História ou o fim das ideologias.

Paulo Arantes

O ressentimento da dialética

São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996 — 413 páginas.

Wolfgang Leo Maar — Professor de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, SP.

Cultura e trabalho

O ressentimento da dialética é um conjunto de ensaios escritos por Paulo Arantes, de 1975 a 1983, e reorganizados não cronologicamente em quatro partes e um apêndice. Numa aproximação inicial o livro constitui um todo tendo como objeto basicamente a gênese da ideologia na experiência capitalista alemã.

Na primeira e na segunda partes se apresentam os pressupostos da vida cultural e dos intelectuais que a protagonizam a partir da Ilustração, que conduziram às experiências intelectuais do idealismo, do romantismo e da

filosofia hegeliana no contexto da chamada “miséria alemã”. Na terceira parte se analisam os movimentos no interior dessa experiência cultural motivados pela particular situação de descentramento das idéias na Alemanha que induzem a dialética como espírito de contradição numa dinâmica ambígua preparando tanto a vertente marxista como uma experiência conservadora. Na quarta, se exploraria a atualidade da experiência intelectual em análises do concreto-existencial em Heidegger e da organização da cultura em Gramsci. O apêndice contém textos propedêuticos relevantes para a compreensão da obra, como o programático *Idéia e ideologia*.

Entre as muitas questões e abordagens interessantíssimas, uma é central por estruturar o conjunto, embora nem sempre de modo explícito: *o nexa entre cultura e trabalho*. Nele se centrará o foco, o que demandará um breve preâmbulo.

Apresentando a articulação entre trabalho e formação cultural (*Bildung*), Hegel contribuiria em definitivo para a apreensão do capital e da dialética do trabalho social. Marx seria o primeiro a reconhecer esta novidade que lhe permitiria fazer a crítica e superar a economia política em seu conceito de trabalho.

Para Marx as aparências manifestadas no plano do “espírito” — ainda hegelianamente como determinações sistemáticas do processo geral — seriam as formas objetivas das relações sociais nas condições capitalistas de produção, relações objetivadas, históricas, em que se registra, agora como “nova” objetividade social, a peculiaridade da formação capitalista. Esta nova objetividade social — e nisto residiria a principal diferença no trato da aparência entre Hegel e

Marx — ao contrário de mera produção intelectual, seria efetivamente o trabalho em sua forma social objetiva no capitalismo. A formação social capitalista seria indecifrável como moderna produção centrada na acumulação do capital sem a atenção dirigida por Hegel ao nexa entre os planos da produção e da vida cultural, possibilitando a Marx captar e desenvolver numa perspectiva material esta originalidade do vínculo histórico entre filosofia e economia.

Nesse trajeto em que o capital travestido como formação revela sua dialética a Hegel e Marx, em que “o absoluto como sujeito” se expõe como capital, trabalho social alienado que deforma ao mesmo tempo em que apresenta a dialética pela qual é possível superá-lo, implicitamente encontram-se duas alternativas. Podemos acompanhar o fio da meada segundo uma ou outra das direções deste nexa social objetivo entre trabalho e cultura, cuja descoberta nos capacita a apreender o capital. O resultado, como se sabe, é um e o mesmo: a apresentação da *práxis*, conceituação pela qual se revela como num caso se *supera a apreensão meramente empírica do trabalho dos economistas clássicos*, e, no livro em pauta — *se supera ao modo peculiar hegeliano a formação cultural nos moldes em que se desenvolvera no idealismo alemão*.

Em suma: caberia examinar em que medida se conservam na cultura os pressupostos do trabalho social, enquanto processo produtivo e produção e reprodução das condições e relações sociais materiais de produção. Nestes termos o plano cultural manteria, junto à sua autonomia, um nexa dialético com a produção social, particularmente nos termos das análises do fetichismo da mer-

cadoria, fenômeno básico para apresentar e criticar os aspectos ideais frente ao pano de fundo da produção material, evitando as vinculações imediatas do economicismo. Em decorrência se verificaria uma determinação não imediata na formação das classes sociais, mediação esta que estaria na base da atenção maior aos elementos de reprodução ideológica e aos condicionantes culturais, sem por isto representar — face às dificuldades de visualização empírica das estruturas de classe, consequência da ação política conservadora mobilizada no equacionamento dos conflitos políticos — o abandono da perspectiva de classe.

Georg Lukács havia explicitado em *O jovem Hegel* o percurso pelo qual se decanta, pela mediação da filosofia do idealismo alemão, a apreensão moderna do trabalho — em relação à *poiesis* aristotélica reencenada por Habermas não sem uma segunda e má intenção, mas também em relação ao trabalho nas concepções de Smith e Ricardo — na formação social histórica do capitalismo, que se expressa na filosofia hegeliana no período que culminaria na *Fenomenologia do espírito*.

Em *O ressentimento da dialética* Paulo Arantes procuraria traçar — iniciando pela outra ponta: a *Bildung*, a formação cultural e seu protagonista mais notório, o “intelectual” — o percurso pelo qual a apreensão do trabalho social se apresenta a partir da experiência cultural e sua dialética, sobretudo com Hegel, tornando-se depois uma possibilidade na crítica da economia política marxista.

A reinvenção social da cultura no período do idealismo alemão, que a dialética hegeliana traduziria, constitui-

ria justamente a mediação cifrada para a transição à crítica da economia política; caberia entrever nela o trabalho social dissolvido como momento do “espírito”.

Abrindo parênteses: a atualidade da questão salta aos olhos; em Marx, “razão” é racionalidade social. Ora: o “espírito” contemporâneo contempla tanto uma racionalização nos moldes weberianos, quanto a interação intersubjetiva de Habermas (que procura se aproximar positivamente de Weber, como se sabe). Claro que, como aquele “espírito” hegeliano, tanto racionalização — o que Weber reconhece — como interação intersubjetiva — o que Habermas não reconhece — também constituem invenções sociais promovidas sob a batuta do movimento histórico do trabalho social! Por outro lado, o enfoque de Arantes mostra como é simplista o “expressivismo” do Hegel de Charles Taylor, em que se apóia a leitura anti-dialética com que Habermas filosofa o trabalho como “paradigma da produção”, incapaz de examinar o processo no contexto social da época além do imediato formal e individual enquanto produto.

Mas, retornando a nossa resenha: pela leitura que nela se sugere — entre muitas outras focalizações possíveis talvez mais procedentes e proveitosas — a contribuição de Paulo Arantes se configuraria no mesmo movimento em que transita o estudo referido de Lukács sobre Hegel, mas em direção complementar.

Neste sentido a armação teórica de *O ressentimento da dialética* seria a mesma de *História e consciência de classe*. No capítulo central deste último livro legendário, *A reificação e a consciência do proletariado*, Lukács acompanhara como “antinomias do pensamento bur-

guês” a genealogia das limitações objetivas — o “fenômeno da reificação” — que restringem o alcance de uma teoria concebida em consonância com o modelo de formação da — ainda que descentrada e retardatária — burguesia alemã. Feito este diagnóstico, Lukács procuraria equacionar os termos de uma nova teoria que — ao contrário da teoria vigente, incapaz de explicitar as verdadeiras causas do travamento teórico-intelectual — desse conta da crise ideológica que tolhia os fundamentos da emancipação. Esta nova teoria precisaria ser formada tendo como base não mais o contexto da *Bildung* formativa, mas a perspectiva — o “ponto de vista” — da consciência de classe apta a expressar o ponto de vista libertador; seu leito já não seria um movimento de reforma cultural e moral, mas a práxis revolucionária.

Este esquema — um tanto quanto “toscó”, diria com polida ironia acertadamente o resenhado... — pelo qual se organiza o referido edifício lukacsiano presidiria também o projeto e a realização de *O ressentimento da dialética*, ainda que constituindo vigamento oculto na edificação da obra.

Da mesma forma se manteria — enriquecido pelo apreço ao detalhe histórico e pelos meandros da análise filológica conforme a melhor escola de Adorno — o prisma materialista-histórico na focalização da história das idéias, reconhecido e louvado em *História e consciência de classe*. Evita-se a mera propositura e dedução das teses justamente explicitando e conferindo passo a passo as condições e os termos efetivos do debate intelectual em que se sustentariam. Assim, segundo exemplo do autor, caberia fundar o problema — no caso: o ideal da formação cultural

proposto pelo idealismo alemão — no contexto social histórico, reconstituindo a tendência social que o induz, investigando as condições históricas e lógicas de sua possibilidade e impossibilidade. Cuidando-se, acrescentaria em outra oportunidade, de por essa via contornar a “servidão dos fatos” aos preceitos ideais, que num certo sentido vitimaria o próprio idealismo alemão. Um exemplo de tal sobrevivência indevida da “razão” neste sentido que Arantes cuida de evitar seria *Razão e revolução*, de Herbert Marcuse, focalização que este último procuraria sanar na obra posterior com sua teoria crítica da sociedade.

Ao mesmo tempo, contudo, haveria que evitar a simples aderência dos conceitos ao fático, como consagração do existente. Adorno, como já amplamente conhecido, utiliza-se para tanto do recurso às “constelações” de relações acerca de um objeto, aptas a representar tudo aquilo que o conceito restringe, “o ‘algo mais’ que ele quer ser por mais que não possa sê-lo.” (Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1966 — p. 164). Assim os “conceitos” seriam dotados duma ambigüidade da qual, de certo modo, Arantes procuraria dar conta em seu procedimento de “cercar a dialética”. Nesta medida o “trabalho do conceito” que a dialética testemunharia não se reduziria evidentemente à ocupação teórica — eis uma verdadeira pá de cal no althusserianismo! — do “intelectual, que não estaria à altura da experiência direta da dialética em sua constelação moderna” (Arantes, *O ressentimento da dialética*, p. 37).

Não houvesse nenhum outro motivo, só o exercício de um tal “método” na história das idéias — que, na expressão já

usada em relação a *História e consciência de classe*, poderia ser denominado de “história da filosofia pela perspectiva do materialismo-histórico” (em que pesem todas as imprecisões encerradas nessa noção) — bastaria para enaltecer *O ressentimento da dialética*.

Mas, além disso, tal procedimento implicaria num corolário que passaria em branco aos mais desavisados, que imaginam a “novidade” da contextualização histórica, mantida contudo a focalização interpretativa hermenêutica. Nesta visada a “crítica da filosofia” se conservaria “filosófica”, ainda que eventualmente até apontando para uma filosofia de teor prático...

Ora, pela leitura acima qualificada procura-se justamente dar conta de um desafio em cuja solução se cruzariam justamente os planos da teoria e da prática. Ou seja, a novidade hegeliana donde derivaria sua dialética estaria em sugerir inclusive uma abordagem da cultura não meramente de índole cultural — ou interpretativa — mas vinculando o trajeto de desenvolvimento da cultura ao trajeto de elaboração efetiva da autonomia, da liberdade.

Afinal, se Kant concebia a experiência como síntese, com um *a priori* resgatado como liberdade no plano da razão prática, em Hegel a síntese se estenderia ao *a priori*, à razão, à liberdade. Basta lembrar o trecho do *Prefácio da Fenomenologia do espírito* em que se contrapõe a educação antiga à moderna, em que nos defrontamos com o universal *a priori*, para dissolvê-lo conforme o processo, a síntese pela qual se formou. O universal é uma formação — em Hegel, do espírito — em que, segundo Marx, se dissolve o processo efetivo do trabalho social. Se fosse mera

“formação já formada”, seria disponível *post festum* ao enfoque teórico. Em Marx, porém, a formação seria processo efetivo — por fazer, e não já feito — que caberia expor de maneira apropriada: como apresentação e crítica, mas plenamente existente apenas na práxis. Por isso, trilhada até o fim esta via do caráter de formação pública efetiva da “razão”, a crítica da cultura extravasaria o plano cultural para se apresentar como crítica política, relativa ao âmbito da autonomia, da dominação e de suas condições materiais.

Em outras palavras: pelo prisma que rege a leitura aqui proposta, a crítica da filosofia já não seria “filosófica”, no sentido de se pautar numa interpretação de cunho hermenêutico, na melhor tradição das “ciências do espírito” postuladas por Dilthey, reservando à cultura uma distância “saneadora” em relação à práxis em sua contaminação mundana. *Contra uma tal leitura filosofizante se mobiliza Paulo Arantes*; lembre-se nesta oportunidade que tanto Lukács quanto Adorno explicitaram sua oposição à leitura hermenêutica de Hegel, referindo-se de modo particularmente crítico a Dilthey (O mesmo valeria em relação a Heidegger).

O êxito do empreendimento de Arantes é tanto maior quanto — como outrora Lukács e Adorno — conta com credibilidade inicial como intelectual respeitado pelos demais expoentes da “prosa filosófica” nativa, mesmo quando estes recebem mal sua crítica à “filosofia”. Via de regra os “filósofos” simplesmente desqualificariam intelectualmente “nós outros”, lançados à cova rasa dos “ideólogos”, extemporâneos cultores de um “paradigma

superado” ou retrospectivo, numa atitude, esta sim, ideológica.

A dialética na experiência cultural da miséria alemã

Citemos uma vez mais as famosas referências da primeira parte da *Ideologia alemã* que sustentam o edifício que conduz da crítica cultural à práxis e vice-versa, influência decisiva em *O ressentimento da dialética*.

“A produção das idéias, representações, da consciência se encontra antes de mais nada entrelaçada na atividade material e no intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real efetiva. O representar, pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparecem aqui ainda (destaque WLM) como expressão direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, metafísica, etc... de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, idéias, etc., mas os homens realmente efetivos, atuantes, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e do intercâmbio correspondente até alcançar suas formações mais amplas. A consciência nunca pode ser algo outro que não o ser consciente, e o ser dos homens é seu processo de vida real efetivo. Se no conjunto da ideologia os homens aparecem de cabeça para baixo como numa ‘câmara obscura’, este fenômeno deriva de seu processo de vida histórico da mesma forma que a inversão dos objetos na retina deriva de seu processo de vida físico.

(...) A moral, religião, metafísica e ideologia restante e as formas correspondentes da consciência nestes termos não

mantem mais a aparência de independência. Elas não tem história, elas não tem desenvolvimento, mas os homens que desenvolvem sua produção material e seu intercâmbio material com esta sua realidade efetiva transformam também seu pensamento e os produtos de seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas a vida determina a consciência” (Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, Studienausgabe vol. 1 Frankfurt: Fischer, p. 90).

A dialética própria da vida intelectual instala-se como a experiência correspondente à sociedade civil burguesa alemã substituindo a cultura geral em sua contraposição aos “malefícios da civilização”, o mercado e a divisão social do trabalho. Quando nessa vida material se instala uma divisão entre trabalho material e trabalho espiritual,

“a partir deste instante a consciência ‘pode’ efetivamente imaginar (einbilden) ser algo outro que não a consciência da práxis vigente, *representar ‘efetivamente’ algo sem representar algo de efetivamente real (wirklich etwas vorzustellen ohne etwas Wirkliches vorzustellen* — destaque WLM) — a partir desse instante a consciência está apta a se emancipar do mundo e transitar à formação da teoria ‘pura’, teologia, filosofia, moral, etc.” (*idem, ibidem*)

Aqui a ideologia aparece como realidade, aparência objetiva socialmente necessária, produzida socialmente! Pela contradição assim instalada, pode-se remeter ao plano material histórico, pela mediação da crítica ideológica. É o que se deprende do trecho em que Marx/Engels destacam que, mesmo havendo uma contradição entre estas formas da consciência e as relações vigentes, isto

só ocorre porque as relações sociais vigentes entraram em contradição com a capacidade produtiva vigente:

“o que inclusive pode acontecer num determinado âmbito nacional de relações não porque a contradição se instala neste âmbito nacional, mas entre a consciência nacional e a práxis de outras nações, isto é, entre a consciência nacional e a consciência geral de uma nação” (Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, p. 96) .

Este seria o caso da filosofia na Alemanha, país que caracterizaria tal descompasso contraditório entre consciência nacional e consciência geral. No dizer de Arantes: “presente político” e “presente da teoria”. Para Marx/Engels trata-se de:

“explicar as formações de idéias a partir da práxis material (...) as formas e produtos da consciência não são dissolvidas pela crítica espiritual (...) mas apenas pela ruptura prática das relações sociais reais” (Marx/Engels, *Deutsche Ideologie*, p. 103).

Contudo esta situação de ruptura prática apareceria — e esta é a peculiaridade alemã — no plano de uma contradição entre consciência nacional e consciência geral: expresso nos termos filosóficos do contexto, como dilaceramento da vida espiritual; *a ruptura prática apareceria como movimento de cultura enquanto alienação e superação da alienação, enquanto trajeto de formação do espírito. Este é o efeito “câmera obscura” da crítica da ideologia alemã que a leitura de Arantes procura repor de cabeça para cima.* No contexto alemão, as idéias que aparecem como fora de seu lugar, por isto mesmo se expõem como idéias que refletem uma determinada situação material-histórica, como ideolo-

gia: de sintomas que eram passados a apontar também a solução pela via da crítica ideológica. Ou, ao contrário: o que é uma situação efetiva de nexos entre vida material e vida espiritual se reflete — pela via do descentramento — como dialética no plano cultural, da vida espiritual. Eis a chave da crítica ideológica marxiana e, pois, das famosas *idéias fora do lugar* de Roberto Schwarz.

Nas palavras de nosso autor, conforme o capítulo *Idéia e ideologia*:

“Em resumo: as idéias descentradas por essa *Verstellung* singular aparecem então como fraseologia (...) fazendo-se nesta a experiência do teor ideológico daquelas. Tais formações ideológicas não são, contudo, diretamente fraseologia; caberá à tensão gerada pelo descompasso entre o presente da teoria e o seu presente político, precipitar o recobrimento destes dois momentos. Na experiência da ‘frase idealizante’ (Marx) os dois estilos de crítica encontrarão a matéria que lhes é comum e, portanto, o princípio da sua contraposição. Poder-se-ia dizer de modo abstrato, que a crítica de Marx comportava então os seguintes passos; tratava-se de resolver praticamente esta fraseologia devolvendo ao seu lugar de origem as idéias que, fora do seu contexto, dele falavam de maneira inadequada isto é, fraseológica; mas retornam agora acompanhadas do conhecimento da sua relatividade, da sua impropriedade real mas não absoluta; em contrapartida, a fraseologia especulativa ganha em força explicativa e, pelo menos no âmbito do cenário político alemão compreendido entre os dois presentes mencionados, a sua supressão equivale à sua realização. Não seria descabido falar de negação deter-

minada a propósito do andamento geral desta crítica da ideologia, cujo materialismo não se detém na redução das idéias à matéria literal que as suporta” (p. 369).

A vida intelectual na Alemanha refletiria então em sua dialética — entre ser idéia e ser ideologia — um conteúdo de verdade, na medida em que expressa a ideologia da realidade material-histórica. Ou seja, dito de modo didático: *a ideologia consiste numa reflexão correta de uma realidade falsa*; isto é: constitui suporte ideológico para esta realidade falsa, suporte que se expõe a si próprio em sua verdade no processo dialético e assim se torna verdadeiramente conhecido, junto com a realidade falsa, realidade negativa, negação, mas determinada.

Essa história da ideologia constitui o terreno próprio em que se move *O ressentimento da dialética*. O primeiro capítulo do livro, *O paradoxo do intelectual*, esclarece o plano em que se insere sua apreensão da dialética. O “*déclassement da intelligentsia*”, “essa disponibilidade social configura uma certa predisposição para a dialética” (p. 29). Através do homem cultivado o “fenômeno intelectual e social da dialética se apresenta na cena contemporânea” (p. 40). No lugar da essencialidade estável, uma experiência da consciência como dissolução de tudo o que se encontra em consolidação. Assim, o descentramento socialmente produzido da vida intelectual resultante da revolução moderna na formação da *polis*, com a desvalorização enquanto retórica da palavra, conduziria “ao fenômeno da reinvenção social da palavra” (p. 46) e, por esta via, à apreensão da própria formação social moderna.

A citação da *História da filosofia* de Hegel feita à página 47 constitui, se não um prenúncio, ao menos um laboratório da crítica ideológica marxiana:

“O pensamento trata de comparar o conteúdo positivo com ele mesmo, de dissolver o que antes era o concreto da fé, de um lado, para fazer estilizar-se o conteúdo, por outro, para isolar e fixar esses fragmentos destacados, esses pontos de vista e esses aspectos particulares. Esse concreto recebe assim a forma de alguma coisa universal; apresentam-se razões em seu favor, isto é, determinações universais que são estendidas em seguida aos lados particulares. (...) É à cultura que devemos essa familiaridade com os pontos de vista inerentes a uma ação, a um acontecimento”.

Descobrir e experimentar os diversos “pontos de vista dos quais considerar todo objeto”: anúncio do prisma dialético, além da conceituação formal estática.

No ensaio *Os homens supérfluos*, da segunda parte de seu livro, Arantes expõe o nervo de sua argumentação do seguinte modo:

“a singular constelação de efeitos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo na Alemanha parece atrair invariavelmente o termo ‘*partout*’ dialética (...)

Assim articulados na bizarra arquitetura espiritual do *Kulturträger*, raciocínio dialético na acepção precária que estamos lhe emprestando neste passo e rinação ressentida ganham *peso objetivo*, para além de mero truque lógico ou simples tique psicológico: convergem na condição de efeitos do desenvolvimento desigual e combinado do capitalismo no momento em que vai apanhando a Alemanha em suas redes.

Dito isto — se nos for consentido conjecturar mais um pouco — impõe-se com naturalidade a perspectiva inversa: tomar o raciocínio de consolação (capaz de operar milagres, como a transformação do negativo em positivo) inspirado aos ‘estamentos cultivados’ pelo seu ressentimento objetivo (a um só tempo de classe e pautado pela humilhação imposta pelo espetáculo do concerto das nações ‘felizes’, isto é, as *Staatsnationen* justamente desprezadas pelos paladinos da Cultura) como matriz da própria dialética, cujas origens ‘intelectuais’ estamos perseguindo. (...) para um bom número de intelectuais alemães a dialética podia aparecer como efetivamente ‘redentora’. Dos mandarins ao jovem Marx por certo algo muda na resposta do homem culto às frustrações do meio inóspito em sua inércia colossal; salta aos olhos a mudança de registro: *a ‘consciência amena do atraso’ cede passo a uma consciência paródica desse mesmo atraso, entendido agora como atraso de uma Revolução* — dessa nova sensibilidade dá testemunho o modo pelo qual Marx apresentará a intriga ziguezagueante da ideologia alemã no ‘fim do período artístico’, uma comédia de erros (em cuja singular carpintaria transparece, como veremos a seu tempo, a intriga em nova chave dessa ‘dialética’ dos intelectuais que estamos procurando reconstituir).

O anacronismo alemão era, portanto, uma *fábrica de ilusões compensadoras*: ele reforçava no homem culto sua ‘tendência à hipercompensação’, pondo-lhe ao alcance da mão a alquimia capaz de transmutar retaguarda em vanguarda. É neste sentido que o idealismo entra no capítulo das compensações” (p. 152-153 — destaques WLM).

A compensação seria a conversão da carência de senso prático em virtude, em que se retrai até um “plano genericamente humano” ao qual se chamaria “idealismo, triunfo sobre os limites temporais e espaciais”. Mas ela não seria também desprovida de vantagens materiais como as correspondentes à entronização social da *Bildung*, “em proporções desconhecidas em países onde a realização da forma mercadoria alcançara os ‘bens culturais’ ” (p. 175).

Acompanhando o trajeto da inflexão da “ruminação intelectual” ressentida em sua cultura geral, com que no salão se desqualifica pela cultura os representantes da civilização, em “ilusão objetiva” no plano das “idéias” consoladoras, Arantes com efeito procuraria responder se o contexto em que a vida intelectual assim caracterizada como conjunto da vida ideológica nacional,

“(...) também vigora sob outra forma, do lado mais abrangente e elementar do processo social; enfim, se ela não é uma das *cifras* do capitalismo, visto precisamente do ângulo privilegiado do seu desenvolvimento retardatário — enfim *ironia objetiva*. Ironia que retornará, desta vez com plena presença de espírito, na articulação interna da prosa da *Crítica da economia política*, sobretudo nos momentos em que Marx ressalta sua descoberta da natureza ‘metafísica’ do capital — (cifrado como ‘espírito’ — WLM), mistério resolvido da filosofia especulativa, na figura, é claro, de seu principal representante, o momento positivo-racional da Dialética” (p. 158 — destaques WLM).

Tal ironia objetiva configuraria os termos da realidade ideológica como aparência socialmente necessária: estaríamos

em presença da objetividade fetichista característica da formação social capitalista na leitura marxiana.

Na figura da ironia objetiva se buscava o chão histórico do niilismo “que se cristalizava na cabriola permanente da ironia” (p. 239), uma dialética negativa, o espírito de contradição não organizado que caracterizaria os homens supérfluos “como o foram os intelectuais românticos”. Tratar-se-ia de aprofundar a perspectiva mais ampla da “alienação no capitalismo em formação, pressentida com acuidade pela ironia romântica até as dimensões mais acanhadas do horizonte alemão” (p. 238).

Anuncia-se aqui, talvez, uma incidência de classe neste plano da cultura, podendo até culminar numa “ampla reforma intelectual e moral”: tanto a organização — abstrata — do espírito de contradição, quanto a organização política da cultura parecem desempenhar uma função decisiva nesta direção em que se reservaria à organização precisamente um papel de mediação entre teoria e prática.

A reinvenção social da cultura na gênese da ideologia contemporânea

Contudo, para além de procurar expor a genealogia da vida ideológica no contexto do desenvolvimento do capitalismo, o alvo de Arantes não se esgota no passado. Procura neste trajeto da idéia à ideologia localizar as bases para uma crítica da formação social presente e de suas manifestações ideológicas. Ao discutir o niilismo na gênese ‘basculante’ da dialética, mas principalmente quando questiona criticamente Heidegger, Paulo Arantes parece sugerir uma crítica sustentada na extemporaneidade da formação cultural e dos intelectuais em moldes que não refletiram adequadamente a

reinvenção social da cultura na esteira do desenvolvimento da sociedade civil-burguesa em sociedade de classes.

Em *Por que permanecemos na província?* Arantes cita Adorno ao afirmar que “as razões que enraízam a especulação filosófica” na Alemanha “dão forma ao ressentimento alemão” (p. 350). Este ressentimento cobrava compensações “num povo de pensadores e poetas”; como vantagem, o atraso alemão conduziria então à revolução, demonstrada por uma “mesma lógica” que transitava das qualidades do povo filosófico à supremacia do “proletariado alemão como teórico do movimento operário europeu” (p. 350). Há uma “simetria de extremos opostos” (p. 351) na formação cultural, entre a valorização da autenticidade no plano da Alemanha como ‘nação cultural’, a comunidade autêntica contra a sociedade da civilização, e por outro lado, a evocação filosófica do socialismo “do primeiro Marx” (*idem*) anterior à crítica da economia política e da transição às análises da formação de classes.

No caso de Heidegger a formação não seria situada na pré-história da luta de classes, mas no âmbito mesmo do cerceamento do desenvolvimento da consciência de classe, da refutação ao marxismo. Assim uma racionalização “transfigura necessidade em virtude” realizando o papel ideológico de, a um tempo, valorizar o “serviço do trabalho”, espiritualizando-o, para simultaneamente denegrir o trabalho intelectual, espiritual, no que comporta de crítica ao ‘concreto-autêntico’. Ou seja: constituir uma sustentação ideológica do trabalho nos termos vigentes, obstruindo porém qualquer experiência crítica vinculada à formação pelo trabalho, como esta

correspondia à reivindicação de autonomia quando da posição central da mesma na formação cultural burguesa do período clássico alemão.

Recordando Lukács, que nesse aspecto antecipa Adorno: quando se transita do plano cultural à prática sem que a formação cultural, a *Bildung*, se desenvolvesse como consciência de classe, a referência cultural se mantém às custas de um desvirtuamento. A formação cultural seria desfigurada nos termos da própria ambivalência que a caracterizava na pré-história da ideologia, restringindo-se agora à adaptação.

Assim o sucedâneo da *Bildung*, reduzido a exortação da autenticidade, de fato produziria apenas o que Arantes denomina “uma apologia da indigência”, da própria “subordinação” ao modo específico de efetivação da produção capitalista industrial. Podemos afirmar que quando a consciência de classe não sucede à *Bildung*, instala-se uma “formação cultural extemporânea” travando a formação no plano das classes. Ou, dito de outra forma: a “cultura” aparece em confronto com a formação cultural, a *Bildung*, embora de fato se confronte com a possibilidade da consciência de classe; portanto é mobilização com finalidade ideológica. Ora, a “cultura” neste perfil seria o considerado por Adorno ao se referir ao plano da indústria cultural e de seu correlato subjetivo, a semiformação (*Halbbildung*): *essas são as figuras mais atuais da reinvenção social da cultura no modo de produção capitalista.*

Nesta medida as contribuições de *O ressentimento da dialética* acerca da ideologia alemã poderiam muito bem se completar no presente estágio do capitalismo industrial avançado, por exemplo, numa referência ao texto *Theorie der*

Halbbildung (Teoria da semiformação) de Adorno:

“ (...) A formação cultural (*Bildung*) nada mais é do que cultura conforme a face de sua apropriação subjetiva. E a cultura possui um caráter duplo. Remete à sociedade e mediatiza entre a mesma e a semiformação.

Pelo uso alemão da linguagem vale como cultura, em ríspida contraposição à práxis, unicamente a cultura espiritual. Nisto se reflete que a emancipação completa da burguesia não aconteceu ou então o fez apenas quando a sociedade burguesa já não podia mais se identificar à humanidade. O fracasso das revoluções que procuravam efetivar nos países ocidentais o conceito de cultura como liberdade, fez com que as idéias desses movimentos se voltassem sobre si mesmas, não só obscurecendo a vinculação entre elas e sua realização efetiva, mas cobrindo a mesma com um tabu. A cultura tornou-se auto-suficiente, convertendo-se nos termos da coada linguagem da filosofia em um ‘valor’. (...) mas seu sentido não pode ser separado da disposição das coisas humanas. A formação cultural que abstrai disto, se autoposicionando e se absolutizando, já foi convertida em semiformação. (...) Isto pode ser exemplificado nos escritos de Dilthey, que, mais do que qualquer outro, tornou palatável à classe média alemã o conceito de uma cultura do espírito como fim em si mesma, convertida em responsabilidade dos professores”. (Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8, p. 94-95)

A “cultura” seria aqui considerada em oposição à práxis e nesse sentido caberia aos intelectuais um papel importante, substituindo os teólogos. Contudo em

Hegel a liberdade (cultura) era síntese formada na relação com as coisas humanas, adverte Adorno, evocando assim a parcialidade da “cultura” agora reinventada. Não se trata de:

“(…) uma transformação da formação no velho estilo (Hegel, por exemplo — WLM), mas sim de semiformação. (...) o mundo das representações tradicionais de cunho religioso foi ríspidamente rompido. E seria ocupado pelo espírito da indústria cultural; contudo o *a priori* do conceito de formação cultural próprio da burguesia, a autonomia, não teve tempo para se formar. A consciência transita imediatamente de uma a outra heteronomia; no lugar da autoridade da Bíblia, a autoridade da televisão” (...) (Adorno, p. 99).

No plano “subjetivo” a ideologia aparece como integração, as barreiras se dissolvem aparentemente na comunicação; barreiras, porém, mantidas no âmbito objetivo; no plano econômico nada mudou: a comunicação ocorre nos limites da indústria cultural e da semiformação. Na verdade, lembra Adorno, as condições da produção material do capitalismo avan-

çado não toleram o tipo de experiência — no caso: autonomia — no qual se fundamentavam os conteúdos tradicionais da formação cultural. Assim, apesar de aparentemente ser promovida, a formação cultural seria de fato tolhida (Adorno, p. 100-101). Quando se debilita a consciência de classe,

“se, como antítese à socialização da semiformação, só se presta o conceito tradicional de formação cultural, ele próprio alvo de crítica, então isto acontece premido pela necessidade de uma situação em que não há outro critério melhor que este, que é muito questionável, porque ela perdeu sua possibilidade (de realizar a filosofia na sociedade de classes — WLW)” (Adorno, p. 102).

Nesse “retorno à formação”, retornam também suas figuras:

“Um *slogan* culturalmente semiformado que outrora viu dias melhores (e portanto sabe de suas deformações — WLM) é ressentimento; a semiformação ela própria, porém, é a esfera do ressentimento como tal, que censura àqueles que conservam algum lampejo de autodiscernimento” (Adorno, p. 116).

James Petras e Morris Morley

Empire or republic? American global power and domestic decay
Nova Iorque, Routledge, 1995.

João Roberto Martins Filho (Departamento de Ciências Sociais, UFSCar)

Império ou república? O título do livro de Petras e Morley exige talvez um esclarecimento. Desde seus primórdios como nação, as ex-colônias britânicas na

América viram surgir intensa polêmica sobre as relações entre a prosperidade e a democracia internas e a capacidade de aumentar suas fronteiras físicas e comer-

LEO MAAR, Wolfgang. Resenha de: ARANTES, Paulo. O ressentimento da dialética. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1996, 413p. *Crítica Marxista*, São Paulo, Brasiliense, v.1, n.2, 1995, p.154-165.

Palavras-chave: Ideologia; Capitalismo; Alemanha; Filosofia Hegeliana; Dialética.