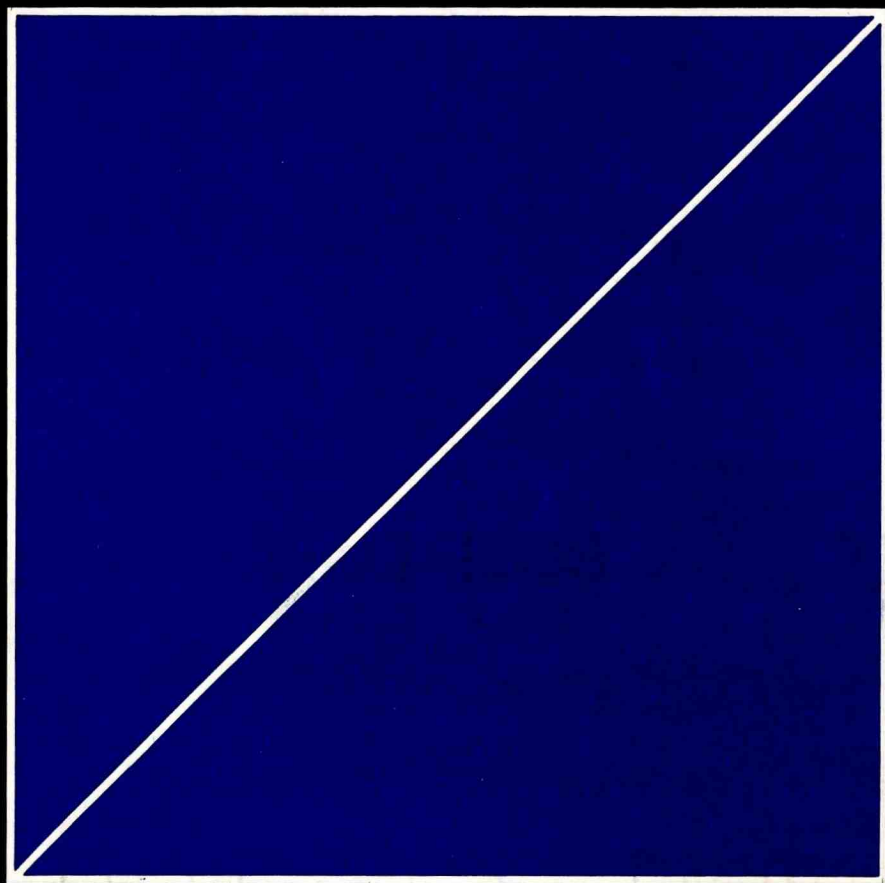


DIALETICA

E M Q U E S T A O



R E F L E X A O

INSTITUTO DE FILOSOFIA

PUCAMP

REFLEXÃO 36

A DIALÉTICA EM QUESTÃO

SUMÁRIO

Editorial	5
------------------------	----------

ARTIGOS

Francisco de Paula Souza , Dialética — a grande mistificação . .	7
---	----------

Ivo Tonet , O batismo de Marx	36
--	-----------

Elisabete M. Marchesini de Pádua , Notas introdutórias ao estudo da teoria marxista	44
--	-----------

Elisabete M. Marchesini de Pádua , Da Comuna de Paris à Comuna de Gdansk — Ainda a questão do trabalho alienado	55
--	-----------

Enrique Dussel , El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx (Elementos para una teoría general marxista de la religión)	62
---	-----------

José Carlos de Paula Carvalho , A eficácia simbólica como eficácia "imaginal" dos fenômenos "numinosos": do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso	126
---	------------

RESENHAS	155
-----------------------	------------

EDITORIAL

A DIALÉTICA EM QUESTÃO

A dialética marxista, na sua dimensão polêmica, continua sendo tematizada pela filosofia, hoje. A revista **Reflexão** não poderia estar ausente desse debate; por isso, em virtude das colaborações que chegaram até nós, de professores do Instituto de Filosofia da PUCCAMP e de outras instituições, programou o presente número especial dedicado ao assunto.

O artigo **Dialética — a grande mistificação**, de Francisco de Paula Souza, assinala uma abordagem crítica do tema. Por sua vez, Ivo Tonet e Elisabete M. Marchesini de Pádua, “batizando” Marx ou expondo a teoria marxista, escrevem a favor de Marx, procurando mostrar sua contribuição.

Elisabete Marchesini aborda, ainda, a questão do trabalho alienado, em **Da Comuna de Paris à Comuna de Gdansk**.

Enrique Dussel elabora uma teoria geral da religião, num enfoque marxista, no artigo sobre o conceito de fetichismo no pensamento de Marx.

Desvinculado do tema central da dialética, mas problematizando o numinoso, o mágico-religioso numa perspectiva oposta à de Marx, e na trilha de Cassirer, Jung, Leenhardt, Ricoeur e outros que constroem a abordagem hermenêutico-fenomenológica do fenômeno religioso, José Carlos de Paula Carvalho, da Universidade de São Paulo, amplia magistralmente a discussão, trazendo-a para a contemporaneidade, onde mais que “faber”, o homem se apresenta como animal “symbolicum”.

A Redação

DIALÉTICA – A GRANDE MISTIFICAÇÃO

Francisco de Paula Souza
Instituto de Filosofia-PUCCAMP

PARTE I

INTRODUÇÃO

Num momento histórico de suma relevância para a humanidade, em que assistimos à crise dos valores que tradicionalmente ofereceram amparo e consistência aos diversos componentes culturais da civilização ocidental, cabe, mais do que nunca, ao filósofo a tarefa, inadiável e de extrema responsabilidade, de avaliar, criticar e justificar perante a própria consciência e perante a consciência de seus contemporâneos, a verdade eventual de posicionamentos que constituem o legado de pensadores do passado e que permanecem presentes ainda hoje ditando normas, impondo comportamentos e direcionando interpretações das realidades com as quais convive o homem no mundo contemporâneo. É essa a missão do filósofo, da qual se sentia claramente investido Sócrates, um dos mais ilustres representantes da filosofia, em todos os tempos, quando dizia a seus concidadãos: "... se me eliminardes... permaneceréis adormecidos o resto de vossas vidas..."¹. O desempenho desse compromisso se impõe ainda na medida em que atende à exigência de radicalidade que caracteriza a própria filosofia: nada deve o filósofo admitir que não se proponha de forma racionalmente justificada, pelo menos nos seus aspectos fundamentais, à sua consciência.

Ora, uma das teorias pertencentes ao patrimônio da cultura filosófica contemporânea e que, no contexto do pensamento brasileiro atual, se propõe, por vários de seus representantes autóctones, como inquestionavelmente segura para a sustentação de uma interpretação objetiva, consistente e adequada da realidade, é, sem dúvida, a teoria fundamentada sobre a concepção dialética do real. Inúmeros pensadores brasileiros, de-fato, consideram, hoje, a dialética como o instrumento teórico mais adequado para que se possa chegar ao conhecimento da realidade na sua mais autêntica e objetiva concreticidade. A dialética representa, segundo esses pensadores, o único instrumento capaz de superar

as limitações do conhecimento humano na sua tentativa de compreensão das coisas do mundo em que vivemos.

Impõe-se, por conseguinte, ao filósofo exercer sua reflexão crítica no sentido de estabelecer ou rejeitar a validade e a consistência das atribuições conferidas à dialética, justificando-lhes a verdade eventual ou, ainda, renunciando decididamente à dialética em base à evidência de sua inadequação para uma objetiva interpretação da realidade.

Fundamentados na reflexão crítica a que iremos submeter as posições tradicionalmente aceitas no que concerne à dialética, quer nos parecer que a dialética constitui a grande mistificação a que estiveram sujeitos inúmeros pensadores desde os tempos de Hegel até este desorientado final de século. A denúncia da dialética como a grande mistificação que dominou o pensamento ocidental neste século e meio de sua história constitui o objetivo deste artigo e a nossa hipótese de trabalho.

A dialética em Hegel

Através da multiplicidade de influências sobre ele exercidas quer pelo romantismo alemão como até mesmo pela filosofia platônica² que o solicitam a certa ânsia de "evasão" do mundo real, o pensamento hegeliano representa historicamente a passagem do subjetivismo kantiano para o imanentismo absoluto de um idealismo levado às suas últimas conseqüências em que a Idéia se constitui na suprema e única realidade.

O princípio de imanência se instaura, então, em toda a sua potencialidade reducionista do real à Idéia, conduzindo fatalmente a uma hermenêutica da realidade em que "não o finito é real, mas o Infinito"³. Realiza-se, assim, a identificação, absolutamente fundamental para a filosofia hegeliana, entre real e racional⁴. Nessa identificação se alicerça o princípio metafísico básico da filosofia de Hegel pelo qual não há distinção entre o Pensamento absoluto e o Ser absoluto. No imanentismo radical em que Ser e Pensamento se identificam, em que o ser é negado no Pensamento, porquanto "o ser, o imediato indeterminado é, segundo Hegel, na realidade, nada"⁵, se assenta o mais estrito monismo na interpretação do real, em conformidade com a linha mais coerente do pensamento idealista, tomado sempre de profunda aversão a qualquer forma de dualismo realista mediante o qual se pretenda admitir a transcendência, perante o Sujeito, de realidades e valores. O Absoluto, identificado com o Espírito "que nunca está em repouso, mas é concebido sempre num movimento progressivo"⁶, é pensado como unidade de finito e infinito e necessita do mundo para a sua auto-realização, a ponto de que, no dizer de Hegel, "sem o mundo Deus não é Deus"⁷. Por isso mesmo "nada é o que é senão em virtude do todo de que faz parte"⁸. Conseqüentemente, a concepção hegeliana do real se demonstra rigorosamente monista, porquanto na unidade funda-

mental do Todo se desvanece a multiplicidade dos seres finitos, destituídos, em si mesmos, de qualquer consistência ontológica. Na identidade originária do Espírito absoluto cancelam-se todas as alteridades, não restando, além das fronteiras da Idéia, em cuja imanência Ser e Pensamento se identificam, qualquer possibilidade de autêntica autonomia por parte de tudo quanto pretenda se afirmar em contraposição à unidade absoluta da Idéia.

Afirmada, entretanto, a unidade fundamental da Idéia — enclausurada no interior das fronteiras de sua própria imanência, na sustentação de sua originária identidade — incumbe ao filósofo, como tarefa inadiável, se posicionar perante a multiplicidade dos seres, buscando justificar a abertura do Infinito para o finito, a passagem do Uno para o múltiplo, a transição da realidade suprema da Idéia para o devir das coisas do mundo.

Como justificar, porém, essa passagem a partir do imanentismo que aprisiona a Idéia no círculo fechado de sua própria unidade e identidade?

Ao filósofo de Stuttgart não resta, coerentemente, outra alternativa senão apelar para a intermediação do negativo, porquanto na imanência da Idéia naufragara a consistência ontológica de qualquer positivo exterior à Idéia, visto que, como anteriormente observamos, para Hegel, “não o finito é real mas o Infinito” e “o ser, o imediato indeterminado, é, na realidade, nada”⁹. Assim, no pensar de Hegel, o negativo é “a energia do Pensamento, do Eu puro”. Pelo “poder prodigioso do negativo”, o Espírito ultrapassa as suas fronteiras na busca de sua autorealização e “só alcança a sua verdade quando encontra a si próprio no absoluto esfacelamento”¹⁰. Conseqüentemente, pela participação mediadora do negativo, desencadeia-se o processo dialético através do qual o Espírito absoluto passa a evoluir, procedendo, dialeticamente, mediante a natureza e a História, à reconquista de si mesmo.

Pode, entretanto, o negativo sustentar oposição efetiva perante a realidade única e suprema da Idéia?

É óbvio — mas não será descabido lembrar — que qualquer oposição que se apresente como real deve necessariamente se fundamentar sobre a realidade dos extremos dessa oposição. Entre extremos não reais é impossível existir oposição real. Por conseguinte, perante a realidade única do Espírito absoluto, o ser finito, reduzido, em sua indeterminação a nada, não apresenta, na sua inconsistência ontológica, a menor possibilidade de sustentar oposição efetiva e real. A oposição que ele tem condições de amparar não ultrapassa as possibilidades de uma oposição meramente pensada, simples produto da atividade mental, puro ente de razão.

No pensar de Hegel, entretanto, em conseqüência da identificação prévia e fundamental entre o real e o racional¹¹, tudo quanto se verifica no plano do racional passa a se efetivar também no âmbito do real.

Obviamente, então, a negatividade que, pela sua inconsistência ontológica, não apresenta, numa perspectiva realista, qualquer possibilidade de sustentação de oposição real perante a realidade única e suprema da Idéia, adquire, no pensamento idealista de Hegel, plenas condições para se opor **realmente** ao Espírito absoluto que faz, então, da sua contemplação do negativo face a face e do seu permanecer junto dele "a força mágica que converte o negativo em ser"¹².

Que tipo de oposição passa, então, a vigorar, no pensamento idealista de Hegel, entre o negativo e o Ser ?

A esta altura da nossa análise, nos deparamos com célebre questão que divide os intérpretes do pensamento hegeliano: a dialética de Hegel implica, de-fato, a superação ou o abandono do princípio de não-contradição ?

Na tentativa de resposta a essa questão, cumpre observar, de acordo com nossa convicção, que, na perspectiva monista em que se coloca Hegel ao afirmar a realidade única e suprema da Idéia, negada qualquer consistência ontológica ao ser finito, toda oposição à Idéia — porque ela, a Idéia, resume em si toda a realidade — estabelecerá com ela oposição radical e, por conseguinte, oposição por contradição e não por simples contrariedade.

Tal oposição por contradição — expressão, no interior da concepção monista professada por Hegel, da intermediação do negativo como exigência para a evolução da Idéia no processo dialético — não pode evidentemente constituir-se numa oposição estática, inerte, em que os extremos apenas se defrontam. Exigência fundamental do processo dialético é que a oposição radical entre os extremos se apresente como contradição instável que deva necessariamente ser superada para que se resguarde o dinamismo do próprio processo dialético. A instabilidade da oposição radical entre a Idéia e o ser finito só pode ser garantida logicamente pelo reconhecimento, por parte de Hegel, da validade funcional do princípio de não-contradição. Porque "o ser não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto"¹³, todas as oposições por contradição que se manifestarem como etapas do processo de evolução da Idéia deverão ser necessariamente ultrapassadas e superadas. Essa necessidade de superação das contradições inerentes às coisas do mundo real, porquanto, segundo Hegel, "todas as coisas são em si mesmas contraditórias"¹⁴, se impõe até o momento final do processo dialético em que o Espírito reconquista a sua identidade inicial e se resolvem todas as contradições. De fato, no pensar de Hegel, o Absoluto "é essencialmente resultado e é o que, na verdade, é apenas no "fim", porquanto "o resultado se identifica com o começo somente porque o começo é o fim"¹⁵. Na verdade, na perspectiva estritamente monista em que Hegel se coloca — perspectiva em que tudo

parte do Absoluto, na sua identidade fundamental, para a ele retornar através da reconquista de si mesmo em sua identidade originária — não há lugar para contradições definitivas.

Não pode, por conseguinte, a dialética hegeliana se desvenilhar do princípio de não-contradição. Pelo contrário, ela o exige como pressuposição fundamental imposta pelo dinamismo que caracteriza o processo dialético a que está submetida a evolução da Idéia.

A intermediação do negativo — em termos de contradição cuja superação constantemente se impõe — garante, portanto, o dinamismo do processo dialético. No dizer de Hegel, "sem o calvário da história, o Espírito seria a solidão sem vida"¹⁶. E a contradição que, numa perspectiva realista, só seria possível em plano lógico, no idealismo monista de Hegel, passa a se verificar também, de forma perfeitamente coerente, no âmbito do real, em consequência da identificação, absolutamente fundamental para a filosofia de Hegel, entre o racional e o real.

Tal identificação, vista comumente como absolutamente central e decisiva no contexto da filosofia de Hegel¹⁷, não assume, entretanto, freqüentemente, nas análises dos intérpretes do pensamento hegeliano, toda a sua eficácia funcional. Exatamente por isso, esses intérpretes de Hegel costumam teimosamente insistir, apoiando-se na autoridade de Kant, de N. Hartmann, de Trendelenburg, de Popper e de outros pensadores igualmente representativos, na impossibilidade da existência de contradições reais, apontando, conseqüentemente, a confusão estabelecida por Hegel — e já presente no pensamento platônico — entre oposição real e oposição lógica, entre oposição por contrariedade e oposição por contradição. Essa insistência, entretanto, não representa, a nosso ver, observação crítica pertinente e eficaz, em termos de contestação, das posições fundamentais da dialética hegeliana. Evidentemente, numa perspectiva realista, em que o ser não se reduz ao pensamento mas, ao contrário, o transcende, não podem efetivamente existir contradições reais e, por conseguinte, a identificação entre oposição por contradição e por contrariedade é absolutamente inconcebível: o ser real não pode ser contraditório. Numa interpretação idealista da realidade como a de Hegel, porém, em que o real é absorvido pelo racional, em que o finito se esvazia de sua própria realidade para encontrá-la na Idéia substancializada, em que o finito é ideal e em que essa redução do finito ao ideal constitui, na expressão de Hegel, o próprio idealismo, a contradição, perfeitamente possível em plano lógico, acaba, como vimos, por se efetivar também no plano do real, dada a identificação idealista desses dois planos. Por isso, Hegel, coerentemente, não apenas não distingue contrariedade de contradição mas nega qualquer relevância a essa distinção e termina por reduzir simplesmente contrariedade a contradição¹⁸.

A dialética passa, por conseguinte, a representar, em plano ontológico, o processo de evolução da Idéia e, ao mesmo tempo — em conseqüência da redução, extremamente fundamental para a filosofia de Hegel, do ser ao pensar, do real ao racional — termina por se arvorar em ciência do real, capaz de apreender a realidade essencialmente móvel e, por isso mesmo, contraditória, na sua mais absoluta concretude. Realizar-se-ia, então, na identidade da Idéia¹⁹, a mais perfeita **adaequatio** entre o pensamento e a realidade, assegurando a verdade do pronunciamento da ciência sobre o real, num plano de intimidade com o ser que ultrapassaria todas as possibilidades da lógica formal tradicional, superada pela nova lógica que se apresenta estruturada sobre o princípio da “contradição dialética”.

O que importa determinar, entretanto, é se a dialética, tal como se apresenta em Hegel, revela condições efetivas de arcar com a responsabilidade que se lhe confere comumente de representar o instrumento mais adequado para a compreensão do real na plenitude de suas determinações concretas e no dinamismo de sua evolução, superando realisticamente (!) o abstratismo da lógica formal tradicional. O que definiria, de-fato, a superioridade da lógica dialética em relação à lógica formal seria, segundo seus defensores, o realismo (!) que caracterizaria o desempenho da lógica dialética em oposição ao abstratismo da lógica formal porquanto, de acordo com os intérpretes de Hegel, para ele “o pensamento só é dialético no sentido em que descreve uma dialética da realidade”²⁰.

Ora, todas as possibilidades de eficácia da dialética hegeliana enquanto ciência das leis gerais do movimento decorrem — e aqui reside o ponto verdadeiramente crucial para a avaliação da dialética de Hegel — da pressuposição fundamental da identidade entre real e racional e, em última análise, do monismo em que se enclausura o pensamento hegeliano em força do princípio de imanência levado às últimas conseqüências. Suposta essa identificação básica, todas as posições de Hegel em torno da interpretação dialética da realidade fluem de forma absolutamente coerente.

Nenhum filósofo, entretanto, pode se omitir quanto à necessidade imperiosa de se interrogar sobre a verdade dessa identificação fundamental como também do monismo em que o princípio de imanência circunscreve e aprisiona o pensamento hegeliano. Se não por outro motivo, tal interrogação se imporia, pelo menos, em função da surpresa de que se reveste a posição hegeliana em face da atitude originariamente realista e de suposta transcendência implícita no pensamento espontâneo. De-fato, pelo princípio de imanência — termo final de um processo progressivo de redução a um anti-realismo subjetivista que se iniciou com o Cogito cartesiano e que representa a redução definitiva e total do ser ao pensar — a filosofia se vê desprovida de qualquer fundamentação sobre o ser que, inconsistente em si mesmo, só encontra a sua solidez ontológica no ato de

consciência ao qual inteiramente se reduz: o ser é o próprio pensamento como autoconsciência, o *esse* é função do *cogito*.

A inadequação dessa redução radical do ser à consciência em que se confere à Razão a mais absoluta autonomia a ponto de se lhe atribuir o poder supremo de fundar a verdade, ressalta, porém, de forma evidente, através de duplo paralogismo: um, de ordem metafísica; outro de caráter gnoseológico.

No terreno metafísico, o paralogismo consiste na constatação, em si mesma verdadeira, de que o pensamento é exigência subjetiva de absoluto. Conclui-se, porém, apressadamente, que o pensamento é absoluto. Essa conclusão, de-fato, não procede, porquanto, como observa Michele Frederico Sciacca²¹, exatamente porque o pensamento é exigência de absoluto não pode ele identificar-se jamais com o Absoluto. Além disso, o fato de que se trata de exigência subjetiva do pensamento não implica a inexistência de uma Realidade objetiva correspondente a essa exigência subjetiva. Ao contrário, tal exigência existe precisamente porque existe a realidade objetiva que a determina.

No âmbito da gnoseologia, o paralogismo se configura em base à admissão, também profundamente verdadeira, de que o pensamento "percebe" a verdade e de que tal percepção é ato do pensamento. Conclui-se, porém, de forma também apressada, que o pensamento "constitui" e cria a verdade. Ora, acontece exatamente o contrário: precisamente porque o pensamento percebe a verdade, esta se lhe antepõe como seu objeto, como algo que o transcende. Caso contrário, o pensamento perceberia apenas a si mesmo. Se o pensamento, prossegue Sciacca, "é experiência (intelectual), deve ser experiência de um conteúdo não identificável com a própria atividade do sujeito pensante, porquanto, se assim não fosse, o pensamento deixaria de ser experiência e se reduziria a pensamento de nada".

Conseqüentemente, o radicalismo da redução idealista do ser ao pensar, imposto pelo princípio de imanência, não resiste a uma análise serena da realidade do pensamento, deixando transparecer, nos paralogismos em que ela se estrutura, a sua inconsistência e inadequação quanto às suas possibilidades de interpretação da realidade. Assim, o idealismo de Hegel, não obstante a sua coerência sistemática, representa, pela tentativa de absolutização da razão e de afirmação de sua auto-suficiência, posição irracional em que o "absoluto racionalismo... coincide com o absoluto irracionalismo"²².

Não pode, portanto, tal idealismo se configurar jamais como adequada interpretação do mundo real do qual o filósofo idealista romanticamente se ausenta em busca de um mundo fictício e artificial.

No que concerne à problemática do movimento, cumpre observar que, para Hegel, “o movimento é a própria contradição existente”²³. Em Hegel, entretanto, tal afirmação não surpreende. De-fato, se todo movimento supõe oposição entre os extremos do movimento, no monismo imanentista em que se enreda o pensamento hegeliano, toda oposição será sempre e necessariamente oposição por contradição, ou seja, oposição radical entre os extremos do movimento, oposição pela qual um extremo do movimento representa a negação total do outro. Ora, semelhante oposição, de um lado, não pode vigorar entre seres reais que compõem um mundo real. Na verdade, caso existissem contradições entre o seres desse mundo, a existência de um único ser qualquer tornaria radicalmente impossível a existência de todos os outros. Recairíamos, assim, numa concepção estritamente monista da realidade, exatamente idêntica à concepção de Hegel. Por outro lado, se as coisas fossem em si mesmas contraditórias, como pretende Hegel, a oposição radical, por contradição, existente entre elas lhes impossibilitaria toda e qualquer mudança. Se não vejamos: em todo movimento, em toda mudança, é necessário que haja oposição entre os extremos do processo de mudança, isto é, o termo final do movimento não pode coincidir com o termo inicial, devendo o termo final representar novidade em relação ao termo inicial. Essa novidade, entretanto, para que o processo de movimento ou mudança efetivamente se verifique, não pode representar jamais novidade total, radical, por parte do termo final em relação ao termo inicial do movimento. Caso essa novidade fosse total e, por conseguinte, o termo final se opusesse de forma radical, ou seja, por contradição, ao termo inicial, nada teria passado do termo inicial para o termo final e não se teria verificado o processo de movimento. Por isso, um mundo de oposições contraditórias, como supõe a dialética, é certamente um mundo irreal, refúgio da Razão racionante, na tentativa inútil de ultrapassar as fronteiras do mundo de identidade escogitado segundo os moldes da concepção monista da realidade, para satisfação da ânsia romântica de evasão e de fuga das realidades múltiplas e aparentemente desordenadas e incoerentes do mundo real. Além disso, num mundo realmente dinâmico em que se processam movimentos objetivos e reais, as oposições por simples contrariedade, e não por contradição, não **causam** o movimento, não podem ser responsáveis, em termos de eficiência, pelas inúmeras mudanças que se realizam no seu interior mas representam apenas **condições** para que essas mudanças se verifiquem. Supor o contrário importa em se colocar numa perspectiva monista de interpretação da realidade, perspectiva na qual impera a univocidade dos seres despojados de qualquer autonomia ontológica pela identidade fundamental que entre eles vigora e lhes é imposta pela unidade absoluta do Todo.

CONCLUSÃO

De tudo quanto anteriormente observamos, ressalta evidente que a dialética, na concepção de Hegel e inserida na estruturação rigorosamente coerente do pensamento hegeliano, se demonstra instrumento eficaz na interpretação das realidades do mundo, capaz de alcançar o ser na sua mais profunda intimidade e concretude, apenas e tão somente enquanto o seu desempenho se inscreve no contexto das posições estruturais básicas da filosofia de Hegel e enquanto o ser por ela alcançado é o ser situado no mundo pensado pelo grande filósofo de Stuttgart. Além das fronteiras dessas estruturas, ela não tem condições de sobrevivência posto que lhe falta o terreno onde fincar suas raízes e beber a seiva com que o monismo presente na perspectiva hegeliana de interpretação do real lhe alimenta o vigor e lhe preserva a eficácia. Ora, o monismo idealista em cujo interior se deixa aprisionar o pensamento hegeliano — que explicita até as suas últimas conseqüências, o princípio de imanência inspirador da filosofia moderna a partir do Cogito cartesiano — não representa, como vimos, adequada interpretação do mundo real.

Por conseguinte, pretender alguém se servir da dialética como instrumento de interpretação do real, aplicando-a fora do contexto estrutural do pensamento hegeliano, na expectativa de conservar-lhe a fisionomia absolutamente característica que lhe deriva desse contexto, acreditando ainda preservar-lhe a eficácia, significa não apenas romper as estruturas do sistema de pensamento hegeliano em que ser e pensar se identificam mas, principalmente, exigir da dialética o desempenho de tarefa que ela absolutamente não tem condições de cumprir sem a força que lhe advém daquela identificação fundamental.

Inquestionavelmente, existem nas coisas do mundo real — mundo que nos entra pelos sentidos, mundo no qual nos situamos, vivemos, amamos, somos felizes e sofreremos — oposições reais. Tais oposições, entretanto, exatamente porque reais, jamais poderiam se constituir em oposições por contradição, oposições radicais, oposições que redundariam numa única oposição fundamental pela qual a existência de um único ser implicaria a não-existência de qualquer outra realidade, isto é, se resolveria no mais absoluto monismo.

Conceber a dialética nos moldes em que ela se configura no contexto do pensamento hegeliano, explorando o poder que Hegel lhe confere de superar contradições, para fazer dela instrumento de uma nova lógica em condições de exercer compreensão mais íntima e profunda das coisas do mundo em que vivemos, importa na pretensão totalmente ilusória e arbitrária de dotar a razão do único instrumento capaz de alcançar o ser do mundo real nos seus aspectos contraditórios quando, como já salientamos, é inconcebível pensar o ser real como contraditório.

Fundamentalmente, portanto, o erro básico dessa pretensão consiste no não-reconhecimento — fora do contexto do pensamento hegeliano — das fronteiras que intercorrem entre o mundo do ser e do mundo do pensamento. Se a contradição é pensável, argumenta-se, ela existe no mundo real; se ela existe, é necessário que a razão disponha de um instrumento, como a dialética, para captar o ser nos seus aspectos contraditórios e reais. Mas, o ser real não é contraditório. É inconcebível que o seja. As oposições reais não representam contradições autênticas. Não obstante todas as diferenças existentes entre os seres, coincidem eles, pelo menos, em algo absolutamente fundamental: todos são seres. Sob esse aspecto não há entre eles oposição. Logo, não há entre eles contradição. E não se diga que se não há contradição entre os seres, há contradição no interior dos seres. Ora, para que haja no interior dos seres contradições reais, é necessário que haja no íntimo deles oposições reais. Mas, oposições reais implicam oposições entre extremos reais, isto é, entre seres reais que, enquanto seres, não se opõem. Logo, é absurdo pensar a existência de contradições reais até mesmo no interior dos seres, não obstante o fato de que a afirmação da existência de contradições reais no âmago dos seres constitua tese fundamental dos defensores da dialética.

Na verdade, não pretendem eles sustentar a existência nas coisas do mundo real de meras oposições reais, oposições por simples contrariedade e não propriamente por contradição, no sentido forte do termo. Afirmam, ao contrário, a existência de verdadeiras contradições no mundo real e buscam na dialética o instrumento lógico ideal que, pela sua capacidade de ultrapassar as barreiras impostas pelo princípio de não-contradição à lógica tradicional, possa proporcionar compreensão mais adequada e rica das realidades, segundo eles, contraditórias com as quais se defronta a razão no seu processo de conhecimento.

Com isso, enquanto em Hegel era possível resguardar uma coerência fundamental, consequência da identificação entre o real e o racional, para os defensores contemporâneos da dialética que não admitem aquela identificação, nada mais resta da coerência hegeliana. A dialética passa a representar, então, a grande mistificação — como já o reconhecera Marx em relação à dialética hegeliana — o erro fundamental pelo qual se deixaram enganar inúmeros pensadores que, no clima de um irracionalismo já presente nas posições hegelianas, como vimos, se aventuraram por caminhos que os levaram a fazer aos caprichos da razão todas as concessões, inclusive a de conceder-lhe a convivência com todos os dogmatismos, o que, em última análise, representa permitir-lhe, numa concessão suprema e definitiva, até mesmo a negação de si mesma, ou seja, o absoluto irracionalismo.

Conseqüentemente, é imperioso para o filósofo contemporâneo ultrapassar as ilusões da dialética como instrumento específico de

interpretação do real, instrumento ineficaz e inútil, quer pelas suas características congênicas, quer por aquilo que efetivamente realizou ao longo de sua história. Cumpre ao filósofo o dever de renunciar à aceitação inerte de todos os dogmatismos em moda e buscar posições solidamente alicerçadas no real, porquanto, como já proclamava Hegel, "em filosofia o ir para frente é antes um ir para trás e um fundar". É surpreendente, por exemplo, constatar a subserviência com que um George Lukács, ao estudar a crise da filosofia por ele denominada burguesa, se rende ao dogmatismo da ideologia marxista-leninista e propõe abundantemente o pensamento de Lenin como se esse pensamento constituísse o conjunto de dogmas de onde o processo de reflexão devesse sempre e exclusivamente partir²⁴.

Numa hora em que o homem tem necessidade vital e urgente de luz e de verdade, deve ele, corajosamente, se libertar das mistificações que o iludiram e assumir, com audácia, o compromisso de reflexão e ação que o redima dos descaminhos do passado e o prepare para a construção de um futuro de mais autêntica realização de si mesmo e da sociedade.

PARTE II

A DIALÉTICA EM MARX E NO MARXISMO

INTRODUÇÃO

Analisamos as possibilidades da dialética hegeliana de representar instrumento válido e eficaz para a interpretação das realidades do mundo em que vivemos²⁵.

Concluimos, por um lado, a necessidade do reconhecimento da coerência que a dialética hegeliana mantém com as estruturações básicas do pensamento filosófico de Hegel. Entretanto, nos defrontamos, por outro lado, com a impossibilidade radical de reconhecermos a validade e a eficácia da dialética hegeliana como instrumento de interpretação das realidades do **nosso mundo**, porquanto o mundo pensado por Hegel — em consequência do enclausuramento de sua especulação filosófica no interior de uma perspectiva idealista rigorosamente monista — não coincide jamais com o mundo real. Aliás, o próprio Marx, no postfácio de 1873 ao **Capital**, condena a "mistificação" representada pela dialética hegeliana como desfiguração da própria dialética²⁶. Marx, porém, pretende salvar a racionalidade da dialética despojando-a da "mistificação" que a contamina no contexto do pensamento hegeliano e, em passagem que se tornou famosa, afirma: "Em Hegel, a dialética está de cabeça para baixo. É

necessário pô-la de cabeça para cima, a fim de descobrir a substância racional dentro do invólucro místico²⁷.

Cumpre-nos, por conseguinte, no estudo da dialética marxista, determinar se a inversão da dialética recomendada por Marx se apresenta suficientemente capaz de conferir à dialética a validade que ela, no sistema hegeliano, não possuía e, ao mesmo tempo, definir se tal inversão da dialética se revela em condições de salvar a racionalidade dessa "razão dialética", dotando-a da necessária eficácia para funcionar como instrumento ideal na compreensão das realidades do mundo objetivo e concreto em que nos situamos.

1. A DIALÉTICA EM MARX

Ao efetuarmos a análise do pensamento de Marx no que concerne à dialética, importa, de início, levar na devida conta que o pensamento de Marx se apresenta — paralelamente ao sistema de Hegel — radicalmente reducionista. Enquanto em Hegel o ser se reduz ao Pensar, o real à Idéia, para Marx, o real não ultrapassa as fronteiras do ser material. No postfácio à segunda edição de *O Capital*, acima citado, Marx destaca enfaticamente a sua oposição radical ao pensamento idealista de Hegel e, ao mesmo tempo, define claramente a sua posição materialista: "Para Hegel, o processo de pensamento — que ele transforma em sujeito autônomo sob o nome de Idéia — é o criador do real e o real é apenas a sua manifestação externa. Para mim, ao contrário, o ideal não é mais que o material transposto para a cabeça do ser humano e por ele interpretado"²⁸.

Conseqüentemente, em razão dessa inversão radical, não apenas de perspectiva mas, decididamente, de conteúdo²⁹ em relação ao pensamento hegeliano, Marx declara: "Meu método dialético, por seu fundamento, difere do método hegeliano, sendo a ele inteiramente oposto"³⁰. Assim, em oposição ao idealismo monista de Hegel, a dialética — preservada totalmente a sua estruturação formal e substituído pura e simplesmente o seu conteúdo — inicia nova modalidade de desempenho, num universo de pensamento em que, coerentemente com a perspectiva também monista em que se enclausura a reflexão de Marx, predomina sempre, como em Hegel, a categoria da totalidade³¹.

Entretanto, se em Hegel o desenvolvimento da realidade, ou seja, da Idéia, como totalidade suprema e única mediante o ultrapassamento, no processo dialético, de oposições contraditórias, se propunha como exigência inelutável do monismo idealista que impusera a redução radical do real ao racional, em Marx o evoluir dialético da realidade através do superamento de contradições inseridas no âmago do real representa não

mais imperativo incontornável de seu monismo materialista mas apenas a simples herança de Hegel, herança, porém, que permanece irremediavelmente irreduzível às novas estruturas materialistas do pensamento de Marx. Em outras palavras, enquanto em Hegel a dialética surgia como filha legítima, nascida das entranhas de seu pensamento sempre rigorosamente coerente, em Marx a dialética não passa de simples filha adotiva que vive constantemente o drama de sua incapacidade de integração à nova perspectiva de interpretação da realidade que constitui a reflexão de Marx. Daí certamente o fato de Marx, ao longo de toda a sua obra, "jamais ter proposto a dialética como hipótese e sempre tê-la admitido como certeza, como evidência, como axioma"³². Por isso mesmo, "... Marx jamais deu prosseguimento a seu projeto de uma exposição detalhada de sua metodologia dialética e, em parte alguma de sua obra, empregou as palavras 'materialismo dialético' para designar a sua doutrina"³³.

Qual a razão, porém, dessa irreduzibilidade da dialética herdada de Hegel à estruturação materialista do pensamento de Marx ?

Em resposta a essa questão, cumpre recordar que a dialética hegeliana resguardara a sua coerência e legitimidade, no contexto do pensamento hegeliano, em base à identificação, fundamental no idealismo de Hegel, entre o ser e o pensamento, entre o real e o racional. Estabelecida essa identificação básica, a contradição — elemento dinâmico propulsor do processo dialético e que se revela perfeitamente admissível no plano do racional — passa a vigorar também no âmbito do real e, no contexto do monismo idealista de Hegel, as oposições reais se convertem em contradições reais, não mais se justificando, como sustenta Hegel, qualquer distinção entre oposição por contrariedade e oposição por contradição.

Ao assumir a dialética como método de análise científica da realidade, transplantando-a do humus idealista em que ela espontaneamente medrara para o terreno de sua concepção materialista da realidade com a conseqüente rejeição da identificação hegeliana entre real e racional, Marx pretende, paradoxalmente, que oposições reais constatadas no seio da natureza e da sociedade possam ser interpretadas como contradições autênticas, capazes de impor o ultrapassamento do princípio de não contradição como norma de coerência fundamental na compreensão de realidades em si mesmas hegelianamente contraditórias.

Assim, Marx não consegue transpor as fronteiras do idealismo de Hegel³⁴ e permanece, não obstante a sua pretensão de materialismo, prisioneiro da estrutura formal do monismo idealista responsável pela identificação entre real e racional, entre contradições lógicas e oposições reais, submetendo a nova razão dialética aos caprichos de uma razão absolutamente autônoma e, por conseguinte, aos riscos de todos os dogmatismos. Por isso mesmo, a própria tentativa de Marx de forçar a dialética a ca-

minhar “de cabeça para cima” quando, em Hegel, ela, na expressão de Marx, andava “de cabeça para baixo”, representa atitude voluntarista, autoritária, dogmática, sem lastro numa justificativa de ordem autenticamente racional, porquanto a dialética hegeliana só tem condições de estar apenas “de cabeça para baixo” porque inserida num mundo ideal de realidades contraditórias, jamais identificável com o nosso mundo real onde existem efetivamente oposições reais mas, de forma alguma, contradições autênticas.

Na sua preocupação de oposição radical ao idealismo de Hegel e de afirmação de materialismo, Marx se defronta inexoravelmente com alternativas fatais para a aceitabilidade de seu pensamento: ou assume, hegelianamente, a existência de contradições reais na natureza e na sociedade e, então, não consegue romper as malhas do idealismo monista de Hegel, porquanto contradições só podem ser reais na medida em que se supuser a identificação tipicamente idealista entre o real e o racional; ou ainda — e esta segunda alternativa se apresenta muito mais comprometedor para a respeitabilidade filosófica da reflexão de Marx — afirma simplesmente, dogmaticamente, sem qualquer comprovação racional, a existência de contradições reais no seio da natureza e da sociedade, abrindo caminho para todos os dogmatismos filiados às mais desencontradas ideologias e preparando terreno para o anarquismo filosófico já presente, aliás, em setores expressivos do pensamento contemporâneo.

Demonstra-se, então, pertinente ao extremo a observação de Lúcio Coletti: “enquanto concepção materialista, o marxismo deveria mostrar-se vitalmente interessado em pensar com rigor a diferença entre ‘oposição lógica’ e ‘oposição real’, entre contradição e contrariedade. De-fato, porém, nada disso aconteceu”. E lembra logo em seguida: “Da ‘oposição real’ e de suas diferenças constitutivas em relação à ‘contradição lógica’ nenhuma palavra existe sequer em Engels. Nenhuma em Plechanov. Nenhuma em Lukács”³⁵. Essa indistinção, entretanto, constitui o pecado original do qual não consegue se redimir a dialética de Marx que se transforma, então, num instrumento de análise meramente opcional, assumido em função de simples decisão, sem nenhuma justificativa racional que o recomende e que pretende impor-se imperativamente à realidade, comprometendo a cientificidade da análise que a partir dele venha a se exercer.

Além do mais, cumpre ressaltar, a bem da verdade, a timidez com que Marx se serve do método dialético como instrumento de análise das realidades sócio-econômicas que ele estuda. Mesmo no que concerne especialmente à famosa lei hegeliana da “transformação da quantidade em qualidade”, não é possível afirmar, por carência de provas — como observa Wolfgang Rod, um dos mais conceituados estudiosos da filosofia dialética moderna³⁶ — que Marx a tenha assumido como instrumento de análise dotado de alcance generalizado.

A dialética, na verdade, se enquadra mal no universo materialista pensado por Marx. No mundo real, material e objetivo — diametralmente oposto ao mundo escogitado pelo pensamento idealista de Hegel não há lugar para contradições autênticas. As oposições reais existentes entre as coisas não podem ser oposições por contradição. Se os seres se opusessem por contradição, a pluralidade deles seria apenas ilusória. Entre opostos que se opõem por contradição, a positividade de um implicará a negatividade radical do outro, isto é, a sua inexistência, não sendo possível entre eles qualquer movimento real. Conseqüentemente, um mundo em que vigorem entre os seres oposições por contradição resultará um mundo de marca espinoziana³⁷, absolutamente estático, em que uma Realidade única reduzirá a si, na mais absoluta univocidade, todos os seres cuja multiplicidade se manifestará apenas aparente. Por isso, na expressão de Th. W. Adorno, “com a passagem ao primado do objeto, a dialética se torna materialista³⁸ e, ao se tornar materialista, segundo pensa Jacques Monod, ela se torna cientificamente inconsistente, porquanto “fazer da contradição dialética a ‘lei fundamental’ de todo movimento, de toda evolução, é tentar sistematizar uma interpretação subjetiva da natureza (...) não apenas estranha à ciência, mas incompatível com ela, como se evidenciou toda vez que os dialéticos materialistas, saindo do puro verbalismo teórico, quiseram iluminar os caminhos da ciência experimental com a ajuda de suas concepções”³⁹.

2. A DIALÉTICA NO PENSAMENTO MARXISTA

Alguns representantes contemporâneos do materialismo dialético, lígios a posicionamentos que aos poucos foram se enrijecendo e que ultrapassam de muito a circunspeção inicial de Marx, decidiram assumir definitivamente a dialética como instrumento exclusivo de compreensão do real na plenitude de suas determinações concretas e no dinamismo de sua evolução.

Dentre os inúmeros defensores contemporâneos do materialismo dialético, iremos considerar, com atenção especial, dois pensadores brasileiros ilustres, Caio Prado Júnior e Álvaro Vieira Pinto, cujas posições, no que tange a dialética, analisaremos com a preocupação exclusiva de verificar se tais posições se apresentam dotadas da evidência racional necessária para que lhes possamos prestar o assentimento de um pensamento consciente, autônomo e crítico.

Quase no final de sua volumosa obra **Dialética do conhecimento**⁴⁰, contemplada já com várias edições, Caio Prado Júnior enfatiza a contribuição absolutamente indispensável do pensamento dialético para o

progresso do conhecimento humano. Segundo o ilustre pensador, "... ou se há de estirpar até as suas raízes os últimos vestígios da Metafísica e dar pleno e largo curso ao pensamento dialético, ou então o conhecimento humano se achará cada vez mais tolhido no seu progresso"⁴¹.

De imediato, não deixa de causar surpresa ao leitor atento, habituado ao estudo das diversas metafísicas surgidas ao longo da história do pensamento ocidental, o paradoxo dessa condenação radical e indiscriminada da Metafísica à qual se opõe, de forma frontal, a dialética. Essa condenação à morte da Metafísica conduz o defensor da dialética, em perspectiva materialista, à pretensão injusta, para não dizer errônea, de sepultar na vala comum da sua ideologia dogmática, possessiva e intransigente, todas as grandes expressões da Metafísica em todos os tempos, condenando ao extermínio as mais significativas realizações da reflexão filosófica, elaboradas na tentativa especificamente humana de encontrar respostas fundamentais para os problemas que a realidade propõe ao homem.

É, sem dúvida, cada vez mais acentuado, no clima cultural contemporâneo, certo embotamento daquela ânsia de reflexão radical que dá origem à Metafísica e que se realiza na Filosofia como reflexão absolutamente típica. Com isso, a Filosofia fenece e emerge e pululam as ciências que buscam sustentação, não mais nos princípios fundamentais de interpretação do real, mas — segundo a nova perspectiva inaugurada por Marx com a sua famosa tese XI sobre Feuerbach — numa práxis transformadora que, de fundada, se tornou fundante. Resta, porém, inelutável o problema de uma práxis que, não devidamente fundada, pretende se apresentar com condições de fundar. A simples convivência diuturna e tranqüila com esse problema não adequadamente resolvido atesta, de forma inequívoca, que, nesse contexto de pensamento, a Filosofia não mais está presente e que a sua exigência específica de racionalização foi substituída por posições dogmáticas, destituídas da devida fundamentação racional.

Além do mais, a condenação de toda e qualquer Metafísica por aversão a uma Metafísica considerada estática que, no processo de conhecimento — consoante se expressa o autor — "interpreta como separação absoluta" a distinção entre sujeito e objeto⁴², constitui, pelo menos, flagrante injustiça cometida contra a Metafísica tomista, injustiça consistente no não-reconhecimento, imperdoável do ponto de vista científico e histórico, da contribuição que a Filosofia tomista ofereceu e oferece à cultura filosófica ocidental a partir da Idade Média.

A Filosofia tomista, na sua expressão mais autêntica, ultrapassa o imobilismo das Metafísicas essencialistas que a precederam e fundamenta dinamicamente a verdade no ato de ser e não na quiddidade do real⁴³. Reconhece — como, aliás, já o fizera Aristóteles⁴⁴ — as limitações do conhecimento humano em relação ao real, admitindo, por conseguinte,

que o equacionamento entre o pensamento e a realidade — em que consiste a verdade — guarda sempre a possibilidade de realização cada vez mais perfeita. Aliás, a própria noção de verdade como equacionamento do pensamento com a realidade, resguarda a Filosofia tomista da acusação de separação, no processo de conhecimento, de sujeito e objeto, porquanto, na gnoseologia tomista, a alma humana ao conhecer realiza, de certo modo, a sua identificação com o objeto conhecido⁴⁵. No processo de conhecimento, segundo propõe a Filosofia tomista, o sujeito “apreende” o real, o traz para o seu interior, evidentemente, porém, não na sua realidade física, mas através de uma sua “representação” que permanece no sujeito opondo-se continuamente a ele e, por conseguinte, ressalvando a sua realidade de objeto. A identificação tomista entre sujeito e objeto, no ato do conhecimento, não se resolve jamais numa identificação física, só possível na perspectiva de um monismo materialista. A Filosofia tomista sustenta uma identificação “intencional” em que se resguarda a alteridade objetiva da coisa conhecida que realiza sua presença no sujeito mediante uma representação (similitudo) de si mesma no interior da consciência.

Por isso, exigir o extermínio da Metafísica, substituindo-a pelo pensamento dialético, sem desfazer a ambigüidade de que se reveste o termo “Metafísica” no contexto dessa exigência, significa criar fantasma para gozar do prazer de trucidá-lo. Sobre os restos irrealis desse fantasma aniquilado, não é possível erguer-se, com solidez filosófica, o monumento à dialética, especialmente se se pretende conferir-lhe a tarefa de sustentar e garantir o progresso do conhecimento humano.

Entretanto, a fragilidade de sustentação da dialética materialista, na exposição de Caio Prado Júnior, não decorre apenas da necessidade da dialética de se colocar em oposição radical a uma Metafísica indefinida e ambígua, mas também da circularidade que o autor reconhece existir em qualquer tentativa de análise e exposição da dialética. “A grande dificuldade — admite ele candidamente — que apresentam a análise e exposição da dialética materialista está em que tal análise e exposição (...) giram em círculo vicioso: para compreender a Dialética é preciso pensar dialeticamente, isto é, conhecer a Dialética para conhecê-la...”⁴⁶ Ora, se a análise e a exposição da dialética materialista envolvem o vício de tal circularidade que compromete a validade dessa análise e exposição perante a exigência de rigor formal e de coerência impostas pela lógica tradicional, então, não tem como fugir o autor, assim como qualquer defensor da dialética materialista, do seguinte dilema: ou — para prosseguir na sua tentativa de análise e exposição da dialética materialista — necessita postular gratuitamente para a dialética um âmbito de inteligibilidade “sui generis”, tornando o discurso sobre a dialética um discurso extracientífico em cujo interior se apresentarão possíveis as mais arrojadas alucinações do pensamento e os mais escravizantes dogmatismos, ou, então, essa análise e exposição da

dialética deverão se processar de forma abertamente dogmática, sem a postulação de qualquer tipo de racionalização mesmo extracientífica que se destinaria apenas a esconder e camuflar o dogmatismo subjacente. Enquanto Sartre, na sua obra **Critique de la raison dialéctique**⁴⁷, parece ter optado pela primeira alternativa⁴⁸, Caio Prado Júnior deixa transparecer claramente a sua opção pela segunda. De fato, estabelece ele que a análise e exposição da dialética devem se efetivar de modo análogo ao do processo de aprendizagem da linguagem pela criança, processo esse através do qual, não obstante o “círculo vicioso lógico formal” que nele está presente, as crianças aprendem a falar⁴⁹. A analogia proposta entre o processo de conhecimento da dialética e o processo de aquisição da linguagem pela criança evidencia, entretanto, sem subterfúgios, a tese de que o aprendiz da dialética, para chegar a conhecê-la, não precisa ter adquirido ainda a capacidade de raciocinar — melhor seria que não a adquirisse nunca — porquanto nada do que lhe será proposto em relação à dialética necessitará de provas, de demonstrações, de justificações racionais, mesmo porque jamais poderá contar com elas, pois qualquer tentativa de justificação não conseguirá se redimir do vício incontornável da circularidade lógica.

Fundamentados nessas considerações, somos, mais uma vez, forçados a concluir, à luz da exposição de Caio Prado Júnior, a fragilidade de sustentação da dialética materialista e, mais ainda, a sua incompatibilidade com um pensamento adulto, consciente, autônomo e crítico que, para as suas admissões, não pode fugir da exigência de demonstrações rigorosamente racionais, capazes de proteger-lhe a autonomia e o senso crítico contra a escravidão dos dogmatismos e das ideologias.

A defesa da dialética, entretanto, representa tarefa inadiável também para Álvaro Vieira Pinto, “considerado por muitos o primeiro universalmente importante filósofo brasileiro”⁵⁰, cujas posições em torno da dialética, expressas na obra **Ciência e existência**, iremos analisar com a simpatia e o respeito que merece o saber vasto e profundo por ele revelado em suas publicações. Examinaremos apenas algumas teses por ele defendidas que se revelam mais significativas e emergentes no contexto dessa verdadeira “escolástica” em que os diversos autores repetem com monótona e obediente uniformidade as mesmas doutrinas.

Ao discorrer sobre o significado da lógica dialética⁵¹, Álvaro Vieira Pinto observa que “a necessidade de outra concepção lógica do processo da realidade”, concepção situada “fora da área da lógica tradicional”, resultou do “estalar dos quadros lógicos em que se pretendia aprisionar o pensamento racional que se dedicava à explicação científica”⁵², ao se deparar o pensamento racional com os resultados dos mais recentes desenvolvimentos da ciência.

Inicialmente, cumpre desfazer o equívoco básico sobre que se esteia a afirmação do autor, equívoco pelo qual se atribui à lógica a tarefa

de elaborar determinada concepção da realidade. Conferir à lógica tal competência significa não delimitar-lhe convenientemente as fronteiras em relação à metafísica, investindo indevidamente a lógica de missão que apenas à metafísica cabe desempenhar. A ausência de adequada delimitação entre as competências da lógica e as da metafísica faz aflorar, mais uma vez, a pressuposição idealista em cujo contexto surgiu modernamente o pensamento dialético e da qual, ao se instalar na perspectiva materialista, ele se esforça, sem êxito, por se libertar.

Por outro lado, a “crise dos fundamentos” que afetou a matemática após as contribuições de Gauss (1777-1855), Bolyai (1802-1860), Lobachevskij (1793-1856) e Riemann (1826-1866), não se configurou jamais — contrariamente ao que pensa o autor — como problema de lógica que impusesse a renúncia aos princípios fundamentais da lógica tradicional aristotélica. Muito ao contrário, a percepção clara por parte de Gauss da não-evidência do quinto postulado euclidiano das paralelas e da consequente possibilidade de sistemas geométricos não-euclidianos e, mais ainda, a construção por parte de Lobachevskij e Riemann de tais sistemas, revelavam a viabilidade de diferentes geometrias não-euclidianas, desde que fosse ressalvada a coerência de sua estruturação, ou seja, desde que as novas construções geométricas não envolvessem contradições internas.

Não eram os princípios da lógica tradicional que estavam sendo questionados, mas os princípios da matemática tradicional. Em nenhum momento, consoante nos atesta a história da ciência, esses gênios da matemática apontaram a insuficiência da lógica tradicional por eles utilizada como responsável pela crise de fundamentação com a qual se defrontava a matemática na época. Em nenhum momento aventaram eles a necessidade da utilização de uma nova lógica e, para os problemas da matemática, buscaram soluções no âmbito da própria matemática e não no terreno da lógica. A não-contraditoriedade das novas geometrias, elíptica e hiperbólica, permaneceu sempre como critério definitivo de sua consistência, assegurada — desde o final do século XIX através da participação decisiva de Felix Klein⁵³ — pela não-contraditoriedade da própria geometria euclidiana.

Se, porém, sempre no contexto da ciência contemporânea, do terreno da matemática passarmos para o campo da física, teriam as geniais formulações da teoria da relatividade e da teoria quântica — na sua tentativa de proporcionar explicação global das realidades do universo e de penetrar profundamente na estrutura íntima da matéria — decretado a insuficiência da lógica tradicional, basicamente aristotélica, e imposto a utilização de uma nova lógica, a lógica dialética ?

A primeira formulação da teoria da relatividade, proposta por Einstein em 1905, busca eliminar do princípio da relatividade clássica ou galileana, a sua primeira limitação consistente em admitir certa relatividade

apenas dos fenômenos mecânicos enquanto inseridos num sistema dotado de movimento retilíneo uniforme. A intuição de Einstein o leva a admitir, num primeiro momento, a relatividade não apenas dos fenômenos mecânicos mas também dos fenômenos eletromagnéticos inseridos num sistema qualquer em cujo interior tais fenômenos se realizam tanto na suposição de que o sistema permaneça em repouso quanto na hipótese de que esse sistema se encontre sujeito a movimento retilíneo uniforme. Conseqüentemente, nenhuma experiência realizada no interior do sistema apresenta condições de revelar o movimento absoluto do sistema no espaço físico. A essa intuição, que constitui o primeiro princípio da teoria da relatividade especial, Einstein acrescenta um segundo princípio, o da constância da velocidade da luz. Em 1916, Einstein propõe a teoria da relatividade geral pela qual elimina da relatividade galileana a sua segunda limitação, estendendo a relatividade do movimento a qualquer tipo de movimento.

O que importa enfatizar, entretanto, para os objetivos do nosso trabalho, é a simplicidade do processo que conduz o gênio de Einstein às fundamentais inovações de que ele é responsável no terreno da física. Antes de tudo, uma intuição genial⁵⁴. Em seguida, a busca incansável de uma expressão matemática capaz de traduzir a intuição inicial. Logo após, a explicitação corajosa⁵⁵, através de rigorosa dedução, das seqüências virtualmente contidas na expressão matemática. Finalmente, a espera da comprovação experimental⁵⁶. Nada, absolutamente nada, que ultrapasse as possibilidades da lógica tradicional, fundamentalmente aristotélica. Nada que determine Einstein a abandonar, por insuficiente, a lógica clássica e lhe imponha a utilização de uma nova lógica, a lógica dialética, única, segundo afirmam, sem qualquer comprovação, os seus defensores, em condições de lhe oferecer instrumental lógico mais refinado, capaz de atender aos reclamos de sofisticação oriundos de suas profundas e inovadoras intuições. Aliás, se, por um lado, em nenhum momento, deixa Einstein transparecer qualquer insatisfação derivada da constatação da insuficiência da lógica clássica; se, em nenhum momento, permite ele a mais leve insinuação de que, para um adequado tratamento lógico de suas intuições, lhe seja imperiosa a utilização de um novo instrumental lógico, diferente da lógica clássica, por outro lado, dá claramente o testemunho de sua admiração para com a lógica tradicional. "Admiramos a Grécia antiga, diz ele, porque fez nascer a ciência ocidental. Lá, pela primeira vez, se inventou a obra-prima do pensamento humano, um sistema lógico, isto é, tal que as proposições se deduzem umas das outras com tal exatidão que nenhuma demonstração provoca dúvida"⁵⁷. A convicção de que suas posições teóricas visavam representar apenas o retrato aproximado de um universo arquitetado **sem contradições**⁵⁸, transparece claramente da satisfação com que recebeu, em 27 de setembro de 1919, o telegrama de Lorentz que lhe comunicava a constatação experimental da "deflexão da luz pelo sol", conforme **previa** a sua teoria da relatividade geral⁵⁹.

Quando do determinismo da mecânica clássica e da mecânica relativista, a física atual evolui para o caráter estatístico e para o indeterminismo da mecânica quântica, o cientista passa a se defrontar, na interpretação da realidade, com problemas que, no entender de Álvaro Vieira Pinto, só encontram "esperança de esclarecimento numa compreensão qualitativamente diferente, de grau lógico superior, a de caráter dialético"⁶⁰.

Nenhuma comprovação, entretanto, oferece o autor da verdade dessa asserção. Ao contrário, tal asserção, se confrontada com os fatos, se apresenta muito mais como tributo pago pelo pensador à mistificação ideológica que o aprisiona e lhe inibe qualquer tentativa de autonomia do que como posição decorrente da análise serena e objetiva da realidade.

Na verdade, a história das diversas etapas da elaboração da física quântica nos revela que os seus fundadores, em nenhum momento, aventaram a necessidade da utilização de um novo instrumental lógico para a solução dos problemas derivados da incompatibilidade das previsões das teorias clássicas com as constatações da experiência mais recente. Quando Planck, em 1900, propôs a hipótese dos quanta pela qual a emissão e absorção da energia se processa através de quantidades discretas de energia, múltiplos inteiros de um mínimo denominado "quantum" de energia, sua solução, profundamente revolucionária no terreno da física, não se propunha em nome de uma nova lógica mas exatamente para superar a contradição e a incompatibilidade existentes entre as previsões da física clássica e os fatos experimentais; propunha-se, por conseguinte, em nome do princípio de não-contradição professado pela lógica clássica. Quando Einstein, em 1905, concebe a energia como constituída de grânulos denominados fótons, não elaborava, ao mesmo tempo, uma nova lógica que lhe permitisse, com exclusividade, pensar o relacionamento entre os fatos observados e a nova concepção mas, ao contrário, buscava justificar a sua nova e arrojada hipótese demonstrando-lhe a não-contradição com as leis comprovadas da física e a sua capacidade de superar a inadequação das explicações anteriores do efeito fotoelétrico.

Não é possível, entretanto, questionar o fato de que a teoria quântica tenha provocado significativas repercussões no terreno da filosofia, especialmente através de afirmações de indeterminismo no conhecimento da natureza e de oposição à validade científica do princípio de causalidade avançadas por notável número de cientistas a partir da enunciação, em 1927, do princípio de indeterminação de Heisenberg. O contraste entre a nova física — segundo alguns, indeterminista e anticausalista — e o determinismo da física clássica, compatível com o reconhecimento da validade do princípio de causa, fez com que os defensores da dialética a propusessem, de imediato, como a nova lógica, única em condições de oferecer o instrumental lógico adequado à nova física, ao se defrontar esta com o indeterminismo e o anticausalismo da teoria quântica.

Os defensores da dialética, entretanto, não se deram conta de que o indeterminismo da física quântica, expresso no princípio de indeterminação de Heisenberg, pressupõe o conceito de "definição operativa", proposto pelo próprio Heisenberg, pelo qual só é possível afirmar, em física, aquilo que se pode definir operativamente, ou seja, aquilo que é possível observar e conhecer através de uma série de experiências, pelo menos, conceitualmente possíveis, isto é, que não impliquem contradição com nenhuma lei fundamental da lógica ou da física. Conseqüentemente, qualquer afirmação no âmbito da física deve necessariamente se apoiar na observação física dos fenômenos. Ocorre, porém, que toda observação física efetiva interfere no fenômeno observado, alterando-lhe a realidade e, por conseguinte, padece de insuperável limitação quanto à possibilidade de captação da realidade objetiva do fenômeno. Assim, toda observação física que pretenda determinar simultaneamente a posição e a quantidade de movimento de um corpúsculo implicará a superação de condições contraditórias e, por conseguinte, não terá jamais como ultrapassar certo índice de indeterminação.

Conclui-se, portanto, que o indeterminismo da física quântica vigora exclusivamente no terreno da física e só poderia representar um referencial para a compreensão global da realidade a partir da hipótese insustentável de que a física represente a única via de acesso ao conhecimento do mundo real. Além disso, o indeterminismo da física quântica se demonstra incompatível com a lógica dialética. De fato, a afirmação de indeterminismo, que afeta inexoravelmente o conhecimento do mundo real proporcionado pela física, nasce precisamente da impossibilidade para o físico de admitir resultados experimentais insuperavelmente contraditórios ao abordar os fenômenos físicos com metodologia inspirada exclusivamente no critério da definição operativa. Conseqüentemente, uma lógica estruturada sobre o princípio da contradição real, como a lógica dialética, que pretende poder captar o real na mobilidade de suas contradições internas, não tem por que sustentar a indeterminação como característica do conhecimento do mundo real oferecido pela física e, portanto, se revela incompatível com o princípio de indeterminação de Heisenberg. Por outro lado, se o método dialético se revela fundamentalmente preocupado com a perspectiva da totalidade na interpretação do real a tal ponto que Georg Lukács declare que "a categoria da totalidade, a predominância universal e determinante do todo sobre as partes constitui a própria essência do método que Marx emprestou de Hegel e transformou de maneira a fazê-lo a fundamentação original de uma ciência inteiramente nova"⁶¹. E Lucien Goldmann sustente consistir nessa predominância a superioridade do método dialético⁶², em todos os domínios do pensamento, não pode ele se fechar no limitado espaço de investigação em que propositalmente se enclosura a física quântica, obediente às exigências da definição operativa.

Quanto ao anticausalismo da física quântica, apresentado por Álvaro Vieira Pinto como expressão do progresso da física contemporânea que busca explicar “fenômenos relacionados diretamente com a estrutura íntima da matéria, abrangendo campos da realidade que não se deixam dominar pelas relações clássicas da causalidade formal”⁶³ e que somente através da lógica dialética encontrariam possibilidade de explicação adequada, cumpre, mais uma vez, apontar a mistificação com que a dialética entorpece, inibe e domina o pensamento do autor.

Um dos mais renomados teóricos da física quântica, W. Heisenberg, ao se defrontar com o problema da causalidade, observa: “... na concisa formulação do princípio de causalidade: ‘se conhecemos o presente, podemos calcular o futuro’, **não é falsa a consequência mas a premissa** (o grifo é nosso). Não podemos, por princípio, conhecer o presente em toda a sua determinação. Por isso, toda observação é uma escolha entre uma multidão de possibilidades e uma limitação do futuro possível”⁶⁴. Das palavras de Heisenberg ressalta evidente o reconhecimento implícito da validade do princípio de causa, embora não lhe reconheça o valor no contexto da física quântica, não em força da inconsistência do próprio princípio mas em virtude das limitações operacionais de observação impostas pela metodologia decorrente do critério da definição operativa que sanciona o princípio de indeterminação. Por isso, Heisenberg não vacila em aplicá-lo no sentido inverso em que se passa do efeito para a causa, porquanto, segundo afirma, a teoria quântica “permite sempre enumerar a **posteriori** completamente as razões pelas quais um fato aconteceu, embora não possibilite a previsão do fato futuro”⁶⁵.

Conseqüentemente, o valor do princípio de causalidade resiste incontestável exatamente no terreno de um pensamento preocupado com uma perspectiva de compreensão global e profunda da realidade que ultrapasse as limitações que a física quântica se impõe em razão de sua própria metodologia. Nesse terreno, a lógica dialética também pretende absurdamente operar sem que isso lhe seja possível, quer pela pretensão de assimilar o indeterminismo e o anticausalismo da física quântica — o que a levará fatalmente à renúncia à perspectiva de totalidade na compreensão do real — quer em consequência da sua negação fundamental do princípio de não-contradição que constitui lei primeira do pensamento humano e, por isso mesmo, sustenta a lógica clássica.

De fato, na expressão de Álvaro Vieira Pinto, “o comportamento dialético não consiste em pensar a contradição mas em pensar **por** contradição” (grifos nossos), cabendo ao defensor da dialética “instalar-se no âmago das contradições objetivas e pensá-las e expô-las de dentro delas mesmas”⁶⁶.

Tal comportamento, entretanto, implica a renúncia a uma reflexão tipicamente filosófica com a aceitação passiva de um pensamento

acrítico que não se questiona sobre os fundamentos do próprio pensar, conformando-se obediente a determinadas posições ideológicas que representam o ponto de partida inquestionável para a construção do edifício de sua compreensão global da realidade. Que solidez poderá apresentar esse edifício construído com a irresponsabilidade, pelo menos, científica do descaso para com a avaliação crítica das fundamentações destinadas a sustentá-lo ?

Importa, por conseguinte, consoante reconhece a perspicácia de L. Althusser, renunciarmos à repetição indefinida de fórmulas “encarregadas de pensar em nosso lugar, isto é, de não pensar” e não fiarmos “na magia de algumas palavras perfeitamente desvalorizadas”, para corrermos o risco, como ele se dispõe a fazer, de pensar a contradição⁶⁷.

Ora, a contradição representa inquestionavelmente oposição entre dois extremos. Entretanto, as oposições possíveis se reduzem a dois tipos fundamentais de oposição: um, em que os extremos se opõem sem que a oposição entre eles se apresente de tal maneira radical que a posição de um implique a negação radical e total do outro extremo; outro, em que a posição de um extremo envolve necessariamente a negação radical e total do outro. O primeiro tipo de oposição denomina-se oposição por contrariedade, enquanto o segundo se diz oposição por contradição. A oposição por contradição se revela perfeitamente pensável, porquanto é possível pensarmos algo e pensarmos a sua negação radical. (A ; não-A) Entretanto, a oposição por contradição não é realizável no mundo real. De fato, no mundo real existem muitos seres. Se entre eles vigorasse oposição por contradição, a existência de um implicaria a não-existência de todos os outros, porquanto, na oposição por contradição, a posição de um extremo, ou seja, a sua existência, redundaria na negação radical e total da existência de todos os outros. Conseqüentemente, a oposição existente entre os seres que compõem o universo, oposição real e não meramente pensada, só pode ser oposição por contrariedade pela qual os seres, na sua multiplicidade e diversidade, efetivamente se opõem, mas não se negam radicalmente e, por conseguinte, a multiplicidade deles é perfeitamente possível e real.

Supor entre os seres reais, concretos e materiais, oposição por contradição, como propõe a dialética marxista, implica a admissão de um universo material impossível, absurdo, no qual a multiplicidade dos seres se revelaria totalmente ilusória e sobre o qual à mente humana caberia elaborar apenas fantasias e não ciência. Tal concepção conduz fatalmente a uma concepção monista da realidade em que a razão e a liberdade individuais se esvaziam de si mesmas para viverem sob o império da Vontade do Todo.

A admissão, por outro lado, de oposições reais e, portanto, não por contradição, mas por simples contrariedade, entre os seres, reflete a realidade de um universo em que os seres, na sua multiplicidade real, efetivamente se opõem, não apenas mediante oposição decorrente da

individualidade distinta de cada um deles, mas através de oposições em que realmente se concretizam todos os seus antagonismos e conflitos, na afirmação dinâmica de suas posições, isto é, daquilo que eles efetivamente representam no conjunto dos seres. Não há oposição real entre o ser e o nada, porquanto, perante o nada, o ser não tem a que se opor. Oposição real só pode vigorar entre extremos reais, entre os quais, por mais profundos e complexos que se apresentem seus antagonismos e oposições, jamais existirá oposição por contradição. Tal oposição, aniquilando um dos extremos da oposição, dissolveria a própria oposição, reduzindo todas as coisas a uma unidade absolutamente inerte. A realidade múltipla e mutável dos seres do universo impõe, por conseguinte, a não-contradição na infinita diversidade de suas oposições reais e essa não-contradição, imposta pela realidade, se transfere para o pensamento que pensa o real mediante o princípio de não-contradição, norma fundamental da lógica que pretende funcionar como instrumento do pensamento na compreensão da realidade.

Instalar-se, portanto, no âmago das contradições objetivas, como recomenda Álvaro Vieira Pinto, para buscar a compreensão do real na sua concretude e na sua contraditória mobilidade, ultrapassando as barreiras impostas pelo princípio de não-contradição, significa instalar-se passivamente, acriticamente, na comodidade de um contexto ideológico que constringe o defensor da dialética materialista a viver num mundo irreal em que os acontecimentos escapam à participação efetiva, consciente e autônoma do indivíduo humano para representarem o resultado fatal do entre-choque de "contradições" verificadas ao longo do processo de autorealização do Todo. Assim, a dialética demonstra, mais uma vez, a sua incapacidade congênita de se desvencilhar das estruturas fundamentais do idealismo hegeliano para o qual somente — suposta a identificação básica de real e racional — a contradição, possível no plano do pensamento, passa a ter a sua existência afirmada também no âmbito do real.

CONCLUSÃO

Ao longo de nosso itinerário, várias vezes, nos defrontamos com a impossibilidade — para um pensamento consciente, autônomo e crítico, preocupado empenhadamente com a justificação racional de todas as suas admissões fundamentais — da aceitação da dialética como instrumento válido e eficaz na compreensão objetiva da realidade.

Verificamos que essa impossibilidade não decorre de qualquer preconceito antidialético nem da opção ideológica por determinado referencial de análise e apreciação do real. Resulta, ao contrário, da demonstração da incompatibilidade da afirmação da existência de contradições

objetivas no seio da realidade — afirmação que caracteriza fundamentalmente o pensamento dialético — com uma interpretação do real capaz de adequar-se à constatação da multiplicidade efetiva dos seres do universo e, por conseguinte, em condições de não se deixar ideologicamente enclausurar no interior de uma concepção monista e absurda da realidade.

Se, em Hegel, a dialética representa, na expressão de Marx, uma “mistificação”, pelo menos, como vimos, ela mantém estreita coerência com as pressuposições estruturais do pensamento hegeliano. Ao ser transportada por Marx e seus epígonos para o interior de uma perspectiva materialista na interpretação do real, ela perde a coerência originária e deixa transparecer, a todo momento, a sua incompatibilidade com o novo contexto de pensamento em que é forçada a funcionar. Com isso, passa a dialética a representar instrumento de interpretação da realidade cuja eficácia é assegurada apenas ideologicamente, sem qualquer justificativa de ordem estritamente racional e verdadeiramente científica. Aliás, conforme o testemunho de ilustre epistemólogo contemporâneo, Mário Bunge, “a freqüência com que aparecem as expressões ‘processo dialético’ e ‘método dialético’ num campo de estudos é um bom indicador do seu baixo grau de desenvolvimento”⁶⁸. A ciência autêntica, nas suas mais diversas manifestações, não necessita, como demonstramos, do “método dialético” para a sua elaboração. A decantada eficácia da dialética na solução de problemas surgidos especialmente no terreno da matemática, da física, da sociologia contemporâneas representa fruto, certamente nocivo para a ciência rigorosa e autêntica, da mistificação que o modismo da dialética exerce sobre inúmeras consciências. Mais do que nunca a humanidade carece de um saber rigorosamente fundamentado, em condições de oferecer respostas científicas e técnicas a problemas reais que se agigantam, sendo-lhe imperioso se desvencilhar de mistificações e modismos que entravam e esterilizam sua tentativa de construção de um mundo em que o homem possa afinal concretizar, muito além da incerteza e da inconsistência das utopias, os seus anseios de um mundo mais humano.

NOTAS:

(1) PLATÃO. *Apologia*. 30c-31a.

(2) Jean-Louis VIEILLARD-BARON. *Platon et l'idéalisme allemand*. 1770-1830. Paris, Bauchesne, 1979. 408 p.

(3) HEGEL. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. trad. a cura di B. Croce. Bari, Laterza, 1971. p. 162.

(4) HEGEL. *Philosophie des Rechts*. Berlin, ed. Gans, 1840. p. 17.

(5) Id. *Wissenschaft der Logik*. Leipzig, Felix Meiner, 1951. p. 67.

(6) Id. *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*. trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1952. (*Philosophie de l'Esprit*. § 384. p. 217).

- (7) Id. **Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion**, ed. G. Lasson, Bd. I, p. 148: "Ohne Welt ist Gott nicht Gott".
- (8) Jean-Marc GABAUDE. **Le jeune Marx et le matérialisme antique**. Toulouse, Privat, 1970. p. 209. Cf. HEGEL. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 13 (Col. Os Pensadores) onde Hegel assim se exprime: "Mas o verdadeiro é o todo. Mas o todo é somente a essência que atinge a completude por meio do seu desenvolvimento".
- (9) Concepção negativa ou "platônica" do finito. Cf. Lúcio COLETTI. **Tramonto delle ideologie**. 4ª ed. Bari, Laterza, 1981. p. 110.
- (10) HEGEL. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 19. (Col. Os Pensadores): "O Espírito conquista a sua verdade somente quando se encontra a si mesmo na absoluta dilaceração". Cf. HEGEL. **Die Phänomenologie des Geistes**, ed. Hoffmeister, 1937. p. 29-30.
- (11) A tese de que a identidade entre pensamento e ser, entre "racional" e "real" constitui a base da filosofia de Hegel é perfilhada também por Lúcio COLETTI, op. cit. p. 111.
- (12) HEGEL. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 20. (Col. Os Pensadores).
- (13) ARISTÓTELES. **Metafísica**. IV, 3, 1005b 23.
- (14) HEGEL. *Scienza della logica*. a cura di A. Moni, Bari, Laterza, 1925. v. 2. p. 69.
- (15) Id. **A fenomenologia do Espírito**. S. Paulo, Abril Cultural, 1980. Prefácio, p. 11. (Col. Os Pensadores).
- (16) Id. **Phänomenologie des Geistes**. v. 2. p. 313. apud J. MARITAIN. **A filosofia moral**. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1973. p. 217.
- (17) Lúcio COLETTI. **Tramonto delle ideologie**. 4ª ed. Bari, Laterza, 1981. p. 111 e 125.
- (18) HEGEL. *Scienza della logica*. v. 3. p. 61-62. apud Lucio COLETTI. op. cit. p. 120.
- (19) No dizer de Hegel, "algo só tem verdade na medida em que é a Idéia". (**Wissenschaft der Logik**. Leipzig, F. Meiner, 1951. v. 2, p. 409.
- (20) KOJÈVE. **Introduction à la lecture de Hegel**. Paris, Gallimard, 1946. p. 46.
- (21) M. F. SCIACCA. La filosofia moderna da Kant ai nostri giorni. In: **Storia della filosofia**. Roma, Coletti Editore, 1954. p. 561.
- (22) M. F. SCIACCA. *ibid.* p. 562.
- (23) Lucio COLETTI. op. cit. p. 122.
- (24) George LUKÁCS. **La crisis de la filosofía burguesa**. Buenos Aires, 1975. *passim*.
- (25) ROD, Wolfgang. O conceito de dialética. **Convivium**. 13 (6): 510, nov./dez. 1974. Aí o autor define o que é dialética e a vê precisamente como instrumento de interpretação do mundo real.
- (26) Postfácio da 2ª ed. de **O Capital**. Londres, 24 de janeiro de 1873. In: MARX, Karl. **O Capital**. S. Paulo, DIFEL, 1982. p. 16-17.
- (27) MARX, Karl. *ibid.* p. 16-17.
- (28) MARX, Karl. *ibid.* p. 16-17. Cf. a esse respeito a observação de J. B. S. Haldane: "... Marx e Engels não se contentaram com analisar as transformações sociais. Viam, na dialética, a ciência das leis gerais da transformação, não apenas na sociedade e no pensamento humano, mas também no mundo exterior que é refletido pela mente humana". In: ENGELS. **Dialética da natureza**. 3ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 7 (Prólogo)
- (29) O próprio Marx sugere essa interpretação ao usar a expressão: "... descobrir a substância (Kern) racional dentro do invólucro místico (mystische Hülle)". MARX, Karl. **O Capital**. trad. Reginaldo Sant'Anna. 7ª ed. S. Paulo, Civilização Brasileira, 1982. p. 17. Cf. também ALTHUSSER, Louis. **A favor de Marx**. Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1979. p. 76, nota 2.
- (30) MARX, Karl. op. cit. p. 17.

(31) É o que nos assevera também, enfaticamente, Georg Lukács em **Geschicht und Klassenbewusstsein**. Berlin, Malik-Verlag, 1923. p. 39. Cf. também ROD, Wolfgang quando diz: "... um dos pressupostos essenciais da dialética é a idéia da primazia da 'totalidade' frente ao particular..." (RÖD, W. **Filosofia dialética moderna**. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, 1984, 265.).

(32) OVERBERG, Cyr. **Karl Marx – Critique de son économie politique**. Bruxelles, Office du Livre, s/d. p. 48.

(33) OVERBERG, Cyr. op. cit. p. 40.

(34) Observe-se a honestidade do reconhecimento de L. Althusser, à p. 90 de sua obra **A favor de Marx**, acima citada: "Se se percebe, diz Althusser, a relação íntima estreita que a estrutura hegeliana da dialética mantém com a 'concepção do mundo' de Hegel, isto é, com a sua filosofia especulativa, é impossível jogar verdadeiramente às urtigas essa 'concepção do mundo' sem se obrigar a transformar profundamente as estruturas dessa mesma dialética. Se não, quer queira quer não, arrastar-se-ão ainda atrás de si, 150 anos após a morte de Hegel e 100 anos após a de Marx, os farrapos do famoso 'envoltório místico'".

(35) COLETTI, Lúcio. *Tramonto delle ideologie*. 4ª ed, Bari, Laterza, 1981. p. 126-7. É interessante notar como L. Althusser, com a honestidade científica já anteriormente apontada, reconhece necessário e "vital" para o marxismo pensar as diferenças de estrutura da dialética (por ex., a contradição) em Hegel e em Marx e revela a sua convicção "de que o desenvolvimento filosófico do marxismo está dependendo dessa tarefa", ou seja, de pensar essas diferenças de estrutura. Cf. L. Althusser. **A favor de Marx**. p. 80.

(36) RÖD, Wolfgang. **Filosofia dialética moderna**. p. 242.

(37) O pensamento de Spinoza fornece ao idealismo alemão o elemento metafísico monista, porquanto a partir da definição de substância elaborada por Spinoza, ressuscitado pelo romantismo alemão do século XIX, "monismo e panteísmo se apresentam como premissas condicionadoras de toda a filosofia". (Cf. AMERIO, Franco. Spinoza. In: Cornelio Fabro. **Storia della filosofia**. Roma, Coletti Editore, 1954. p. 455.).

(38) ADORNO, Th. W. **Gesammelte Schriften**. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1973. v. 4, p. 193.

(39) MONOD, Jacques. **O acaso e a necessidade**. 3ª ed. Petrópolis, Vozes, 1972. p. 50.

(40) PRADO JUNIOR, Caio. **Dialética do conhecimento**. 6ª ed. S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1980. 704 p.

(41) PRADO JUNIOR, Caio op. cit. p. 667.

(42) PRADO JUNIOR, Caio. op. cit. p. 573.

(43) Ensina S. Tomás: "Ratio veritatis fundatur in esse et non in quidditate". (In I Sent. d. 19, 5, 1)

(44) Cf. Met. II, 1, 993 b 30.

(45) Doutrina S. Tomás: "Anima quodammodo est omnia". (De Veritate. q. 1, a. 1, c.)

(46) PRADO JUNIOR, Caio. op. cit. p. 11.

(47) SARTRE, Jean-Paul. **Critique de la raison dialéctique**. Paris, Gallimard, 1950.

(48) CUPANI, Alberto. La "Crítica de la razón dialéctica" como problema epistemológico. **Manuscrito**. 4 (1): 7-20, out. 1980.

(49) PRADO JUNIOR, Caio. op. cit. p. 13.

(50) Contracapa da obra de Álvaro Vieira Pinto **Ciência e existência: problemas filosóficos da pesquisa científica**. 2ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. 537 p.

(51) VIEIRA PINTO, Álvaro. op. cit. p. 175.

(52) Ibid. p. 176.

(53) KLEIN, Felix. **Ueber die sogennante nich-euclidische Geometrie**. 1871-73.

(54) "A tarefa do cientista, afirma Einstein, é a de atingir leis elementares universais a partir das quais o cosmo possa ser construído com base na pura dedução. Ele não é

levado a isso por nenhum caminho lógico, mas pela intuição" (A. Einstein. apud Erasmo Recami e outros. *Táquiões. Ciência hoje*. 5 (26): 54, set. 1986).

(55) A esse respeito é importante o testemunho de Henri Poincaré sobre Einstein: "Admirável nele é, antes de tudo, a facilidade com que se coloca diante de conceitos novos, deles retirando todas as conseqüências. Não permanece preso a princípios clássicos e, em face de um problema de física, dá-se conta, prontamente, de todas as possibilidades". (Apud BERNSTEIN, Jeremy. *As idéias de Einstein*. S. Paulo, Cultrix-EDUSP. 1975. p. 91).

(56) Sobre a experiência declara Einstein: "Naturalmente a experiência se impõe como único critério de utilização de uma construção matemática para a física". (EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1981. p. 150-51).

(57) EINSTEIN, A. op. cit. p. 146-7.

(58) Sobre essa convicção da ausência de contradição em nosso mundo, Einstein nos oferece o mais eloqüente testemunho: "Sem a convicção da possibilidade de dominar a realidade por meio de nossas construções teóricas, sem a crença na harmonia interna de nosso mundo, não poderia haver ciência. Essa crença é e permanecerá sempre o motivo fundamental de toda criação científica. Em todos os nossos esforços, em toda luta dramática entre pontos de vista antigos e novos, reconhecemos o eterno anseio de compreensão, a sempre firme convicção na harmonia de nosso mundo, continuamente fortalecida pelos crescentes obstáculos à compreensão". (EINSTEIN, A. e INFELD, Leopold. *A evolução da física*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1966. p. 237.

(59) BERNSTEIN, Jeremy. *As idéias de Einstein*. p. 124.

(60) VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. p. 182.

(61) LUKÁCS, Georg. *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Berlin, Malik-Verlag, 1923. p. 39.

(62) GOLDMANN, Lucien. *Dialética e cultura*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979. p. 49-50.

(63) VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. p. 180-181.

(64) HEISENBERG, W. Ueber den anschaulichen Inhalt quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. *Zeitschriften für Physik*. 43: 197, 1927.

(65) HEISENBERG, W. *Mutamenti nelle basi della scienza*. tr. it. Torino, 1944. p. 57.

(66) VIEIRA PINTO, Álvaro. *Ciência e existência*. p. 211.

(67) ALTHUSSER, L. *A favor de Marx*. p. 80.

(68) BUNGUE, Mario. *Epistemologia*. S. Paulo, T. A. Queiroz Ed. e EDUSP, 1980. p. 155.

O BATISMO DE MARX

Ivo Tonet
Universidade Federal de Alagoas

1. INTRODUÇÃO

Está em curso, desde há algumas décadas, no interior da cristandade, em especial da Igreja Católica, um processo de cristianização de Marx.

Como não podia deixar de ser, este processo é tempestuoso, cheio de conflitos, chegando a opor de forma bastante violenta pessoas integrantes da mesma comunidade cristã.

Para os que defendem este processo de cristianização, ele não significaria nada mais do que aproveitar o pensamento de Marx no que ele tem de útil para a elaboração de um discurso teológico doutrinário cristão.

Para os que são contra, o pensamento de Marx é radicalmente contrário à mensagem cristã e toda tentativa de utilização dele terá como consequência a descaracterização de essência do cristianismo.

A compreensão deste processo de cristianização de Marx, exigiria, na coerência com os fundamentos metodológicos para a compreensão de qualquer fenômeno ideológico, uma análise do mundo atual a partir de sua matriz econômica. É a partir dela e na articulação com os outros momentos da realidade social que se poderia situar melhor as perspectivas e os limites deste empreendimento.

No entanto, dada a brevidade deste artigo, limitar-me-ei a levantar algumas questões que me parecem relevantes, a partir da comparação de certos aspectos importantes dos processos de cristianização de Marx e de Aristóteles.

Devo dizer, também, que o objetivo deste trabalho não é o de entrar na polêmica — própria dos cristãos — acerca da possibilidade e do modo de conciliação do pensamento de Marx com o cristianismo, mas tão somente de examinar este processo enquanto fenômeno social com implicações que atingem não apenas os cristãos mas o conjunto da sociedade.

2. O BATISMO DE ARISTÓTELES

Como se sabe, nos séculos XIII e XIV, o filósofo Aristóteles também foi submetido a um processo semelhante de cristianização. O cristianismo, durante longos séculos, tinha sido mais uma expressão de fé do que de razão, apesar das tentativas de alguns Padres da Igreja, em especial S. Agostinho, de encontrar um "modus vivendi" entre a fé e a razão.

Começava, no entanto, a esboçar-se nesta época (s. XIII e XIV) aquilo que pouco mais tarde se apresentaria como a tônica do pensamento moderno: a razão como instância última diante da qual deveria comparecer tudo que quisesse adquirir foros de conhecimento verdadeiro.

É neste momento que se faz necessário, para a própria sobrevivência do cristianismo, um trabalho mais sistemático que permitisse dar à fé um suporte racional.

O pensamento de Aristóteles mostrou-se o instrumento adequado a este empreendimento. Mas havia dois problemas sérios e interligados. Um proveniente do próprio caráter do sistema construído por Aristóteles, que não se harmonizava facilmente com a ortodoxia cristã. O outro, em consequência disto, proveniente da autoridade eclesiástica, guardiã desta mesma ortodoxia, ou seja, depositária de uma interpretação do cristianismo considerada verdadeira.

Ao contrário da cerimônia batismal, onde tudo é festa, o batismo de Aristóteles foi muito agitado, gerando inúmeras polêmicas, processos, ameaças de excomunhão e até recursos ao braço secular. O próprio Tomás de Aquino, figura maior deste empreendimento, chegou a ver teses suas condenadas como heréticas pelo bispo de Paris.

No entanto, apesar dos inúmeros percalços, o processo de cristianização de Aristóteles, do ponto de vista cristão foi um sucesso, permitindo armar a mensagem religiosa com um travejamento filosófico que perdura até os nossos dias. Este sucesso se deveu, também, em grande parte, ao fato de que esta nova expressão pensada da fé significou uma articulação íntima com os interesses das classes dominantes.

Poder-se-ia perguntar se nesta operação o pensamento de Aristóteles foi respeitado, se esta era a leitura mais correta dele, mas isto não teria, hoje, mais do que um interesse puramente histórico.

O que ao meu ver, é mais interessante de se constatar é que todo este sucesso também teve os seus custos e muito altos. Os seus pontos fortes se tornaram exatamente os seus pontos fracos.

Um desses pontos fortes era a articulação entre fé e razão. A articulação foi feita e não vem ao caso aqui discutir o seu conteúdo, mas

verificar o fato que a partir de então ela tornou-se uma camisa-de-força, uma dogmática que somente admitia aperfeiçoamentos, mas não questionamentos quanto aos seus fundamentos e ao seu conteúdo essencial. Uma determinada forma histórica de razão foi articulada com uma determinada interpretação do cristianismo e o produto disto foi alçado à condição de verdade meta-histórica. A ignorância — inevitável naquele momento — da determinação social do pensamento levou a considerar aquele produto não como um dos possíveis discursos, mas como o discurso verdadeiro.

Um outro ponto forte era a harmonia que se estabeleceu entre a ideologia religiosa e a ideologia político-social dominante, permitindo uma ampla difusão da doutrina cristã, escudada nos aparelhos do Estado. No entanto, esta aliança político-ideológica entre a Igreja e o Estado contribuiu para configurar um cristianismo não apenas de fato, mas com todo um embasamento teórico, comprometido com a alienação, a dominação e a exploração. Este comprometimento era tanto mais poderoso porque articulado com um discurso de defesa de valores humanos abstratamente concebidos (Veja-se a última Instrução do Vaticano sobre a Teologia da Libertação).

Um terceiro ponto forte ainda era a garantia que a autoridade religiosa emprestou a este processo para que fosse levado a bom termo, estabelecendo parâmetros que não podiam ser ultrapassados sob pena de exclusão da comunidade cristã. Esta garantia significou, por sua vez, a impossibilidade de trilhar outros rumos que não os estabelecidos pelo discurso dominante, impedindo o surgimento de outras formulações que pudessem dar ao cristianismo uma expressão mais sintonizada com as perspectivas sociais que não fossem as das classes dominantes.

3. O BATISMO DE MARX

Em nossos dias, um outro processo de cristianização se desenvolve com Marx.

Afinal, argumentam os seus defensores, porque não fazer com Marx o que já se fez, e com tanto sucesso, com Aristóteles ? Aristóteles também era considerado perigoso para a fé, capaz de destruir e descaracterizar a autêntica mensagem cristã. No entanto, o que sucedeu foi exatamente o contrário. O pensamento aristotélico foi um instrumento válido e adequado num determinado momento histórico; hoje o pensamento marxiano se mostraria mais apto a um novo empreendimento de modelagem da mensagem cristã.

Mas, por que Marx ? Um pensador que há até algumas décadas atrás era duramente combatido pela Igreja como materialista, ateu, anti-hu-

manísta, pregador do ódio, da luta de classes, da violência, de dissolução do indivíduo na coletividade, destruidor de todos os valores considerados humanos, como a liberdade, o amor, a fraternidade, enfim, radicalmente contrário à genuína mensagem cristã.

É que, apesar da tenaz oposição do discurso teológico cunhado no processo anterior, uma força maior, enraizada na própria realidade histórico-social, cavava o seu caminho e exigia outras respostas.

Fazia-se necessária uma adequação do cristianismo a uma nova realidade marcada medularmente pela emergência do histórico, do político e do social.

Soluções de compromisso foram tentadas pela teologia europeia através de um embasamento filosófico fornecido pela fenomenologia e pelo existencialismo. E ainda estão em curso. Mas a matriz especulativa, forjada no processo anterior, permeava todas essas tentativas, levando-as a desembocar num discurso comprometido — ainda que não conscientemente — com a ordem social dominante.

Ora, uma das questões importantes que a epistemologia contemporânea, especialmente aquela fundada no pensamento marxiano, levantou, é a de que todo discurso é historicamente datado e socialmente determinado; nenhum discurso está acima da história; nenhum discurso está isento da interferência dos valores sociais na sua elaboração, de modo que, então, nenhum discurso pode pretender falar do lugar da verdade absoluta.

Este princípio também seria válido para o discurso teológico-doutrinário, significando que também este não poderia ser um discurso meta-histórico, nem poderia estar livre das influências ideológicas.

O surgimento da Teologia da Libertação veio imprimir um novo rumo ao processo de adequação do cristianismo à realidade histórico-social contemporânea. A TdL significou um deslocamento do eixo de reflexão. Ao invés do eixo filosófico-especulativo, tomou como ponto de partida e fio condutor a praxis histórico-social, categoria também central no pensamento marxiano.

Por aí, o encontro com Marx era inevitável, e, por outro lado, assentava em novas bases. Era inevitável exatamente porque, com todos os seus problemas, o pensamento de Marx se mostrava como a perspectiva mais fecunda para a compreensão da realidade histórica sobre a qual a teologia pretendia se pronunciar. E assentava em novas bases porque o ponto de partida e fio condutor assumido pela TdL distanciava-se profundamente da teologia tradicional e, por outro lado, aproximava-a significativamente da perspectiva marxiana.

Mas aí o conflito que se estabelecera no processo anterior de batismo de Aristóteles, voltou a repor-se com toda força. Este conflito

opunha de um lado um determinado discurso teológico doutrinário que parame-trava toda discussão aliado à autoridade religiosa como instância última da autêntica interpretação da fé e de outro lado um outro discurso teológico-doutrinário profundamente diferente e a liberdade de investigação.

Como então, o batismo de Marx está sendo tempestuoso, cheio de debates, polêmicas, acusações de heresia e até, por vias diferentes, o mesmo recurso ao braço secular (pense-se nas acusações de subversão).

E aí está uma das grandes questões levantadas pelo batismo de Marx, o conflito entre a autoridade e a livre investigação.

Não vem ao caso aqui discutir qual a solução deste conflito no âmbito interno da Igreja. Mas vem ao caso perguntar quais as conseqüências sociais que ele pode ter, e já manifesta, no processo de cristianização do pensamento de Marx.

Em primeiro lugar, a inibição da própria investigação. Esta inibição está claramente expressa numa declaração do teólogo Leonardo Boff no conflito com o Vaticano, quando afirma preferir ficar com a Igreja a arriscar-se sozinho na investigação.

O pensador sente-se compelido pelas exigências da razão e da honestidade intelectual a prosseguir no caminho que lhe parece mais justo, mas encontra as barreiras do discurso oficial e da autoridade.

Posta assim a questão entre um discurso normativo, fundado na fé e um discurso investigativo, fundado na razão, instala-se um conflito insanável que só pode resultar em conseqüências danosas para a investigação e para a ação dela decorrente. Pois que a produção do saber não é uma questão meramente pessoal, mas de profundas repercussões sociais.

Em segundo lugar, e como conseqüência disto, na resolução de questões problemáticas, que só poderiam ser dirimidas mediante o prosseguimento livre do trabalho intelectual, gera-se um discurso da ambigüidade e da conciliação, que procura apagar as arestas e evitar os atritos de modo a não ultrapassar os limites estabelecidos.

Exemplo claro desse discurso ambíguo é a recente carta dos irmãos Boff ao cardeal Ratzinger. Como a carta foi escrita de livre e espontânea vontade, pode-se crer que representa efetivamente o pensamento dos autores.

Mas não só nesta carta, como também em outras obras dos teólogos da libertação está presente este discurso da ambigüidade, tornando problemático todo o avanço da investigação.

No caso específico da cristianização do pensamento de Marx poder-se-ia documentar com precisão como a sombra do discurso da autoridade se faz presente para prevenir os desvios da ortodoxia cristã.

Veja-se, por exemplo, o caso da tematização da luta de classes e da violência. A ortodoxia oficial, que já condenou a luta de classes como uma invenção malévola de Marx, hoje avançou até admitir a existência do fenômeno, mas não como constitutivo da realidade social. E quanto à questão da violência revolucionária, o parâmetro ainda é aquele fixado por S. Tomás: recurso legítimo, mas último e em caso de comprovada tirania.

Os teólogos são obrigados a toda sorte de malabarismos intelectuais para escapar de um falso dilema (falso do ponto de vista intelectual) entre a posição oficial da Igreja, da qual discordam e a posição marxiana, que consideram correta e que até em nada conflitaria com o cristianismo coerentemente interpretado à luz dos próprios fundamentos em que assenta a TdL.

O prosseguimento da investigação com esse tipo de conceitos a sérios enfrentamentos com a doutrina e a autoridade religiosa, motivo porque, ainda quando utilizados, o são com uma prudência que não nasce do interior do discurso científico mas da autoridade censuradora.

A interrogação que levanto a seguir sobre os rumos que a TdL está imprimindo ao batismo de Marx a partir deste conflito, exigiria uma comprovação — perfeitamente factível — muito mais detalhada desse discurso da ambigüidade, suprimida em favor da brevidade.

Pelo caminho que parece predominar, a TdL que hoje, com todos os problemas que a caracterizam, representa uma inegável tendência para o compromisso com a emancipação da humanidade, poderá levar a um batismo de Marx muito semelhante ao de Aristóteles, ou seja, à elaboração de um discurso teológico travejado por uma perspectiva filosófico-científica denunciadora das injustiças sociais e até incentivadora de uma consciência e de um compromisso de luta bastante fortes, mas incapazes de intervir para uma mudança radical nas estruturas que originam estas injustiças.

Resumindo, eu diria que todo este processo de cristianização de Marx pode (mas não necessariamente) resultar numa adequação do cristianismo à atual etapa histórica do sistema capitalista. Isto porque entre a perspectiva marxiana e a perspectiva teológica tradicional há uma oposição radical. Ora, na medida em que esta última é tomada pela TdL como horizonte, a possibilidade de constituição de um discurso cristão revolucionário (no mais legítimo sentido da palavra) é, no mínimo, problemática.

Examinemos por outro ângulo o batismo de Marx.

No caso de Aristóteles, sabemos que o seu batismo teve como pressuposto um estudo intenso de sua obra, ainda que sempre à sombra da autoridade. Aristóteles foi lido e relido, discutido “per longum et latum” até receber a modelagem final.

O mesmo não está acontecendo com Marx. Um estudo mais sério e aprofundado do seu pensamento ainda está por ser feito pela TdL.

Muitas vezes polemiza-se com Marx quando na verdade se está polemizando com um marxismo de corte estalinista que nada tem a ver com o genuíno pensamento de Marx. Ou então o marxismo que comparece é a interpretação de Marx feita por E. Bloch, ou por Althusser, ou por Gramsci ou pela Escola de Frankfurt.

Duas conseqüências imediatas surgem daí. Por um lado, a rejeição de determinados aspectos do pensamento de Marx oriundos dessas interpretações. Por outro lado, uma conciliação apressada entre marxismo e cristianismo fundada numa adulteração, ainda que de modo algum intencional, do pensamento de Marx.

A meu ver, a ação política dos setores progressistas da Igreja, que têm muito a ver com a TdL, e que é perpassada pelo espontaneísmo e por um humanismo ainda bastante abstrato, está relacionada (mas não só) com esse processo de cristianização de Marx que resulta de uma conciliação superficial e mal feita entre marxismo e cristianismo.

Sei que a questão posta acima suscita o problema de que, afinal, há muitos marxismos e que não é possível estabelecer qual o autêntico pensamento de Marx. Ainda assim, sou de opinião que uma leitura séria e rigorosa da obra de Marx — que passará até por um confronto com todas estas interpretações — é o melhor caminho para a compreensão do seu pensamento.

Como disse acima, esta leitura não parece ter sido feita ainda, o que está longe de dizer que nada foi feito. Mas mesmo o que foi realizado é ainda muito problemático.

Esta afirmação também careceria de uma ampla documentação através do estudo das obras dos teólogos da libertação.

Aponto, aqui, apenas um exemplo.

Uma das questões que perpassa toda a tentativa de cristianização de Marx é o dilema entre filosofia e ciência.

Toma-se como evidente a existência de um corte, no interior do pensamento marxiano, entre filosofia e ciência. A parte filosófica seria o chamado materialismo dialético e a parte científica, o materialismo histórico. A primeira e inteiramente rejeitada e a segunda aceita com reservas. Mas acaba ficando no ar uma interrogação não resolvida: é possível separar uma da outra? Não haveria uma conexão indissolúvel entre as duas?

Ora, a questão de relação entre filosofia e ciência, posta nestes termos não responde ao espírito da obra de Marx. Esse corte poderia ter a ver com Engels, mais ainda com a vertente estalinista, continuada de certo modo por Althusser. Mas não me parece encontrar o menor suporte na

obra de Marx. E no entanto esse corte tem profundas conseqüências sobre todo o entendimento do pensamento de Marx.

Aliás, a própria suspeita que a TdL lança sobre a mediação filosófica, acusando-a de tender a um especulativismo que não ajuda a "morder" o real histórico, antepondo-lhe a mediação científica, levanta uma questão conexas: que filosofia é esta de caráter tendencialmente especulativista? Toda filosofia tem este caráter? Não seria necessário submeter ao crivo da crítica todo o instrumental filosófico que serviu de mediação para a construção do discurso teológico tradicional antes de lançar tal suspeita sobre toda a filosofia? E não teria Marx realizado, não somente na ciência, mas também na filosofia uma virada fundamental? E esse "tournant" filosófico não permitiria pensar a configuração de uma perspectiva filosófica que não tendesse ao especulativismo, mas a uma intervenção transformadora da realidade histórico-social?

A compreensão do sentido e das tarefas da filosofia no pensamento marxiano bem como da articulação entre ciência e filosofia permitiria, a meu ver, uma abordagem muito mais fecunda de inúmeras questões conflitantes entre marxismo e TdL.

Nada disto significa a eliminação dos problemas. Outras questões surgirão. Mas então não serão falsas questões, geradas ou por uma leitura superficial ou distorcida da obra de Marx ou por um discurso de ambigüidade tecido à sombra da autoridade.

Questões semelhantes poderiam ser encontradas em toda a extensão da problemática ontológica, epistemológica, da filosofia da história, da antropologia filosófica e da filosofia política para não falar da leitura científica da realidade histórico-social tomada como mediação pelo TdL.

A TdL pretende superar Marx, isto é, fazer um uso não servil do seu pensamento, no dizer de Leonardo Boff. O que é um direito que lhe assiste. Mas, ao meu ver, o melhor meio para superar (no sentido hegeliano) qualquer autor não é contornando os problemas postos por ele, nem deformando o seu pensamento, mas enfrentando-o diretamente e levando-o, com honestidade, até às últimas conseqüências.

Sei que esse "desideratum" tem a sua tessitura realizada para além das vontades individuais e enfrenta todos os percalços da luta ideológica que perpassa a realidade histórica, mas ainda assim permanece como um desafio para aqueles que acreditam que marxismo e TdL têm contribuições importantes a dar no processo de emancipação da humanidade.

Marx certamente será batizado, apesar dos temores e resistências de largos setores da cristandade. Os rumos deste processo é que ainda estão em aberto. E certamente não é indiferente para a libertação da humanidade que caminhos trilhará essa cristianização.

NOTAS INTRODUTÓRIAS AO ESTUDO DA TEORIA MARXISTA *

Elisabete M. Marchesini de Pádua
Instituto de Filosofia — PUCAMP

“Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que induzem às doutrinas do misticismo, encontram sua solução racional na praxis humana e no compreender dessa praxis.” (MARX)

I – CONSIDERAÇÕES GERAIS

A concepção materialista da História parte do princípio de que a produção e o intercâmbio dos bens materiais constituem a base de toda ordem social. O que distingue uma época de outra não é o que se produz, mas como se produz e com que instrumentos se produz. O estudo do que vai definir um modo de produção parte então da análise do processo econômico global, do sistema econômico, que envolve produção, distribuição, intercâmbio e consumo.

Modo de produção é o conceito que nos permite pensar e conhecer uma totalidade social, no seu nível teórico. Todo modo de produção é formado por uma estrutura global que abrange uma infra-estrutura econômica e uma super-estrutura jurídico-política e ideológica. Neste sentido, Marx distingue no decorrer do desenvolvimento histórico, os modos de produção asiático, antigo, feudal e capitalista, além do futuro modo de produção socialista (comunista).

Nesta estrutura global, uma das estruturas “regionais” domina sempre a outra. Embora a estrutura econômica, em última instância, seja a determinante, nem sempre é a dominante. No modo de produção feudal, por exemplo, o que dominava era a estrutura ideológica, através da Igreja. Já no caso de Roma, ou da Grécia, era a estrutura política.

No estudo específico do modo de produção capitalista, Marx vai encontrar uma coincidência de determinações, onde o nível econômico é determinante e dominante.

(*) Texto-roteiro introdutório elaborado para uso didático.

Portanto, estrutura dominante é aquela que representa o papel principal na reprodução do modo de produção. Isto é fundamental, porque o que caracteriza o modo de produção é justamente a capacidade de uma contínua reprodução de suas condições de existência. Tomando como exemplo o modo de produção capitalista, ao mesmo tempo em que produz bens materiais de uma forma determinada, que implica numa divisão da totalidade social entre capitalistas e não-capitalistas, vai reproduzindo suas condições de produção através das relações técnicas e sociais de produção.

Este conceito de modo de produção é abstrato, se refere à produção em uma totalidade social homogênea; o que ocorre é que em uma sociedade historicamente determinada, a produção de bens materiais não é homogênea, podemos encontrar diversos tipos de relações de produção que coexistem, embora haja um tipo que vai o dominante, a exemplo da América Latina, onde continuam existindo relações pré-capitalistas de produção, como a artesanal, primitiva, camponesa.

Para estudar uma realidade social complexa, Marx usa o conceito de formação social, que é entendida como uma totalidade social concreta, historicamente determinada, que pode ser um país, um continente, de estrutura econômica complexa, onde coexistem diversas relações de produção, sendo um estudo fundamentalmente empírico.

Para se referir a um nível ainda mais concreto de análise, Marx usa o conceito de conjuntura, que se expressa como uma oposição (confronto) entre diferentes forças sociais — é o momento atual da luta de classes em uma formação social ou sistema de formações sociais¹.

II — O NÍVEL ECONÔMICO

As relações de produção aparecem então como sendo a base da estrutura social, e podem ser técnicas e sociais.

As relações técnicas de produção se referem ao tipo de relações de trabalho, e podem ser individuais e cooperativas.

A relação técnica individual predomina como forma característica do processo de produção feudal, até o século XV, e é marcada pela existência de uma unidade entre o trabalhador e seu meio de trabalho, como na produção artesanal, onde o trabalhador transforma a matéria prima em produto acabado, o trabalhador tem o **domínio** de todo o processo de trabalho.

A relação técnica cooperativa passa a predominar no modo de produção capitalista durante o período manufatureiro, que vai do século XVI até meados do século XVIII; se caracteriza pela existência de um tra-

balho social comum, amplo e suficiente para requerer uma direção para cada trabalho individual. Tanto a cooperação simples como a complexa se estabelecem a partir de uma divisão técnica do trabalho, onde o trabalhador não tem o domínio de todo o processo de trabalho.²

Quanto às relações sociais de produção, que se referem ao tipo de relação de propriedade dos meios de produção, Marx vai distinguir as relações de colaboração recíproca e as do tipo explorador/explorado.

As relações de colaboração recíproca se caracterizam pela existência de propriedade social dos meios de produção quando nenhum setor da sociedade vive da exploração de outro — comunidades primitivas e modo de produção socialista, em oposição às relações do tipo explorador/explorado, quando existe a propriedade privada dos meios de produção — modo de produção antigo (escravocrata), modo de produção feudal (servil) e modo de produção capitalista.

O modo de produção capitalista vai se caracterizar pela existência de relações técnicas de cooperação e relações sociais de expropriação, que possuem um inerente caráter contraditório, irreconciliável, incompatível, porque o seu desenvolvimento se dá a partir da acumulação do capital, e esta se realiza somente através da expropriação da mais-valia, gerada através de seu típico processo de trabalho.

O processo de trabalho no modo de produção capitalista vai apresentar, de modo geral, as seguintes características:

PROCESSO
DE
TRABALHO

força de trabalho = energia humana gasta

+ **valia** = valor que o trabalhador cria além do valor de sua força

meios de produção = objetos de trabalho (matéria bruta, matéria prima)

= meios de trabalho (instrumentos, ruas, máquinas edifícios)

Chama-se CAPITAL aos diferentes elementos do processo de trabalho, quando estão destinados a produzir + valia para um proprietário.

Devido a estas características específicas do processo de trabalho, só o trabalho que produz mais-valia (capital) é considerado trabalho produtivo³. Deste modo, fica também definido que o trabalho improduti-

vo é aquele que não se troca com capital, mas que se troca diretamente com renda⁴.

Ao longo do desenvolvimento do modo de produção capitalista o processo de trabalho aparece sob diversas formas: na manufatura, que sucede o artesanato, o trabalho continua sendo manual, dependendo portanto da força, da habilidade e segurança do trabalhador ao usar suas ferramentas; embora o trabalho já esteja dividido e o trabalhador execute uma tarefa parcial na "oficina", o ponto de partida para a acumulação do capital ainda se encontra na força de trabalho.

Com a transformação da "oficina" em fábrica (II Revolução Industrial), o ponto de partida para a acumulação do capital, além da força de trabalho, se concentra no instrumental de trabalho, através da incorporação gradativa das ferramentas (aparelho mecânico) à máquina — o trabalhador deixa de servir da ferramenta para **Servir à máquina**: "Sendo ao mesmo tempo, processo de trabalho e processo de criar mais valia, toda produção capitalista se caracteriza por o instrumental de trabalho empregar o trabalhador e não o trabalhador empregar o instrumental de trabalho. Mas, esta inversão só se torna uma realidade técnica e palpável com a maquinaria. Ao se transformar em autômato, o instrumental se confronta com o trabalhador durante o processo de trabalho como **capital** (grifo nosso) trabalho morto que domina a força de trabalho viva, a suga e exaure". (Livro I, 483)

Marx vai observar que o valor de uma mercadoria se determina pela quantidade total de trabalho que encerra, mesmo se considerando que uma parte do trabalho necessário para sua produção não é remunerado (sobretalho). Se configura então o lucro, que "é aquela parte do valor total da mercadoria em que se incorpora o trabalho não remunerado".

Marx vai indicar a existência da mais-valia absoluta, aquela que se obtém aumentando a jornada de trabalho ou intensificando o uso da força de trabalho, e da mais-valia relativa, aquela que se obtém diminuindo o tempo de trabalho necessário à produção de mercadorias com a introdução da tecnologia. Como a mais-valia é a fonte do lucro, o modo de produção capitalista procura manter a acumulação através da intensificação da extração da mais-valia de modo relativo, já que a extração da mais-valia de modo absoluto tem por limite a própria resistência física do trabalhador.

Nas formações sociais onde ocorre a extração da mais-valia absoluta, Marx vai dizer que só existe uma submissão formal do trabalho ao capital; a submissão real do trabalho ao capital só vai ocorrer nas formações sociais onde a extração da mais-valia ocorre de modo relativo.⁵ Cabe ainda citar que a extração da mais-valia está ligada à composição do capital.

O capital total é constituído pelo capital constante (máquinas, prédios — conservação do valor) e pelo capital variável (pagamento de salários, investimentos — criação do valor). Em decorrência, teremos que a mais-valia “medida” pelo capital variável vai originar o que Marx chama de taxa de mais-valia; a mais-valia “medida” pelo capital constante, se denomina taxa de lucro.

“A taxa de lucro se expressa sempre em nível inferior ao da taxa de mais-valia”, porque quanto mais a evolução tecnológica aumenta na composição do capital total, se configura uma lei que Marx denomina de “baixa tendencial da taxa de lucro”, que aparece como tendência geral no modo de produção capitalista; a própria estrutura econômica tenta corrigi-la, através da elaboração de mecanismos como aumento da exploração da mais-valia, diminuição do salário, comércio externo, concentração do capital, bem como através do desenvolvimento do sistema de crédito e das sociedades por ações, possibilitando ao investidor transformar seu dinheiro em capital, sem precisar ser capitalista industrial⁷.

Tanto nos **Manuscritos Econômicos Filosóficos** como em **O Capital**, fica clara a intenção de Marx de “desvelar o processo de trabalho no modo de produção capitalista, para mostrar que da propriedade privada dos meios de produção decorre o trabalho alienado e o homem alienado.

“Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador e é uma potência a ele estranha, isto só é possível porque ele pertence a outro homem fora do trabalhador... “Portanto, o trabalho assume um aspecto negativo, que “submete” o homem, o escraviza, o transforma em “coisa”, em “mercadoria”.

Para se instaurar uma ordem social justa, que assegure ao homem sua liberdade, sua desalienação, há que se “revolucionar” pela praxis o processo de trabalho, a fim de que se estabeleça um modo de produção onde as relações técnicas sejam cooperativas e das relações sociais sejam de colaboração recíproca.

III – O NÍVEL IDEOLÓGICO

Embora o nível econômico seja em última instância o determinante, forma com a estrutura social um todo complexo, integrado aos níveis jurídico-político e ideológico.

O nível ideológico vai estar presente em todas as atividades humanas, como elemento que coesiona os indivíduos em suas relações sociais e produtivas.

O nível ideológico compreende as idéias filosóficas, sociais, morais, religiosas, políticas, em uma formação social historicamente determinada.

O conjunto de representações e comportamentos sociais são explicados por Marx a partir da forma com que os homens produzem os bens materiais. Portanto, não são as idéias que determinam o comportamento do homem, mas a forma com que os homens participam da produção de bens é que determina seus pensamentos e ações.

“O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real a qual se “levanta” uma super estrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, política e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência”⁸.

É de suma importância compreender que o nível ideológico não é um simples reflexo do nível econômico, mas que possui uma estrutura própria, pois não existe uma determinação mecânica da economia, mas uma determinação complexa, estrutural: “A economia não cria ela mesma nada diretamente, mas determina o tipo de modificações e de desenvolvimento da matéria intelectual existente, e mais ainda, faz isso frequentemente de modo indireto, já que são os reflexos políticos, jurídicos e morais os que exercem uma ação mais direta sobre a filosofia”⁹.

Marx coloca em evidência a função social da ideologia, uma vez que ela é também um meio de ação, mais ou menos consciente, em dada formação social. Este conceito requer a articulação entre três conceitos: poder, pensamento e classe social, e se dá a partir de uma dupla divisão: a divisão social do trabalho e a divisão da sociedade em classes. A divisão social do trabalho, entre trabalho intelectual e trabalho manual, e a separação da sociedade em classe dominante e classe dominada, “cria” as condições para a subordinação do pensamento aos interesses da classe dominante.

Marx considera que a ideologia da classe dominante é alienante, porque vai impor ao homem uma visão da realidade que tem por finalidade “mascarar” as relações que se estabelecem a partir do processo de trabalho, bem como “amortecer” a luta de classes numa sociedade dada e em escala mundial; que é mistificante (e mitificante), no sentido de tentar legitimar como “natural” (que pertence à natureza das coisas), como “des-

tino" da humanidade, ou como "vontade de Deus", que a sociedade seja classista, e que por sua vez exista uma classe dominante e outra dominada, apresentando a ordem social existente como eterna, imutável.

Em cada modo de produção existe sempre uma ideologia dominante, mas isto não quer dizer que seja única e homogênea; podemos encontrar "regiões ideológicas na sociedade — ideologia moral, religiosa, filosófica, que aparecem de forma difusa (usos e costumes), ou de forma **consciente**, sistematizada teoria moral, teoria política, teoria científica, que se expressam através de tendências ideológicas.

Em "A Ideologia Alemã" Marx assinala: As idéias da classe dominante são em cada época, as idéias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é ao mesmo tempo sua força espiritual. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela seja submetidos, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual... Na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que o façam em toda sua extensão e, conseqüentemente, entre outras coisas, dominem também como pensadores, como **produtores de idéias** (grifo nosso).¹⁰

Verificamos então que, embora a sociedade esteja dividida em classes antagonicas, a existência de uma classe dominante faz com que somente suas idéias sejam reconhecidas como "verdadeiras", "racionais", "válidas para todos", ao mesmo tempo em que produz suas idéias, a classe dominante as distribui, através da educação, da família, da religião, etc., na tentativa de "universalizar" estas idéias. Esta universalização é abstrata, porque no real, no concreto ela não existe.

IV — O NÍVEL JURÍDICO-POLÍTICO

Ao conjunto de instituições e normas destinadas a regular o funcionamento da sociedade em seu conjunto, Marx chama de estrutura jurídico-política.

No modo de produção capitalista, o Estado é a instituição central deste nível, e tem duas funções: uma função técnica organizacional e administrativa, e uma função política — de dominação.

Segundo Engels¹¹ o Estado é um produto da sociedade, quando esta chega a um determinado grau de desenvolvimento contraditório e necessita de um poder que se coloque acima dela, para manter a "ordem", em virtude dos antagonismos irreconciliáveis entre a classe dominante e a classe dominada, que se estabelecem a partir das relações de produção.

Em decorrência, as próprias funções técnico-administrativas do Estado passam a ser exercidas em função da dominação política (não há "neutralidade"), para garantir o pleno funcionamento do nível econômico; o Estado é constituído pelo corpo de funcionários e pelas forças de repressão — exército, polícia, enfim, instituições com fins fundamentalmente repressivos.

O poder político é então a capacidade de utilizar o "aparelho" do Estado para cumprir os objetivos da classe dominante, que são a reprodução das condições econômicas, ideológicas e jurídicas de que necessita.

A idéia de que o Estado é uma instituição que está acima das classes sociais e que não intervém no processo produtivo tem por finalidade mostrar à sociedade como um todo que o trabalhador é "livre" para vender no mercado sua força de trabalho (através do contrato) e que o Estado não participa da "exploração" da mais-valia.

Na realidade, o Estado vai garantir a propriedade dos meios de produção para a classe dominante através de uma intervenção de caráter permanente, que assegura à classe dominante as próprias condições de dominação¹².

Marx observa que no modo de produção socialista, quando as relações sociais de produção serão de colaboração recíproca e as relações técnicas cooperativas, tende a extinguir-se a função de dominação política do Estado, já que a sociedade não mais estará dividida em classes antagônicas.

V – BIBLIOGRAFIA BÁSICA

ENGELS, F. **A Origem da Família, da Propriedade e do Estado**. 3ª edição, SP, Livraria M. Fontes, 1976.

_____ **El Anti-Duhring**, B. Aires, Ed. Claridad, 1972.

_____ **E MARX, KARL, La Ideologia Alemana**, B. Aires, Ed. Pueblos Unidos, 1973.

LENIN, V. I. **Obras Escogidas**, Moscou, Editorial Progreso, 1974.

MARX, Karl. **O Capital**, libro I, Cap. VI, inédito, 3ª ed., B. Aires, Siglo XXI, 1974.

_____ **O Capital**, 2ª ed., RJ, Civilização Brasileira, 1971. 3 vol.

_____ **Introducion General a La critica de La Economia Política**, 1857, Córdoba, Cuadernos de Pasado Y Presente nº 20, 1971.

_____ **Trabajo Asalariado y Capital**, Barcelona, Ed. Nova Terra, 1970 (Salário, Preço e Lucro, Os Pensadores, Ed. Abril).

_____ **Miséria da Filosofia**, SP, Livraria Exposição do Livro, 1972.

_____ e ENGELS, F. **Textos**, SP, Ed. Sociais, 3 vol, 1977.

VI – BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

Dialética

CARDOSO, Fernando H. **O Método dialético na análise sociológica**, Revista Brasileira de C. Sociais, Vol II, nº 1, B. Horizonte, 1962.

_____, **Notas sobre o estado atual dos Estudos sobre dependência**, SP, Cadernos CEBRAP, nº 11, 1975.

DOBB, Maurice. **A Crítica da Economia Política**, in História do Marxismo, E. Hobsbawm (organizador), RJ, Civilização Brasileira, 1972.

KONDER, Leandro. **O Que é Dialética**, SP, Brasiliense, 1981.

KOSIK, Karel. **Dialética do Concreto**, 2ª ed., RJ, Paz e Terra, 1976.

VASQUEZ, A. S. **Filosofia da Praxis**, RJ, Paz e Terra, 1968.

Economia

BELUZZO, Luiz G. de Mello. **Um Estudo sobre a Crítica da Economia Política**, Tese de Doutorado, Unicamp, 1975.

_____. MIGLIOLI, Jorge e SILVA, Sergio. **O Funcionamento da Economia Capitalista**, Unicamp, 4 textos.

CARDOSO DE MELLO, J. Manoel. **O Capitalismo Tardio** (Contribuição à revisão crítica da formação e desenvolvimento da economia brasileira), tese de Doutorado, Unicamp, 1975.

OLIVEIRA, Carlos Alonso B. de. **Considerações sobre a Formação do Capitalismo**, Tese de Mestrado, Unicamp, 1977.

ROBINSON, Joan. **Filosofia Econômica**, RJ, Zahar, 1964.

RUBEM, I. I. **A Teoria Marxista do Valor**, SP, Brasiliense, 1980.

SRAFFA, Piero. **Produção de Mercadorias por Meio de Mercadorias** RJ, Zahar, 1977.

SWEETZ, Paul M. **Socialismo**, 3ª ed. RJ, Zahar, 1967.

_____, **Teoria do Desenvolvimento Capitalista**, 3ª ed., RJ, Zahar, 1973.

Capitalismo do Estado e Capitalismo Monopolista de Estado

- BALIBAR, Etienne. **Cinq Études du Materialismo Historiquo**, F. Maspero. Paris, 1974.
- BOCCARA, P. **Études sur le capitalisme monopoliste d'Etat**, Ed. Sociales, Paris, 1973.
- ROSDOLSKY, Roman, **La Génese du capital chez Marx**, F. Maspero Paris, 1975 (B. Aires, Siglo XXI).
- O'DONNELL, G. **Anotações para uma Teoria do Estado**, Revista de Cultura e Política, CEDEC, nº 3, 1980.
- BETTELHEIM, C. **Les luttes de classes en URSS**, Seuil/Maspero Paris, 1974 (RJ, Paz e Terra).

Outros Textos

- ABENDROTH, W. e outros. **Conversando com Lukacs**. RJ, Paz e Terra, 1969.
- ADORNO, T. **Dialética do Indivíduo** (introdução). SP, Brasiliense, 1981, 7-40.
- ALTHUSSER, L. **Lire le capital**. 3ª ed., Paris, F. Maspero, 1983.
- ASTRADA, Carlos. **Trabalho e alienação**. RJ, Paz e Terra, 1968.
- CHAUÍ, Marilena de S. **O que é Ideologia**. SP, Brasiliense, 1985.
- COHEM, Almer. **O Homem Bidimensional**. RJ, Zahar, 1978.
- DEUTSCHER, Isaac e outros. **Problemas e Perspectivas do Socialismo**. RJ, Zahar, 1969.
- FROMM, Eric. **Conceito Marxista do Homem**. RJ, Zahar, 1967 (ver neste texto a tradução dos "Manuscritos Econômico-Filosóficos" de Marx).
- GRAMSCI, A. **Concepção Dialética da História**. RJ, Civilização Brasileira, 1981.
- HELLER, Agnes. "A crise do Marxismo e o debate contemporâneo". In **Para mudar a vida**. SP, Brasiliense, 1982, 12-66.
- HOBSBAWN, Eric J. **História do Marxismo**. RJ, Paz e Terra, 1979.
- LENIN, V. I. **Problemas de la edificación del socialismo y del comunismo en la URSS**, Editorial Progreso.
- _____. **Que fazer? SP, Hucitec, 1978.**
- LEFORT, Claude. **As formas da História**. SP, Brasiliense, 1979.
- LOWY, Michael. **Método dialético e teoria política**. RJ, Paz e Terra, 1978.

- _____. **Le marxisme en Amérique Latine**. Paris, F. Maspero, 1980.
- LUKÁCS, G. **Ontologia do ser social — Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. SP, Ed. Ciências Humanas, 1979.
- MACCIOCCHI, M. Antonietta. **A favor de Gramsci**. RJ, Paz e Terra, 1976.
- MUTTI, A. e SEGATTI, P. **A Burguesia de Estado**. RJ, Zahar, 1979.
- SCHAFF, Adam. **O Marxismo e o Indivíduo**. RJ, Civilização Brasileira, 1967.
- SWEEZI, Paul M. e BARAN, Paul A. **Capitalismo Monopolista**. RJ, Zahar, 1979.
- VOLPE, Galvano Della. "Chave da Dialética Histórica". In **Moral e Sociedade**. RJ, Paz e Terra, 1969, 119-142.
- _____. "Marx Hoje". **Nova Escrita/Ensaio**. SP, ano V, nºs 11/12, 1983 (Edição Especial).

NOTAS

- (1) Para questões metodológicas, cf. bibliografia referente à Dialética.
- (2) cf. Karl Marx, **O Capital**, Livro I, tomo I, cap. XII, Divisão do Trabalho e Manufatura, 326-422.
- (3) cf. Karl Marx, **O Capital**, Livro I, tomo I, cap. V, Processo de Produzir Mais Valia, 201-223.
- (4) cf. Karl Marx, **El Capital**, Libro I, cap. VI (inédito), 77-89.
- (5) idem op. cit. item (4), 3-77.
- (6) cf. Karl Marx, **O Capital**, Livro I, tomo I cap. VIII, Capital Constante e Capital Variável e A Taxa da Mais-Valia 224,259.
- (7) Deve-se notar que a baixa tendencial da taxa de lucro ocorre nas formações sociais onde predomina o capitalismo concorrencial; nas formações sociais onde já predomina o capitalismo monopolista, as recentes pesquisas estão demonstrando que esta Lei não tem se verificado.
- (8) cf. Karl Marx, **Para a crítica da Economia Política**. Os Pensadores, 130.
- (9) cf. F. Engels, **Obras Escogidas**, carta a Conrad Schmidt, 27-10-1890.
- (11) cf. ENGELS, F. **A Origem da Família da Propriedade e do Estado**.
- (12) cf. V. I. LENIN, **El Estadio y la Revolucion**, Obras Escogidas, 274-286.

DA COMUNA DE PARIS À COMUNA DE GDANSK*
— Ainda a questão do trabalho alienado —

Elisabete M. Marchesini de Pádua
Instituto de Filosofia — PUCAMP

“O trabalho, atividade vital, vida produtiva, aparece ao homem apenas como meio para a satisfação de uma necessidade, a de manter sua existência. A vida produtiva, contudo, é vida da espécie. É vida criando vida. No tipo de atividade vital reside todo o caráter de uma espécie, seu caráter como espécie; e a atividade livre, consciente, é o caráter como espécie dos seres humanos. A própria vida assemelha-se somente a um meio de vida”.
(Marx, **Manuscritos Econômico-Filosóficos**)

INTRODUÇÃO

Agradecendo ao convite para a participação nesta Mesa, queria explicitar aqui a minha preocupação em assumir o compromisso da falar sobre tema tão complexo, na medida em que a própria expressão “marxismo” passou a designar uma ampla gama de idéias, que vão do estudo da Teoria Econômica à Política e Ideologia, passando mesmo por uma Antropologia Filosófica fundamentada nos Manuscritos Econômicos Filosóficos.

Preocupação também, porque falar de “marxismo” é falar de Karl Marx, é falar de um dos maiores mitos contemporâneos; e estabelecer de pronto uma polêmica em torno de suas idéias, que mais de um século após sua morte, nos apaixonam; apaixonam também aqueles que, de uma maneira ou de outra, tentam fazer as famosas “aproximações” Marx/Sartre, Marx/Heidegger, Marx/Kant e mesmo Marx/Freud; mas acredito que a força do sistema explicativo marxiano, bem como sua posição crítica e metodológica, dispensam estas “aproximações”, “complementações” ou “reducionismos”.

Ainda como introdução, diria que falar de “marxismo” em uma mesa sobre Filosofia da Ciência, significa tentar compreender toda

(*) Trabalho apresentado na Mesa Redonda sobre o tema Filosofia da Ciência, na VII Semana de Estudos de Terapia Ocupacional, em 29-10-86, na PUCAMP. (Revisto para publicação).

uma teoria explicativa cuja “verificabilidade” não pode ser discutida nos termos da lógica formal, base do que entendemos por “Ciência” a partir da Idade Moderna, visto que a metodologia marxiana se move no terreno da dialética e a partir do confronto com o pensamento de Hegel, Marx instaura novas bases metodológicas para o entendimento da sociedade.¹

1. A OBRA DE KARL MARX (1818 – 1883)

Qual o legado de Marx ?

Uma infinidade de textos manuscritos, a maioria publicada postumamente por Engels (1820 – 1895) dos quais o “Manifesto Comunista” (1848) e o “Capital – Crítica da Economia Política”, cujo primeiro volume foi publicado ainda em 1867, encerram os pressupostos da teoria do valor e da lógica do capital.

Quando falamos no legado de Marx, devemos reconhecer que a partir do Manifesto Comunista, as questões do trabalho e da luta da classe trabalhadora ficam resgatadas pela História. Apesar da proposta de Marx de fazer uma “ciência” de um modo de produção particular – o capitalista – suas teses tiveram o ‘poder’ de se converterem num amplo movimento social, em razão do próprio processo histórico e da conjuntura política da época, estabelecida principalmente a partir da revolução nessa de 1917.

Este fato teve desdobramentos políticos importantes, fazendo com que sua obra passasse a ter várias ‘leituras’; se estabeleceram discussões ideológicas que deram margem a ‘revisionismos’ os mais variados; com isso, instalou-se a idéia de uma “crise” do marxismo, com o argumento principal de que sua teoria só teria validade para a sua época, visto o capitalismo ter sofrido grandes transformações, ao mesmo tempo que a “práxis revolucionária” dos chamados ‘países socialistas’ cada vez mais se distanciaria dos pressupostos econômico-filosóficos do marxismo.

Creio que não seja preciso provar que não há crise alguma, já que estamos hoje, tentando ainda entender suas propostas, suas teorias, e sobretudo o porquê de sua força social revolucionária.

Hoje, mais de um século após a sua morte, é este o maior legado de Marx: “estar vivo”. Como disse Engels em seu elogio fúnebre: “Seu nome viverá ao longo dos séculos, e com seu nome, a sua obra”.

2. O TRABALHO ALIENADO

Já que a atividade é o cerne da atuação da Terapia Ocupacional, creio que a discussão da relação homem-atividade-trabalho, em Marx, poderia ser o ponto de partida para nossas discussões.

Para esta nossa reflexão eu gostaria então de centralizar a análise na questão do trabalho, a partir dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844, não-acabados, polêmicos. Para Althusser são textos 'filosóficos e antropológicos', portanto, não materialistas nem dialéticos, da fase de pré-elaboração teórica de Marx — o jovem Marx. Já para Lukács e mesmo Eric Fromm são o germe do desenvolvimento do pensamento de Marx.

Não acredito que hajam "rupturas" no pensamento marxiano, mas sim um processo, que culmina com a elaboração da própria Crítica à Economia Política.

A Economia Política vigente na época (Ricardo, Smith), se contentava em analisar os vários fatores da produção, sem colocar o problema do Homem. É contra esta visão parcial que Marx vai pensar o trabalho: não como um dado a mais na conta dos custos de produção — Marx pensa o trabalho como essencialmente atividade humana.

A noção de trabalho da **Fenomenologia do Espírito** Hegeliana, leva Marx a discutir as contradições da sociedade burguesa e mais, de toda sociedade fundada na base da propriedade privada dos meios de produção, vendo o trabalho alienado como uma forma histórica da sociedade:

"toda a chamada história mundial nada mais é que a criação do homem pelo trabalho humano; ele, portanto, tem a prova evidente e irrefutável de sua autocriação, de suas próprias origens".²

Esta observação de Marx faz do homem "senhor de si" — o homem como "motor" da História.

Isto seria muito simples e levaria realmente a "classe operária ao paraíso", se o trabalho não aparecesse na sociedade burguesa em sua forma alienada, que Marx compara com a alienação religiosa ao afirmar:

"Quanto mais de si mesmo o homem atribui a Deus tanto menos lhe resta".³

A intenção crítica de Marx nos **Manuscritos** é muito clara:

"Com a própria Economia Política, demonstramos que o trabalhador afunda até um nível de mercadoria, e uma mercadoria das mais vis; que a miséria do trabalhador aumenta com o poder e o volume de sua produção".⁴

Na verdade, os reflexos negativos do trabalho não interessam à economia burguesa, já que o trabalhador enquanto força produtiva, passa a fazer parte do capital, cujo valor varia conforme a lei da oferta e da procura. Ao mesmo tempo, o trabalhador é uma mercadoria muito especial, um ser vivo, de necessidades e qualidades.

Mas ser um capital-vivo é justamente a desgraça do trabalhador, porque ele só interessa ao sistema capitalista como trabalhador e não como homem, e mais, interessa como trabalhador enquanto capaz de trabalhar, efetivamente ativo no trabalho.

A Economia Política se preocupa com a produção de mercadorias, entre elas o trabalhador, por isso lhe paga um salário, que garanta sua subsistência e sua reprodução.

Como ser humano este trabalhador pertence à outras esferas da sociedade — jurídica, religiosa, médica, etc. — “a lógica do capital é de um cinismo devastador, pois produzindo o homem como mercadoria, acaba reduzindo-o ao nível de um ser mental e fisicamente desumanizado”.⁵

Essa desumanização do homem pelo trabalho, leva Marx a analisar a própria natureza humana, rompendo com a ontologia idealista, por considerar a natureza ou a essência do homem como uma realidade histórica, em virtude do homem ser um ser social e concreto.

Na concepção marxista do homem, chamamos a atenção ainda para o seguinte: o homem como um ser natural humano e ativo — o homem e seu mundo material não são estranhos. O homem é um ser natural e portanto, sem a natureza a sua vida é impossível, mas também sua práxis é inviável. O trabalho assegura a relação homem/natureza, porque o específico do homem é justamente a sua capacidade prática de, através de uma atividade, construir um mundo objetivo, e construir conscientemente. É com o trabalho que o homem desenvolve a sua consciência.

Consciência e liberdade são elementos constitutivos do ser homem, não como realidades abstratas, mas como formas concretas da atividade do homem, que só se realiza na práxis livre, consciente e multilateral.

Mas eis a “questão”: como pensar nesta práxis livre e consciente a partir da divisão do trabalho — divisão esta que marca o que Marx chamou de pré-história da humanidade? Como superar o trabalho alienado na sociedade dividida em classes sociais?

A consequência deste trabalho alienado é que o homem se aliena também em relação aos outros homens, levando à polarização das classes sociais, cujos interesses são antagônicos, irreconciliáveis.

Para esta nossa reflexão, queria trazer ainda a questão da superação desta situação a que o homem é levado em função do seu trabalho, a

esta situação de “personificação do objeto” e de “coisificação da pessoa”, que acabou por “inverter” os valores éticos da sociedade.

3. SUPERANDO O TRABALHO ALIENADO ?

No capitalismo, o trabalho acaba por “voltar-se contra” o homem, criando uma dupla alienação: em relação ao objeto e em relação a si mesmo, uma auto-alienação.

Essa teia envolve também o capitalista, uma vez que no cotidiano a alienação se manifesta para o trabalhador como miséria, expropriação, enquanto que para o capitalista se manifesta como riqueza, acumulação do capital.

Marx deixa claro que a superação do trabalho alienado só encontraria espaço no modo de produção socialista, já que a alienação está ligada à atividade material do homem, manifestando-se nas próprias relações (técnicas e sociais) de produção.

A solução terá de ser politicamente revolucionária, mesmo dentro daquele horizonte de mínimas condições objetivas para a passagem de um modo de produção para outro, e da maturidade da “consciência de classe” das forças produtivas.

Como chama a atenção Lowy “o socialismo é, para Marx, a possibilidade objetiva de uma sociedade onde os valores humanistas são realizados, uma sociedade de “homens livres” – quer dizer, uma sociedade onde os homens livremente associados controlem, segundo um plano concebido de forma consciente, o processo da vida social”.⁶

Fica aberta a possibilidade do surgimento de um **novo homem**, numa sociedade sem classes onde se construiria um **novo humanismo**, histórico, sociológico, proletário.

As lutas de classe na França e, recentemente, na Polônia nos deixaram sonhos de igualdade desfeitos, lições amargas e a certeza de que este é um longo caminho a ser percorrido.

Mais de um século separam estas lutas: a Comuna de Paris, dentro do marco capitalista, e a Comuna de Gdansk, na esfera do socialismo real. Ambas expressam historicamente o esforço para se construir um novo homem, um novo trabalho, uma nova sociedade. Foram lutas inglórias, mas que deixaram as marcas necessárias para que os caminhos (difíceis) da liberdade possam ser trilhados.

Aos terapeutas ocupacionais, que tem na atividade a essência de sua atuação, que fazer com a questão desta forma de trabalho, cada vez

mais compartimentalizado, com a Ciência e a técnica dando às classes dominantes, cada vez mais, subsídios sofisticados para a exploração "racional" do trabalho e das forças produtivas ?

A terapia "pela atividade" vai "recuperar" que atividade, que trabalho e para qual sociedade ?

Acredito que a análise crítica deste processo de trabalho já é uma grande contribuição deixada por Marx.

Ironicamente, teorias mais recentes tem falado até que dada a sofisticação dos meios de produção, a contribuição do capital-vivo se torna cada vez mais inexpressiva...

Assistimos hoje ao desenvolvimento de pesquisas para a criação de sub-humanos, híbridos, para executar **trabalhos humildes...** (Folha de São Paulo, 28-05-87, p. A-24).

Nos países do chamado Terceiro Mundo isto não se tornará tão cedo uma realidade (?), dado ao próprio "atraso" no desenvolvimento do capitalismo. Devemos ainda refletir sobre o processo de trabalho que enfrentamos como países "periféricos".

Os desafios são muitos, as perspectivas nem sempre muito doces. Temos que ter a capacidade de lutar neste contexto histórico, para chegar a superar esta etapa de indignidade de que se revestiu o trabalho.

Sonho com o dia em que o trabalho será um brinquedo.

Vamos lutar para que o sonho se transforme em práxis verdadeira. Com sucata ou sem ela. Muito obrigado.

BIBLIOGRAFIA

- ASTRADA, Carlos. **Trabalho e Alienação**, R. J., Paz e Terra, 1968.
- CHASIN J. e outros. **Nova Escrita/Ensaio**, Ano V, nº 11/12, Marx Hoje, Edição Especial.
- FROMM, E. **Conceito Marxista do Homem**, R. J., Zahar, 1979.
- LOWY, M. **Método Dialético e Teoria Política**, R. J., Zahar, 1978.
- LUCK'CS, G. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx** (Ontologia do Ser Social IV), S. P., Ed. Ciências Humanas, 1979.
- SCHAFF, A. **O Marxismo e o Indivíduo**, R. J., Civilização Brasileira, 1967.

NOTAS:

(1) Para complementação vide: 1) José NUN, "O outro reducionismo", in *Nova Escrita/Ensaio*, Ano V, Nº 11/12 – Marx Hoje, Ed. Especial, 231-260; 2) István MÉSZÁROS, "Reflexões sobre o Centenário de Marx", idem, 105-124.

(2) Manuscritos Econômico Filosóficos, in Eric Fromm, **Conceito Marxista do Homem**, R. J., Zahar, 1979, p. 126 (apêndice).

(3) Ibidem, p. 91.

(4) Ibidem, p. 89.

(5) Giuseppe STACCONE. "O homem e o trabalho nos Manuscritos Econômicos-Filosóficos de 1844", in *Nova Escrita/Ensaio*, 197-210.

(6) Michel LOWY. "Método dialético e teoria política", R. J., Zahar 1978, p. 71.

EL CONCEPTO DE FETICHISMO EN EL PENSAMIENTO DE MARX

(Elementos para una teoría general marxista
de la religión)

Enrique Dussel

Mar Thoma, Charal Mount (Tiruvalla, Kerala, India), agosto de 1984.

Del 20 al 25 de agosto de 1984 realicé un seminario sobre "Rereading Marx from the perspective of the political militancy in Latin America", en Kerala, gracias a la invitación de M. P. Joseph (Social Action Groups) y de E. Deenadayalan (del Delhi Forum), estando entre los treinta y ocho participantes, Joseph Kottukapally de Pune y Yohan Devananda de Sri Lanka. A todos ellos dedico este trabajo en recuerdo de los hermosos días de Mar Thoma en el paradisíaco monte Charal, tierra de los antiguos reinos de Kerala, lugar de las "especies", donde llegaron los siríacos cristianos en las primeras centurias del cristianismo junto a Cochín, donde comerciaron griegos, árabes, portugueses, holandeses y británicos. Tierra de compromiso de los creyentes, hoy movilizada por las "agitations" de los "fishermen", preludio de esperanzas mayores. Allí leímos página por página, línea a línea textos y más textos de Marx, desde el tomo I de la **Collected Works**. Esa práctica "textual" nos convenció una vez más la validez de las hipótesis de una tal "re-lectura", desde la perspectiva política de muchos creyentes latinoamericanos — confirmada recientemente en la revolución sandinista, pero que había sido planteada mucho antes¹.

Tomemos como hipótesis fundamental de este trabajo la cita que aparece en el capítulo 2 del tomo I de **El Capital**, obra definitiva de Marx:

"(Los diez reyes) de común acuerdo cederán sus fuerzas y su autoridad a la Bestia... (A todos... hizo que **los marcaran** en la mano derecha o **en la frente**, para impedir) que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la Bestia, o el número de su nombre" (**Apocalipsis** 17, 13 y 13, 17)².

Aquí pensamos usar un método semejante al empleado en otro trabajo que dedicamos a la tecnología en el pensamiento de Marx³. Dividiremos la materia en dos partes. **En la primera**, trataremos de situar los

“lugares” donde aparece el tema de la religión o el fetichismo en la totalidad de la obra de Marx (desde 1835 a 1883), ya que el tema de la religión — como muy pocos otros temas — atraviesa **toda la vida** de Marx, y por ello **toda su obra**; lo cual, desde ya, nos muestra la importancia del mismo. **En la segunda**, de una manera sistemática — y siguiendo el método que el mismo Marx nos enseña —, “de lo abstracto a lo concreto”, recorreremos los diversos momentos de su discurso, los diferentes contenidos del concepto de religión, de fetichismo. En esta segunda parte, frecuentemente, deberemos explicitar lo implícito en los textos. Pensamos que sin una apretada lectura de los **Grundrisse** hubiera sido imposible esta “re-lectura”⁴.

1 – LUGAR DEL TEMA DE LA RELIGION EN LA TOTALIDAD DE LA OBRA DE MARX

Como ya hemos expuesto este tema en parte en otro trabajo⁵, al menos hasta 1849, repetiremos en parte lo indicado en él, pero resaltaremos nuevos aspectos en vista de la hipótesis fundamental que deseamos probar aquí.

1.1 – De luterano creyente a universitario crítico (1835-1841)

Karl, hijo nacido en una familia de rabinos por parte de padre y madre, se bautizó luterano en 1824 (a sus seis años) junto con su madre. Es decir, nació judío y fue educado en la tradición semita en sus primeros años. Como consta en el árbol genealógico que puede observarse en su casa de Trier (hoy museo), procede de rama paterna de rabinos Marx-Levi desde mediados del siglo XIV (su abuelo y un tío fueron, todavía, los rabinos de la misma ciudad de Trier, donde vivió Marx hasta 1835). Allí ciertamente mamó una vivencia personal y profunda de los profetas de Israel como lo observaremos, patentizado en sus escritos de todas las épocas de su vida.

Desde sus primeros trabajos — tan antikantianos: “la virtud no es... el engendro de una dura doctrina de deberes”⁶; “el hombre más feliz es el que ha sabido hacer feliz a los más”⁷, eudemonista optimista — podemos ya encontrar un “hilo conductor” en su pensamiento sobre la religión:

“La misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de ofrecerse en holocausto (**geopfert**) por la humanidad⁸... Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán obra cosa que sacrificios (**Opfer**) asumidos en interés de todos”⁹. “Dirigi-

mos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él (Cristo) une a nosotros y por quienes también se ha ofrecido en holocausto (**geopfert**). . . Ese amor de Cristo también hace que guardemos sus mandamientos, al ofrecernos en holocausto (**aufopfern**) unos por otros"¹⁰.

Para el estudiante Marx, el horizonte obligado de la religión es la vida, vida de Dios en la vida de los hombres:

"El joven que inicia su carrera **en la vida..** Lo que queremos ser en la **vida...** Por un puesto en la **vida...** Lo más alto que la **vida** pueda ofrecernos.. La trayectoria de la **vida.** . No siempre podemos escoger en la **vida...** Hermosos hechos de la **vida...** En vez de entrelazarse con la **vida** se alimentan de verdades abstractas... Si somos capaces **de ofrecer en holocausto la vida (das Leben... zu opfern)...**"¹¹ "Amaría también a los otros sarmientos porque un jardinero les cuida y una raíz les da fuerza. Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y desde la más **viva comunidad (lebendigen Gemeinschaft)** con él, consiste en que le tenemos en el corazón"¹².

Es asombroso que en este texto, que expone el "Fundamento, esencia (**Grund, Wesen**)... de la unión de los creyentes con Cristo" — título del examen dado por el profesor luterano de religión de Marx en el gimnasio de Trier, donde eran sólo siete luteranos junto a veinticuatro católicos en el curso —, se encuentren ya presagiadas, en claras **intuiciones** (no conceptos), sus hipótesis fundamentales posteriores: la esencia objetiva y real de la religión tiene que ver con la circulación **de la vida** (simbolizada por los profetas de Israel en la "sangre")¹³, en relación de **ofrenda sacrificial** y holocausto con respecto a la divinidad.

Cabe indicarse que ya en estos primeros textos Marx se refiere al Dios que al hombre "lo sacó **de la nada (aus dem Nichts)**"¹⁴, en clara indicación creacionista.

En la carta del 10 de noviembre del 37, como comienzo de su conocimiento de Hegel, podemos leer:

"Hay momentos **en la vida** que son como hitos que señalan una época ya transcurrida... como las **manifestaciones** de un estado de cosas **esencial** y necesario"¹⁵.

Hay así un nivel esencial, necesario, y otro nivel de las manifestaciones, del aparecer, fenoménico. Y es así que:

"Mi santuario se había desmoronado y era necesario entronizar en los altares a **nuevos dioses**"¹⁶. "Consumido por la rabia de tener que convertir **en ídolo** una concepción que odiaba"¹⁷.

Van apareciendo temas que se repetirán al infinito: el altar del holocausto de los ídolos :

Pero aún más importante es aquello que comenta a su padre: "Me puse a andar como un vigoroso caminante, poniendo manos a la obra, que venía a ser un **desarrollo filosófico-dialéctico de la divinidad**, tal como se **manifiesta** en cuanto concepto en sí y en cuanto religión, naturaleza e historia"¹⁸.

Ya veremos como desarrollará dialécticamente el concepto de la divinidad tal como se manifiesta en la realidad del capitalismo — desde el 1857 en adelante.

La tesis doctoral del 1841 merecería un trabajo aparte, pero sólo queremos recordar una frase:

"Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vanas tautología ¿ No ha reinado el antiguo **Moloch**? ¿ El Apolo délfico no era una potencia concreta en la vida de los griegos? "¹⁹.

Así aparece por primera vez Moloch, el dios de los ammonitas, al que se le sacrificaban en holocausto principalmente niños²⁰, y Marx lo sabía muy bien, ya que años después escribirá:

"Es sabido que los señores de Tiro y Cartago no aplacaban la cólera de los dioses sacrificándose ellos mismos, sino comprando niños a los pobres para arrojarlos a los brazos igneos de Moloch"²¹. "El pobre niño — refiriéndose Marx a su propio hijito Heinrich Guido, muerto antes de un año en su pobrísimo departamento de dos habitaciones, en Londres — ha sido un sacrificio en holocausto (**Opfer**) a la **Misère** burguesa"²².

Es decir, Marx consideró a su **propio hijo** una víctima del dios Moloch: la sociedad burguesa en su conjunto. Marx no confunde los "nombres" de los ídolos de los judíos: Moloch es objeto de sacrificio de niños por fuego Mammón, en cambio, sólo en boca de Jesús (sin conocerse en el Antiguo Testamento), es el dinero, el oro.

El joven estudiante, bajo el influjo de la personalidad de Bruno Bauer, comienza una crítica de la religión hegeliana desde la "autoconciencia" baueriana — después considerada como idealista y por ello todavía hegeliana .

1.2 – Crítica a la Cristiandad y el origen de la cuestión del fetichismo (1842-octubre 1843)

Marx, todavía no socialista, pequeño burgués demócrata radical, defiende la libertad en general, la libertad de prensa en particular, ante

el Estado autoritario, policéfalo. Pero, acontece, que es un “Estado cristiano”, una **Cristiandad**²³ prusiana, luterana. Antes de entrar en tema, y ya en el artículo sobre la censura, leemos:

“Estamos ante un aparente liberalismo, que se presta a hacer concesiones y ofrece en holocausto a las personas (**Personen hinzuopfern**)... para mantener en pie la cosa (**die Sache**) ..: Lo que es un encono cósmico (**sachliche**) se torna contra las personas. Con un simple cambio de personas se cree hacer mudar la cosa. Se desvía la mirada de la censura para hacerla recaer sobre algunos censores”²⁴.

“Se parte de una opinión totalmente **invertida (verkehrten)** y abstracta de la verdad misma”²⁵.

De inmediato Marx se dirige a plantear la cuestión de la religión, en cuanto la “religión es el fundamento del Estado”²⁶, la **crítica del Estado** supone la crítica a su fundamento: la religión. Para ello, Marx distingue entre “los principios generales de la religión”²⁷, como “esencia (**Wesen**)”, de su “manifestación (**Erscheinung**)”, determinación particular, concreta. El cristianismo, como religión positiva, sería una de las “manifestaciones” de la religión en general. Marx no ataca aquí la religión cristiana, ataca a la **Cristiandad**, como confusión entre el Estado policéfalo y la religión cristiana:

“La **confusión** del principio político con el principio religioso-cristiano ha pasado a ser una confesión oficial... Vosotros queréis un **Estado cristiano**... Queréis que la religión ampare a lo terrenal... Entendéis por religión el culto de vuestro poder absoluto y vuestra sabiduría de gobierno...”²⁸.

Y Marx comenta, en concordancia con la tradición cristiana profética, crítica, de liberación:

“¿ Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín **De civitate Dei** o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo... volved y decidnos cuál es el **Estado cristiano**...”²⁹.

Aquí Marx critica duramente a la Cristiandad, desde el “Estado teocrático judío” — tan atacado por los profetas de Israel —, hasta el “Estado bizantino” — origen histórico de la Cristiandad, criticada por Kierkegaard en Dinamarca en el mismo momento. Pero rápidamente se produce una transición a un tema, para Marx, todavía más importante: del Estado al dinero:

“ ¿ O acaso, cuando decís que hay que dar al Cesar lo del Cesar y a Dios lo de Dios, no consideraréis como rey y emperador de

este mundo, no sólo al Mammón de oro³⁰, sino también... a la libre razón? "³¹.

Junto a Moloch aparece ahora el otro nombre del ídolo: Mammón, nombrado por vez primera. Marx adopta la posición de los profetas de Israel, explícitamente, ya que se compara como periodista a ellos, presentándose como "polilla para Judea y larva de carcoma para Israel" — referencia al texto del profeta Oseas, 4, 12, cambiando Efraín por Judea y Judea por Israel (pareciera que Marx cita de memoria y se equivoca)³²:

"La provincia tiene el derecho de crearse... estos dioses, pero, una vez que los ha creado, debe olvidar como el adorador de los **fetiches** que se trata de dioses salidos **de sus manos**"³³.

Es la primera vez que toca el tema, y ya no lo abandonará hasta el fin de sus días. Si **Moloch** es a quien se le ofrecen vidas en holocausto, si **Mammón** es el dinero, el **Fetich** es obra del hombre mismo que objetiva en él su propio poder:

"La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del **fetich** que una cosa inanimada abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos"³⁴.

De los muchos textos que Marx debió conocer en la Biblia sobre este tema, no pudo dejar de inspirarse en el **Salmo 115 (114)**, en defensa de Israel contra los fetiches extranjeros:

"Sus ídolos, en cambio, son plata y oro, hechos de la mano de los hombres, tienen boca y no hablan, ojos y no ven, orejas y no oyen..."³⁵.

El tema cobra todo su sentido en el magnífico artículo sobre "Debates sobre la ley castigando los robos de leña", donde Marx plantea la analogía de la leña o madera, propiedad privada de los poderosos, a la que los campesinos son sacrificados:

"Existe la posibilidad de que se maltrate a unos cuantos árboles, jóvenes, y huelgar decir que los ídolos de madera triunfarán, ofreciéndose en holocausto a ellos a los hombres (**Menschenopfer**)"³⁶.

Marx no podía dejar de tener en mente el texto de **Isaías 44**,
15:

"A la gente le sirve de leña, toman para calentarse y también para cocer pan; pero él hace un dios y lo adora, fabrica una imagen y se postra ante ella".

El tema se lo había sugerido Debrosses, **Sobre el culto de los dioses fetiches** (edición de Berlín, 1785)³⁷, y Marx retendrá la palabra y el concepto "fetich" — del portugués **fetico**: "hecho" de la mano del hombre — en su discurso teórico esencial posterior, por adecuarse más el fetich

che a un doble proceso: ser fruto del trabajo del hombre, objetivación de su vida, y constitución de dicha objetivación como un Poder extranjero, ajeno.

Marx ha pasado así de la crítica **política** del Estado cristiano a la crítica **social** del fetichismo.

1.3 – Orígen de la crítica religiosa a la economía política (octubre 1843-1844)

Pareciera que la **Introducción a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel** y al menos la primera parte de **La cuestión judía** las escribió Marx en Kreuznach antes de trasladarse en exilio a París. Son obras presocialistas (precomunistas) y pertenecientes al período del pequeño burgués radical y democrático – cuestión esencial a tenerse en cuenta, ya que no es el socialismo su marco de referencia sino todavía posiciones burgueso-reformistas en la cuestión de la religión.

En esta época pre-socialista “el comunismo es una abstracción dogmática... (y) la religión y luego la política constituyen temas que atraen el principal interés de la Alemania actual” – de la carta a Ruge, desde Kreuznach en septiembre de 1843³⁸.

Los temas de la **Introducción**, quizá los más utilizados en la cuestión de la religión por los marxistas posteriores (siendo textos pre-socialistas), siguen siendo políticos (menos la última página que correspondría al período de París):

“La crítica de la religión ha llegado en lo esencial a su fin en Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica... El fundamento de toda crítica irreligiosa es que el hombre hace la religión... La religión (es) una conciencia del mundo **invertida**... La miseria religiosa es por una parte la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real... La religión es el opio del pueblo... La crítica de la teología (se trueca) en la crítica de la política”³⁹.

Evidentemente Feuerbach estaba detrás de más de una expresión:

“La crítica de la religión desemboca en el postulado de que el hombre es la suprema esencia para el hombre...”⁴⁰.

Si se entiende que toda esta crítica se levanta contra la religión **como la entendía Hegel**, contra la religión **de dominación** o Cristiandad, nada tendrá que objetar el creyente cristiano profético o de liberación, más aún, estará de acuerdo fundamentalmente hasta con las expresiones explícitas de Marx.

En **La cuestión judía** el asunto sigue siendo el “Estado cristiano”⁴¹, pero la exigencia de la “abolición de la religión en general”⁴², tanto del cristianismo como del judaísmo, como manifestaciones concretas de la esencia abstracta, nos permitirá iniciar la distinción de diversos planos — que en la segunda parte teórico sistemática la precisaremos.

DIVERSOS NIVELES DE LA ESENCIA Y SUS MANIFESTACIONES, ABSTRACTA Y CONCRETOS, PROFUNDO Y SUPERFICIALES

I — nivel	Esencia abstracta general de religión (implícita en Marx)	
II — nivel (esencias concretas o manifestaciones fundamentales)	A. Esencia de la religión como liberación (implícita en Marx)	B. Esencia de la religión como dominación (Cristiandad, fetichismo)
III — nivel (manifestaciones concretas o fundadas)	A.1. Plano profundo A.2. Plano superficial.	B.1. Plano profundo B.2. Plano superficial

Cuando Marx se está refiriendo a la “abolición de la religión en general”, en concreto — dada la crítica feuerbachiana contra Hegel, y la crítica antihegeliana contra la Cristiandad o el Judaísmo —, se trata de una religión en su esencia general “como dominación”, como justificación del Estado. Marx se sitúa siempre en el nivel II. B. del esquema anterior, pero no vislumbra (aunque hay indicaciones positivas como veremos), ni por ello niega, la esencia absolutamente abstracta de la religión nivel I (como la relación abstracta del hombre y el Absoluto, sea el que fuera, aunque se afirmara la eternidad de la Materia, con lo que se aceptaría un panteísmo) y su posible manifestación concreta: la esencia general de la religión como liberación (**nivel II.A.**).

Ya tocaremos más adelante este tema. Aquí solo queríamos indicar que la abolición de la religión en **La cuestión judía** es la abolición de una determinación, de una esencia general concreta, de un fenómeno de lo que expondremos después como la religión en su nivel esencial más abstracto todavía.

Marx realiza así su primera declaración de ateísmo: negación del dios de una tal religión **de dominación**, ya que en este caso en la religión (y aún el Estado **ateo**) el hombre se “reconoce a sí mismo mediante un rodeo, valiéndose de un medio”⁴³. La proclamación de “ateo”,

sin la afirmación y la realidad de un hombre realmente libre, no es suficiente. Suficiente es “el Estado político pleno, por su esencia, la vida genérica del hombre”⁴⁴, con lo que Marx se nos manifiesta todavía en algo hegeliano, claro que crítico gracias a Bauer y Feuerbach — pero sufriendo igualmente sus limitaciones.

Habiendo llegado a París en octubre; trabando contacto con la clase obrera industrial; habiendo leído el artículo de Engels “Esbozo de una crítica de la economía política”⁴⁵, se produce la **ruptura** — palabra de Marx y no aquí de Althusser — a fines de 1843 o comienzo de 1844:

“Intentemos **romper (zu brechen)** la formulación teológica del problema. Para nosotros, el problema de la capacidad del judío para emanciparse es otro: es el problema del elemento **social** específico que es necesario vencer para superar el judaísmo”⁴⁶.

De pronto Marx realiza una **inversión completa** y de una crítica teológica baueriana contra la religión positiva en favor de un Estado como expresión del hombre genérico según Feuerbach, ahora lanza una crítica económica contra la religión práctico-fetichista en favor del proletariado. Ruptura epistemológica aunque permanencia y maduración de conceptos que comienzan a construirse como categorías:

“No busquemos el misterio del judío en su religión, busquemos el misterio (**Geheimnis**) de su religión en el judío real... ¿Cuál es el **culto mundano (weltliche Kultus)** que el judío practica? La **usura**. ¿Cuál su **dios mundano**? El **dinero**”⁴⁷.

Ahora, contra lo dicho en la primera parte, no es necesario abolir la religión para intentar un Estado libre, ahora es necesario “acabar con la esencia empírica” (económica) de la religión⁴⁸ y el judaísmo como religión de dominación queda aniquilado. Y esto, porque:

“El dinero es la esencia alienada (**entfremdete**) de su **trabajo** y de su existencia, y esa esencia **ajena** lo domina y es adorada por él”⁴⁹.

Tenemos ya explícita, aunque no desarrollada, la categoría de “fetichismo” en su sentido económico definitivo. Marx se apoya, y con ello se coloca en su tradición, en la intuición de Thomas Münzer — como reconocerá también a Lutero su acierto sobre la cuestión del dinero, el préstamo a interés, etc. Paradójicamente, Marx torna “religiosa” (torna objeto de crítica religiosa con categorías **intrínsecamente** religiosas: tales como “el dinero es el celoso Dios de Israel”) a la economía política que acaba de descubrir.

Y por ello, ahora no es cuestión del Estado libre (del pequeño burgués radical de la primera parte de **La cuestión judía**) sino que es

cuestión de articularse a lo que realmente puede ser "la recuperación total del hombre...: el proletariado" — en la página que ciertamente debió agregar al final de la **Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel** en París⁵⁰.

El último texto citado de **La cuestión judía** es un buen resumen anticipado y explícito del tema que nos ocupa en los **Cuadernos de París** y en los **Manuscritos del 44**. El fetichismo será la esencia alienada del hombre:

"Lo que fue dominio de una persona sobre otra es ahora dominio general de la **cosa** sobre la **persona**, del producto sobre el productor"⁵¹. "La economía política concibe a la comunidad de hombres, a su esencia humana en acción, a su complementación en la **vida** genérica, en la verdadera **vida** humana, bajo la forma del intercambio y el comercio"⁵².

"Mi trabajo sería expresión **vital** libre, por tanto goce de la **vida**. Bajo las condiciones de la propiedad privada es enajenamiento de la **vida**... Mi trabajo no es **vida**"⁵³.

Desde sus primeros estudios económicos, Marx descubre la esencia alienada del trabajo como **muerte** del trabajador y producción por sus propias manos de su opuesto, su enemigo, el fetiche:

"... el capital **muerto (tote)** va siempre al mismo paso y es indiferente a la real actividad individual... El obrero sufre en su existencia y el capitalismo en la ganancia de su Mammón **muerto (toten Mammons)**"⁵⁴. "... sólo mediante el sacrificio (**Aufopferung**) de su cuerpo y de su espíritu (el obrero) puede saciar..."⁵⁵. "El objeto que el trabajo produce, su producto, se enfrenta a él como un **ser extraño**, como un **Poder (Macht)** independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha fijado en un objeto, que se ha hecho **cosa (sachlich)**"⁵⁶.

Marx resume todo lo dicho de la siguiente manera:

"Respecto al trabajador, que mediante el trabajo se apropia de la naturaleza, la apropiación aparece como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la **vitalidad** como **holocausto (Aufopferung) de la vida**, producción del objeto como pérdida del objeto en favor de un Poder extraño"⁵⁷.

Desde una religión de dominación, la doctrina de la creación es una reafirmación de esa pérdida, de esa dependencia, y por ello Marx la rechaza aquí⁵⁸. La negación de un tal "dios" es la cuestión del ateísmo:

"El ateísmo, en cuanto negación de esta carencia de esencialidad, **carece ya totalmente de sentido**, pues el ateísmo es la

negación de dios y afirma, mediante esta negación, la existencia del hombre; pero el socialismo, en cuanto socialismo, no necesita ya de tal mediación... Es autoconciencia **positiva** no mediada por la superación de la religión⁵⁹.

Esta es la posición definitiva de Marx sobre la cuestión, y por ello nunca aceptará en el futuro un ateísmo militante — por lo que lo atacará Bakunin en su momento:

“El comunismo es la figura necesaria y el principio dinámico del próximo futuro, pero el comunismo en sí no es una meta del desarrollo humano, la figura de la sociedad humana⁶⁰ .

El comunismo, como horizonte exigido desde una situación fetichizada es un límite, un horizonte, un concepto utópico; no un momento de la historia. Contra él se levanta el fetiche, Mammón, el Dinero:

“Es dinero es el vínculo que me liga a la vida humana, que liga la sociedad... Es la divinidad visible (**sichtbare**)... Es la prostituta universal... (es) la fuerza divina en que radica la esencia genérica alienada (del hombre)... Es el **Poder** enajenado de la humanidad⁶¹ .

Y de todo ésto la economía política “no nos proporciona ninguna explicación⁶² . De todas maneras deberemos esperar prácticamente hasta los **Grundrisse** y **El Capital**, para estudiar el “desarrollo” del concepto de religión, en su esencia negativa o como fetichismo, tal como ya lo ha planteado explícitamente en los **Manuscritos del 44**, como crítica religiosa antifetichista del capital, de la economía política.

1.4 – Crítica materialista del idealismo religioso (1844-1846)

Teniendo en cuenta la etapa definitiva del pensamiento de Marx sobre la religión, este momento — que se transforma después en el fundamento teórico de la religión como ideología — no tiene tanta importancia. En realidad es una autocrítica de la propia etapa baueriana de Marx. La religión de dominación, la de la Cristiandad prusiana o de la filosofía baueriana, es un falso problema. El problema real es el fetichismo (porque es la religión práctico-efectiva, momento fundante del capitalismo) o la praxis que realiza el mundo material (de los productos, necesidades de la **vida** humana). Desde este horizonte encontramos sin embargo algunos elementos útiles:

“Para poder convertir el amor en el **Moloch**, en el **demonio** corporeo — agrega Marx —, el señor Edgar empieza convirtiéndolo en un dios. Y una vez convertido en dios, es decir, en un objeto teológico, cae naturalmente bajo la crítica de la teología, aparte de que como es sabido Dios y el diablo no andan nunca muy lejos el uno del otro⁶³ .

Quizá más interesante, a nuestros fines, es el ataque contra el materialismo ingenuo que lanza Marx — ya que será dicho materialismo el que se imponga en la etapa staliniana a partir de 1930:

“El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo exterior sensible. Ésta es la **materia (Stoff)** en que su trabajo se realiza, en la que obra, con la que y por medio de la que produce”⁶⁴ — había dicho en los **Manuscritos del 44**.

Esta **materia** con sentido productivo (objeto de trabajo), no de una conciencia (como para Politzer o Kontantinov) intuitiva:

“La falla fundamental de todo el materialismo precedente... reside en que sólo capta el objeto, la realidad, lo sensible, bajo la forma objetiva o como objeto de intuición, no como **actividad humana** sensible, práctica; no de un modo subjetivo (**subjektiv**)...”⁶⁵.

Cuando se hacen hoy muchos marxistas la pregunta: ¿ Qué es primero la conciencia o la materia?, la relación es intuitiva, de conocimiento, pasiva, y por ello es parte de un materialismo ingenuo, **naïv**, no “subjetivo”. En este último caso la materia es constituida como “materia” desde el sujeto de trabajo (activo o productor) o práctico (revolucionario, histórico). Nada más lejos de Marx que el materialismo cosmológico o ingenuo-intuitivo que determina absolutamente a la subjetividad:

“La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias las hacen cambiar los hombres, y que el educador necesita por su parte ser antes educado”⁶⁶.

Es el hombre el que cambia las circunstancias en última instancia. Por ello a Marx no le interesa el materialismo ingenuo:

“(La) naturaleza anterior a la historia humana no es la naturaleza en la que vive Feuerbach, sino una naturaleza que, fuera tal vez de unas cuantas islas coralíferas australianas de reciente formación, no existe ya hoy en parte alguna, ni existe tampoco por tanto para Feuerbach”⁶⁷.

Marx no está pensando en la materia de los positivistas de fines del siglo XIX — que tanto influenciarán a Lenin —, sino la materia de la producción, la naturaleza en relación a “la producción de la vida”, “la producción de la vida material misma y no cabe duda de que es éste un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia”⁶⁸ y por ello de toda religión. La religión de dominación justificará la dominación — pero una religión de liberación justificará la misma liberación, en estricto materialismo histórico, cuestión que Marx no pudo vislumbrar.

No se debe pensar en la contraposición de una "materia inerte" o cosmológica opuesta a la conciencia, porque si es verdad que "la vida (es) la que determina a la conciencia", no debe olvidarse que esa objetividad que determina "corresponde a la vida real, parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia"⁶⁹.

1.5 – Crítica al socialismo cristiano por utópico (1846-1849)

Después de la autocrítica en forma antibaueriana, Marx entra en un período francamente político – y no ya filosófico antiidealista. La religión no es considerada ideología de dominación, sino posible fundamento de desviacionismo político revolucionario.

En los tres momentos que toca Marx en estos años la cuestión de la religión lo hace en un mismo sentido:

"El parloteo de Kriege sobre el amor y su repulsa del egoísmo no son, por cierto, más que la hinchadas revelaciones de un espíritu totalmente ahogado en la religión... Busca clientela bajo el emblema del comunismo... "Pedimos en nombre de esta religión del amor que se sacie al que tiene hambre"... Petición repetida hasta la saciedad y sin el menor resultado desde hace milochocientos años"⁷⁰.

Marx se lanza violentamente contra una religión de resignación (tan criticada por la religión de liberación, hoy):

"Una doctrina que predique el deleite de conductas rastrearas y el desprecio de sí mismo puede que convenga a los buenos monjes, pero de ninguna manera a hombres decididos, sobre todo en tiempos de lucha"⁷¹:

Como el fundador del cristianismo, Marx exige la justicia hoy, la satisfacción del pobre hoy, no en un más allá que mistifica la historia. Para el fundador del cristianismo el Reino de Dios ya "está entre vosotros" hoy, aquí, y hay que construirlo sin postergaciones.

De la misma manera – y a veces con las mismas palabras –, Marx rechaza el clientelismo de cristianos que ahora se recuerdan que hay un problema social, siendo frecuentemente organizaciones antirevolucionarias reformistas, que se inspiran en los "principios sociales del cristianismo" – debe tomarse sin embargo con mucho cuidado este tema, porque el **social gospel** fue un movimiento social que debe estudiarse todavía y tiene mucho de positivo para el "socialismo cristiano" del siglo XX:

"Los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud... glorificaron la servidumbre... defendieron la opresión del proletariado... trasladan al cielo la corrección de

todas las infamias... declaran que todos los actos viles de los opresores son el justo castigo del pecado..."⁷².

Es una crítica certera — y totalmente asumible desde un cristianismo de liberación — contra la "religión de resignación", de dominación, fetichista.

Es en la tercera parte del **Manifiesto del Partido Comunista** donde Marx sintetiza sus críticas al oportunismo reformista de ciertos socialistas cristianos de la época — que se muestran a los ojos de Marx como sumamente peligrosos, así como lo fueron los fariseos para Jesús, por ser los más próximos:

"Del mismo modo que el cura y el señor feudal marcharon siempre de la mano, el socialismo clerical marcha unido con el socialismo feudal... El socialismo cristiano no es sino el agua bendita con que el clérigo consagra el despecho de la aristocracia... Repudian toda acción política, y sobre todo toda acción revolucionaria, y se proponen alcanzar su objeto por medios pacíficos y ensayando abrir camino al nuevo evangelio social por la fuerza del ejemplo, por las experiencias en pequeño, condenadas de antemano al fracaso"⁷³.

No deberá olvidarse — en su aspecto positivo — que Marx, por otra parte, tenía igualmente un gran aprecio por el cristianismo primitivo, donde se encuentra la "puerta abierta" hacia la comprensión contemporánea en el Tercer Mundo hacia una religión actual de liberación. De todas maneras todas las críticas de Marx son sumamente útiles para dicha religión **como liberación** (sea cristiana, musulmana, hindú o budista).

1.5 — Transición teórico-creadora (1849-1856)

Estos difíciles años de lucha, familiar y política de Marx, en su exilio londinense, no dejaron obras importantes, pero, en otro sentido, fue tiempo de incubación — cuyo testimonio parcial son los **Cuadernos de Londres** de 1851-1853.

G.F. Daumer había publicado en Brunswick, en 1842, su obra **Culto al fuego y a Moloch entre los antiguos hebreos**. En la reseña a la obra **La religión de la nueva era** (Hamburgo, 1850), Marx lo critica fuertemente por no haber sabido "exaltar el proceso práctico" que condicionan a la religión, concluyendo irónicamente:

"El señor Daumer no sabe qué luchas "de las clases inferiores contra las superiores" fueron necesarias, incluso para producir un "grado de cultura" a la Nuremberg, y para posibilitar el nacimiento de un luchador **contra Moloch** a la Daumer"⁷⁴.

Tipo de trabajos religiosos que sólo se quedan en el nivel ideológico y no saben estudiar el nivel material de la producción de la vida humana social histórica en su realidad concreta.

Por otra parte, Marx critica el uso populista de la religión.

En **Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850** indica acertadamente:

“Bonaparte ya no necesitaba al Papa para convertirse en el presidente de los campesinos, pero necesitaba conservar al Papa para conservar a los campesinos del presidente. La credulidad de los campesinos lo había elevado a la presidencia. Con la fe perdían la credulidad, y con el Papa la fe... Habría que restaurar el poder que santifica a los reyes... El partido del orden proclamaba... la conservación de las condiciones de vida de su dominación, de la **propiedad**, de la **familia**, de la **religión**, del **orden**”⁷⁵.

El “bonapartismo” era un nuevo proyecto de Estado cristiano, una **nueva Cristiandad** al servicio del populismo — tan conocido en América latina y en la India; en este último país con la pretensión de un Estado hindú y manipulando inteligentemente el “comunitarismo” o lucha interreligiosa. La religión aparece ahora como ideología de dominación de clase, aspecto que no se había indicado antes:

“Presentaba (la religión su papel de) dominación de clase y las condiciones de ella, como el reinado de la civilización y como condiciones necesarias de la producción material y de las relaciones sociales de intercambio que de ellas se derivan”⁷⁶.

Es en este tiempo que Engels — que no hemos incluido metódicamente en este trabajo —, escribió “La guerra campesina en Alemania” (1850), donde podemos leer:

“(Thomas Münzer) por medio de la Biblia enfrentó al cristianismo feudal de su época con el sencillo cristianismo de los primeros siglos... Los campesinos utilizaron (como hoy en Nicaragua, El Salvador y en América latina en general) este instrumento contra los príncipes, la nobleza y el clero. Entonces Lutero lo volvió contra ellos... Con la ayuda de la Biblia se justificó ahora el origen divino de la monarquía...”⁷⁷.

Magnífico ejemplo, que después “desarrollaremos” teóricamente para comprender el contenido del “concepto” de religión en su rica contradicción dialéctica interna:

“Por lo tanto (pensaba Münzer) el cielo no es una cosa del otro mundo; hay que buscarlo **en esta vida**, y la tarea de los

creyentes consiste en establecer **aquí**, en la tierra, ese cielo que es el Reino de Dios⁷⁸.

Un cristianismo de liberación afirma exáctamente lo mismo — con el añadido de que el Reino comienza **ahora** pero no se realiza **totalmente** en la historia.

En **El 18 brumario de Luiz Bonaparte** (1852) y en **Sobre la revolución española** (1854) Marx vuelve sobre algunas ideas ya expuestas en **Las luchas de clases en Francia**. En **El movimiento anticlerical. Manifestación en Hyde Park** (1855), leemos que "tal es la oligarquía inglesa actual; tal es la Iglesia, su hermana melliza"⁷⁹.

En este período, de estudio silencioso en el Museo Británico, se puede anotar el que el concepto de religión se encuentra desarrollado con respecto a la contradicción de las clases, cuestión fundamental que deberemos tomar en cuenta en la segunda parte de este trabajo.

1.7 — La religión en los primeros escritos teóricos definitivos (1857-1864)

Pareciera que en estos trabajos, desde los **Grundrisse**, pasando por la **Contribución**, los **Manuscritos del 61-63**, hasta el **Capítulo VI inédito**, poco y nada hubiera sobre religión. Sin embargo, es en este tiempo que se desarrolla por **primera vez** el discurso propiamente científico de Marx en su crítica de la economía política, y por ello también en por **vez primera** que la cuestión de la religión, como crítica antifetichista del capital, comienza a tomar forma definitiva.

En los **Grundrisse** las referencias a nuestro tema son numerosas; suficientes para advertir el **lugar** teórico que ahora ocupará la religión en el discurso sobre "el capital en general".

Dicho de paso, pero fundamental en nuestra interpretación, es la posibilidad de una "autocrítica cristiana":

"La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores, sólo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo **dynamei**, a su propia autocrítica"⁸⁰.

Hablando del dinero, de su forma "autonomizada":

"... Crece el Poder del dinero, o sea la relación de cambio se fija como un poder externo a los productores e independiente de ellos. Lo que originariamente se presentaba como medio para promover la producción se convierte en una relación extraña a los productores"⁸¹.

La cuestión de fetichismo, entonces, comienza aquí por el dinero, como era de esperarse. Marx tiene ya su concepto explícito:

“En el valor de cambio el vínculo **social** entre las personas se transforma en relación **social** entre cosas; la capacidad personal en una capacidad de las cosas... Arránquese a la cosa este Poder social y habrá que otorgárselo a las personas sobre las personas”⁸².

Aquí es donde Marx habla de tres niveles: el primitivo de la dependencia personal comunitaria; el capitalista de la “dependencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas” el fetichismo; y, en tercer lugar, “la libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad comunitaria, social”⁸³. Vemos entonces que la cuestión del fetichismo era para Marx necesario plantear-la desde el comienzo — aquí en el caso de dinero; en **El Capital** en la misma mercancía, y desde el horizonte de la utopía como marco de referencia necesaria de comprensión.

El tomar las relaciones **cósmicas** como fundantes de las personales es descubierto como un mecanismo ideológico, ya que “desde el punto de vista ideológico... se presenta como dominio de ideas en la misma conciencia de los individuos y la fe en la eternidad de tales ideas... inculcada de todas las formas posibles por las clases dominantes”⁸⁴.

Y de pronto, quizá utilizando su **Cuaderno de París** de 1844⁸⁵, vuelve al tema del fetichismo:

“El dinero (es) como el carnicero de todas las cosas, como Moloch al cual todo es sacrificado... El dinero figura efectivamente como el Moloch a cuyo altar es sacrificada la riqueza real”⁸⁶.

Puede verse entonces la aplicación de la cuestión del fetichismo al dinero, y no a la mercancía, porque en los **Grundrisse** todavía no ha descubierto el orden definitivo de las categorías la cuestión del fetichismo:

“De su figura de siervo en la que se presenta como simple medio de circulación, (el dinero) se vuelve de improviso soberano y dios en el mundo de las mercancías. Representa la existencia celestial de las mercancías”⁸⁷.

Este nuevo dios tiene todas las prerrogativas de una religión:

“El culto al dinero tiene su ascetismo, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro **eterno**. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero”⁸⁸.

Poco después Marx copia los textos del **Apocalipsis** 17, 13 y 13, 17⁸⁹, donde la Bestia, el anticristo, marca a los suyos en la frente (como a los esclavos en el imperio romano). Marx, frecuentemente indica

ese gesto de la Bestia, de Satán, de "marcar" a sus víctimas. Aún el mismo dinero tiene esta señal o marca:

"El oro no puede depreciarse... pero sí un cierto cuarto determinado de su propia materia: lleva en la **frente** su propio carácter determinado cuantitativo"⁹⁰.

Es sabido que para los hebreos cualquier figura era idolátrica, porque les estaba prohibido hacer representación de cosa alguna (vegetal, animal o persona), para no caer en el totemismo, idolatría o fetichismo. De allí que Jesús pide una moneda con la imagen del César — por llevar una figura humana es signo de idolatría: "¿ De quién son la **imagen** y la leyenda que lleva? Le contestaron: Del César. Les replicó: Pues entonces lo que es del César devuélvenselo al César y lo que es de Dios a Dios" (**Lucas 20, 24-25**), con lo cual de ninguna manera aprobó que se pagara el tributo, sino que simplemente amonestó: Ese objeto idólatra, sáquenselo de encima de ustedes. La moneda, como el esclavo, llevan "en su frente" el signo de su señor: han sido subsumidos por él. La Bestia es el capital, poder autónomo que se afirma como sujeto:

"El capital, pues, aparece por su lado como el sujeto dominante y propietario de trabajo ajeno y su relación misma es la de una contradicción tan cabal como la del trabajo asalariado"⁹¹.

Por su parte, en la **Contribución a la crítica de la economía política** del 1859, podemos ver que el tema posterior del fetichismo es colocado bastante al comienzo del capítulo 1, a fin de explicar el "carácter **social**" (en su sentido negativo) del trabajo individual en el capitalismo:

"Algo que caracteriza al trabajo que crea valor de cambio es que la relación **social** de las personas se presenta, por así decirlo, **invertida**, vale decir como una relación **social** de las cosas... Si es correcto decir que el valor de cambio es una relación de personas, hay que agregar empero que es una relación oculta bajo una envoltura cósmica"⁹².

En esta página aparece el tema del fetichismo bajo expresiones tales como "mistificación" o "ilusión". Es ya un "lugar" sistemático definitivo y referido a la mercancía.

En el capítulo II, II, sobre el dinero, aparece nuevamente el tema, también sin denominación:

"Los poseedores de mercancías entraron en el proceso de la circulación simplemente como custodios de mercancías... uno es un pan de azúcar personificado, y, el otro, oro personificado... Son una representación necesaria de la individualidad sobre la base de una etapa determinada del proceso social de la producción"⁹³.

Ahora es el mismo dinero el que se fetichiza dado el grado de desarrollo — el segundo nivel de los **Grundrisse**, de los individuos aislados pero socializados en la relación mercantil abstracto del capitalismo.

Este es el segundo lugar sistemático, después del fetichismo de la mercancía, el del dinero.

En los **Manuscritos del 1861-1863**, que contiene el capítulo III (cuyos capítulos I y II son la **Contribución**), queremos resaltar especialmente dos pasajes importantes, donde quizá por primera vez Marx **da nombre** al tipo de relación **invertida** en el sistema capitalista:

“La forma de ingreso y las fuentes de éste expresan las relaciones de la producción capitalista bajo su **forma fetichizada (fetischartigsten Form)**. Su existencia, tal como se manifiesta en la superficie aparece desconectada de las conexiones y de los eslabones intermedios que sirven de mediaciones. La **tierra** se convierte así en fuente de la **renta**, el **capital** en fuente de la **ganancia** y el **trabajo** del **salario**. Y la forma invertida en que se manifiesta la inversión real, es un tipo de ficción sin fantasía, **una religión de lo vulgar...** Sin embargo, de todas estas formas, el más perfecto de los fetiches es el **capital a interés...** La tierra o la naturaleza como fuente de renta, es decir, de la propiedad territorial, es ya bastante fetichista... Con el capital a interés se perfecciona este **fetichismo automático**”⁹⁴

Es estas dos páginas — quizá el texto más importante sobre el tema, ya que incluye el capital en su conjunto: proceso productivo y circulatorio, capital industrial, comercial y a interés como formas fetichizadas — el “fetichismo” adquiere ya un **desarrollo** teórico suficiente. Sin comentar citemos otro texto:

“La total cosificación, inversión y el absurdo del capital como capital a interés... es el capital que rinde interés compuesto, y aparece como un **Moloch** reclamando el mundo entero como vícti a ofrecida en holocausto (**Opfer**) en sus altares”⁹⁵. “Es el interés lo que aparece así... como la **creación de valor (Wertschöpfung)** que del capital emana... En esta forma se esfuma toda mediación y se consume la forma fetichista del capital, como la representación del **capital-fetichismo**”⁹⁶.

Como puede verse es ya una anticipación expresa del capítulo 24 del tomo III de **El Capital**.

Pero algo después nos depara todavía alguna sorpresa, ya que se aplica el concepto de fetichismo en el nivel productivo:

“Tan pronto como se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo... se incorpora al capital como actividad perteneciente a

éste... De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta **se presenta** ahora como fuerzas productivas y formas del capital... se enfrenta al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, la estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el **fetichismo** de la mercancía"⁹⁷.

Es decir, el propio obrero considera al "propio trabajo objetivado", trabajo pasado acumulado en el capital como algo extraño, como valor del capital. Pero, además, el mismo trabajador se considera a sí mismo como capital, como recurso, como momento del capital, ya que se ha vendido:

"Personificación de una cosa y cosificación de una persona"⁹⁸.

Volveremos sobre estas cuestiones en la segunda parte. De todas maneras, podemos concluir que fue en 1861-1863, en los **Manuscritos** de esos años, que Marx cobró conciencia explícita de la "forma fetichista" (todavía no "carácter fetichista") de **todo** el capital.

Los textos sobre el fetichismo en **El Capital** los estudiaremos en forma sistemática en la segunda parte de este trabajo.

1.8 – Algunos temas sobre la religión en la época definitiva

A muchos marxistas contemporáneos podría llamarles la atención de que Bakunin lanzara "vehementes ataques contra la Internacional — que dirigía Marx — **como negadora del ateísmo**"⁹⁹.

En efecto, sobre el ateísmo tenía Marx una posición tomada totalmente firme. En 1871, cuando ya había publicado el tomo I de **El Capital** y escribía los manuscritos para los tomos II y III, en carta a Friedrich Bolte del 23 de noviembre de ese año, enviada desde Londres a Nueva York sobre algunas cuestiones de la Internacional, tocó el punto. Trató en la segunda cuestión el asunto de las "sectas". No sólo la Internacional no es una secta, sino que "sospecha mucho del amateurismo, superficialidad y filantropía burguesa de ciertas sectas a medias socialistas"¹⁰⁰. Y le relata a Bolte que en 1868, Bakunin pretendió fundar una segunda Internacional con él por jefe, bajo el nombre de "Alianza de la Democracia Socialista":

"Su programa consistía en una cantidad abigarrada de confusiones: igualdad de clases, exclusión del derecho de herencia como punto de partida del movimiento social (una tontería sant-simoniana), **exigencia de ateísmo como dogma** de los miembros, etc., y como dogma principal (proudhoniano) la abstención política del movimiento"¹⁰¹.

Llama entonces la atención que entre las “tonterías (Blödsinn)” bakunianas se encuentre el “ateísmo” (*Atheismus als Dogma*), que además es considerado como un “cuento para niños (Kinderfabel)”.

En realidad esta posición era ya para Marx una conclusión importante dentro de la Internacional. Por ello, en el trabajo escrito entre enero y febrero de 1872 sobre las “Pretendidas escisiones de la Internacional” — editada en francés en Ginebra poco después —, Marx escribe en referencia a la “Sección de ateos socialistas”, que no pueden ser aceptados como miembros, ya que en el caso de la Youth Men’s Christian Association — y es interesante saber que la YMCA pidió ser miembro de la Internacional — no fue aceptada, porque “la Internacional no reconoce secciones teológicas (*theologische Sektionen*)”¹⁰².

Esta claro que para Marx, entonces, una “sección atea” era una institución teológica, que debía ser excluida. Y esto es tan así que en un artículo del 4 de agosto de 1878 — cinco años antes de su muerte — sobre la historia de la Internacional, y en respuesta a George Howell, vuelve a afirmar, en la cuestión de la “Idea religiosa” propia, que el mejor ejemplo de cómo debe tratarse la problemática es como se trató el caso del Sr. Bakunin y su “Sección de ateos socialistas”, que no fue aceptada porque, al igual que la YMCA, el Consejo General aclaraba que no podía “reconocer secciones teológicas”¹⁰³.

Para Marx el ateísmo era una cuestión teológica y no debía introducirse como factor de contradicción en la clase obrera. Hay entonces gran distancia de esta posición política de Marx, con la posición dogmática (que el mismo Marx rechaza, hasta por su nombre: “el ateísmo como dogma”) del marxismo posterior, que deformó la clara decisión de la I Internacional al respecto.

Hemos citado algunos textos del Marx juvenil sobre el ateísmo. De todos ellos podemos deducir que para Marx el ateísmo no es un momento esencial del socialismo, muy por el contrario, ya en 1844 lo consideraba superado, y vemos que el Marx “definitivo”, algo antes de su muerte, lo rechaza frontalmente como un error político. ¿ Qué diría hoy ante un Tercer Mundo, Asia, Africa y América Latina donde los pueblos son sujetos de una profunda religiosidad ancestral? Ciertamente sería mucho más político que muchos pretendidos aprendices a revolucionarios.

Una y otra vez aquí o allí nombra, con la denominación del Nuevo Testamento, al capital:

“Es admirable que... se atrevan a un ataque contra la ciudadela de una guarnición y contra un ejército de cuarenta mil hombres... mientras los hijos de **Mammón** bailaban, cantaban y banquetearon en medio de la sangre y de las lágrimas de una nación humillada y martirizada”¹⁰⁴. “Mientras el semibárbaro

defendía el principio de la moral (China), el civilizado le contraponía el principio del **Mammón**¹⁰⁵.

"Aquellos inspectores británicos que... han asumido la protección de las masas oprimidas... con una inmovible energía y una superioridad espiritual, para las que en estos tiempos de la adoración de **Mammón** no se encontrarán muchos paralelos"¹⁰⁶. "Yo concedo con gusto el derecho de traducción, empero no en esta tierra del **Mammón** llamada Inglaterra"¹⁰⁷.

Marx se refería al capital también con otros nombres:

"La bolsa británica brindó por la francesa, los apóstoles de la especulación bursátil se felicitaron y se estrecharon las manos, y prevaleció la convicción de que finalmente el **Becerro de oro** había sido elevado a dios todo poderoso y que Aaron era el nuevo autócrata francés"¹⁰⁸. "Apenas los valores franceses comenzaron a descender, la muchedumbre se precipitó de cabeza hacia el templo de **Baal**, para desprenderse de los bonos estatales y acciones"¹⁰⁹. "Una industria que como el vampiro — figura que usará en **El Capital** — debe chupar sangre humana, sobre todo sangre de niños. En tiempos antiguos el asesinato de niños era un rito misterioso de la religión de **Moloch**, pero sólo se practicaba en ocasiones solemnes, quizá una vez al año, y además **Moloch** no tenía especial preferencia por los niños de los pobres"¹¹⁰

2 – HACIA UNA TEORÍA DEL FETICHISMO EN GENERAL

Se trata de "desarrollar" un concepto del pensamiento Marx. Marx lo "usó" y lo desarrolló en la medida que lo necesitaba en su discurso sobre el capital en general — objeto de su obra cumbre **El Capital**. Por ello no se ocupó de desarrollar en sí el concepto de religión (y de fetichismo dentro de dicho horizonte problemático) porque nunca trató de exponer una teoría de la religión en general. Aunque Marx mismo no trató de exponer una tal teoría no significa que no se encuentre "implícitamente" en su propio discurso cuando trataba otros temas; y tampoco significa que sea imposible tal exposición. De todas maneras, desarrollar explícitamente una teoría implícita supone dos cosas: descubrir adecuadamente la lógica en el tratamiento del tema cuando Marx se ocupa de él explícitamente (aunque sea fragmentariamente); y, en segundo lugar, desplegar un discurso que aunque no se encuentra en Marx explícitamente guarde total coherencia con lo expresado por él. Se trata de "construir" una categoría que "desarrolle" un concepto usado por Marx sin intención explícita, pero que hoy exige ser explicitado dada la situación política revo-

lucionaria de los países periféricos del capitalismo central en crisis.

Desde ya debemos indicar que Marx trabajó siempre con el concepto explícito de “religión en general” en tanto religión **fetichista** o de dominación (que expondremos en el punto 2.3). Se encuentra implícito el concepto todavía más abstracto de “religión en general **en cuanto tal**” (en punto 2.2), que se comportaría como la esencia de la religión en su sentido más general. De allí podremos descubrir un ámbito del que, aunque pueden verse algunos ejemplos en la obra de Marx que indican que tenía una conciencia vaga de su existencia, pareciera que Marx negó absolutamente; pero en realidad dejó la “puerta abierta”: es el espacio de una “religión en general” en tanto religión **antifetichista** o de liberación (en el punto 2.4). Es de mayor importancia esta cuestión, porque de no existir un nivel esencial de mayor generalidad (como 2.2) no podría darse una religión de liberación (2.4), y se confundiría, como lo ha hecho el marxismo tradicional posterior, la religión fetichista (2.3) con la religión sin más — identificación que sugiere Marx en **La cuestión judía**, como hemos visto, y que representamos en el esquema de los tres diversos niveles de abstracción. Esta simple distinción (que Hegel daba pie para confundir, lo mismo que Feuerbach, y que la posición de muchos creyentes de la época de Marx permitían confundir) será de la mayor trascendencia en la resolución práctico-político contemporánea.

2.1 — Método para una teoría de la religión en general

Sobre el método ya nos hemos extendido en otros trabajos¹¹¹, al comentar las famosas páginas de Marx en los **Grundrisse**. Todo ello puede resumirse en aquello de que el método consiste en “ascender de lo abstracto a lo concreto”. En nuestro caso lo abstracto son las determinaciones de la religión, lo concreto la esencia de la religión como totalidad, y, desde ella, la explicación (como “descenso”) de la religión **como capital** o la cuestión del fetichismo, y la religión **como liberación**.

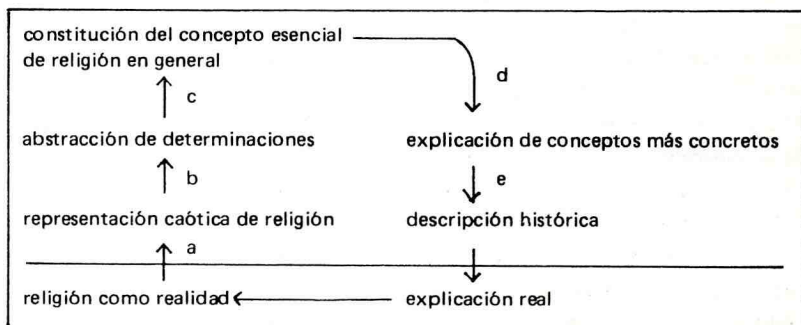
En efecto, será necesario proceder de manera análoga a como Marx plantea la cuestión del capital. El “capital” (como la “religión”) es estudiado por Marx sólo “en general” — como primera parte de un plan con seis partes; y como primera sección de cuatro de la primera parte, ya que nunca expuso **in extenso** la competencia entre capitales, el capital crediticio y accionario. Para Marx estudiar algo “en general” es estudiar su **esencia** — como hemos demostrado ampliamente en nuestro comentario de los **Grundrisse**. La “esencia” — desde la carta a su padre en 1837 (véase en este trabajo 1.1) hasta **El Capital** — es el nivel profundo de la identidad, del fundamento, del ser en sí, que sirve de horizonte al ámbito de la apariencia, manifestación fenoménica, superficial. **Esencia-manifestación** es el marco filosófico problemático desde donde piensa Marx. La esencia del

capital funda, por ejemplo, el nivel de su manifestación concreta de la "competencia" entre capitales. De la misma manera la esencia de la religión funda la aparición o manifestación de diversos tipos de religión (que por su parte, como es evidente, deberán ser explicadas en su esencia, primeramente).

Pero, como en el caso de la "producción" en los **Grundrisse**, la esencia de un fenómeno (allí la producción, aquí la religión) se constituye a partir de sus **determinaciones**. Las determinaciones son las notas o momentos, constitutivos de la cosa, o notas comunes. Así las notas comunes o necesarias para que algo sea "producción" (aquí "religión") deben abstraerse de la formación social o modos de producción concretos (de las totalidades) donde se encuentre realizada a fin de "evitar repeticiones".

La esencia de la religión se constituye, entonces, abstrayendo de la representación confusa que se tiene de su concepto a partir del uso cotidiano y por la que entendemos cuando, todos los días, hablamos de "religión". De la **representación caótica** de religión: a) en su contenido cotidiano — concreto deberemos **abstraer** las determinaciones abstractas y esenciales; b) que nos permitan constituir un concepto de esencia o "totalidad concreta de múltiples determinaciones"; c) Una vez constituída la esencia por sus determinaciones esenciales, las mínimas pero necesarias, podremos "emprender el camino de regreso"; d) hacia las religiones concretas — pero todavía en abstracto, **niveles II** del esquema del **parágrafo 1.3** sobre **La cuestión judía**; o **parágrafos 2.3 y 2.4** de este trabajo.

DIVERSOS MOMENTOS METÓDICOS EN LA CONSTITUCIÓN DE LOS CONTENIDOS DEL CONCEPTO DE RELIGIÓN



No debe llamarnos la atención de la semejanza de la estructura productiva-económica y la religiosa. Es sabido que para los clásicos el

tratado de religión (**De religione**) era parte del tratado de justicia (**De justitia**), y que la economía política surgió como parte de la ética, de la ética política, de la virtud de justicia en concreto, tanto en Aristóteles como en Adam Smith — siendo este último, por profesión, profesor de filosofía en ética, ya que comenzó escribiendo sobre la moral y entendió a la economía política como parte de la ética.

En efecto, decían los clásicos que **justitia ad alterum est**: “la justicia se constituye por su relación al otro”. Al otro en el intercambio y en la atribución de lo que le corresponde en general es la justicia; justicia económica en lo que le corresponde en el intercambio de productos del trabajo; religión en lo que corresponde en el intercambio al Otro absoluto. Marx no forzó la naturaleza de las cosas al introducir en su discurso económico la cuestión del fetichismo (cuestión religiosa por excelencia), ya que se trataba de un momento fundamental de toda relación económica en cuanto tal. Su genio — aún teológico — consistió en dar a la religión su lugar apropiado: su lugar en la economía, y, aunque pareciera hasta el presente lo contrario, produjo así no sólo una revolución científica en la economía y la política, sino igualmente en la teología (por supuesto, sin haberlo de ninguna manera ni pensado ni intentado, porque no se sentía llamado para ello... aunque quizá, en los tiempos de su amistad con Bruno Bauer, fue su primera vocación de estudiante de derecho y filosofía).

Debemos confesar que de ninguna manera habíamos pensado darle tal amplitud a nuestra reflexión. Pero la lectura de los textos sobre la religión en Marx nos fueron exigiendo, ellos mismos, abrir el panorama e internarnos por caminos desconocidos, y todavía no “desarrollados”. Debemos también confesar que la motivación para este estudio teórico no es la teoría ni el conocimiento teórico de Marx, sino las exigencias prácticas de América Latina, Asia y África, que nos exigen teóricamente llegar a constituir una doctrina marxista completa de la religión (y que por ello incluya igualmente el ámbito implícito de una esencia concreta **positiva** de la religión **como liberación**, que la revolución centroamericana, salvadoreña o nicaragüense, **de hecho incluye en su praxis** pero que no puede reproducirse suficientemente por faltarle su explicitación **teórica**: no olvidando que no hay revolución sin teoría revolucionaria, aunque, es evidente, no hay teoría revolucionaria sin revolución).

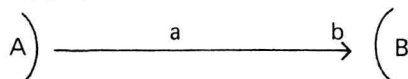
Indicado lo cual debemos advertir que este “desarrollo” será más bien un ir **situando** los problemas que agotándolos. En el espacio reducido de este trabajo más plantearemos las cuestiones o preguntas problemáticas que recorreremos el camino descriptivo completo del contenido de la esencia. Es un panorama estructural y no un trabajo acabado, realizado.

2.2 – La religión abstracta en general

Se trata entonces de describir los momentos centrales de un discurso que intente situar la cuestión de la esencia de la religión en su más general y abstracta significación; cuestión implícita en Marx y confundida generalmente con la cuestión de la religión fetichista en general (religión como dominación en general, y **como capital** en concreto en la modernidad).

Desde la “representación” cotidiana y caótica de lo que se entiende todos los días por religión, a partir del conocimiento que se tiene del hecho de la religión y las religiones, podemos avanzar que se trata de una relación entre el hombre y el absoluto (sea este desde la totalidad de la naturaleza – panteísmo naturalista de la eternidad e infinitud de la Materia, como en el caso de Politzer o Konstantinov – o de alguien otro – desde el totemismo o el fetichismo hasta el creacionismo). “Relación-entre” es un momento esencial de la religión, por ello los clásicos pensaban que **religio** significaba “religación-con”^{1 2}. Decir que es “relación” es ya decir mucho.

En efecto, toda **relación** – como mostraba el viejo Aristóteles en su cuarta categoría – supone al menos cuatro momentos: un término que se “relaciones-con” (activo); otro término “con-el-que-se-relaciona” (pasivo); la relación misma; y la dirección de la relación. No es lo mismo de **A** hacia **B**, que de **B** hacia **A**.



Es por demás conocido que todo el pensamiento de Marx, en definitiva, es un análisis de la relación, de relaciones. Marx es un genio de la relación: del trabajo vivo **con** el trabajo objetivado; del valor relativo **con** el valor equivalente; de la mercancía **con** el dinero; del capital industrial **con** el capital comercial, etc., etc. Es imposible comprender a Marx sin entender la relación. **En** la relación **A** no es simplemente **A**, sino **A** con-respecto-a **B**. Ser “hijo” (**A**) no es simplemente ser persona, sino ser persona con-respecto-a otra persona **como** “padre”. El “como” indica justamente la relación misma (la flecha **a**) y la dirección (punta **b** de la flecha). La relación del “hijo” (**A**) con el “padre” (**B**) es de **filiación** (se es hijo **de**). Mientras que la relación del “padre” (**A**) con el “hijo” (**B**) es de **paternidad** (se es padre **de**). La diferencia entre filiación y paternidad, su contenido, está determinada por la “dirección” o el sentido (representada por la punta **b** de la flecha **a**). Todo esto es obvio, pero para Marx es esencial. Marx es el filósofo (no del “como si (**als ob**)” condicional como Hegel) del “**como (als)**”, “en cuanto que”, “en el aspecto de”. De esta manera no es lo mismo el dinero **como** dinero. Pareciera un juego de palabras, pero no es así – ahí se encuentra toda la ontología de Marx:

“El dinero **como (als)** capital se diferencia del dinero **como (als) dinero**”¹¹³. “Ello en absoluto significa que ese valor de uso, la máquina **en sí (an sich)**, sea capital, o que su existencia **como** máquina sea idéntica a su existencia **como** capital”¹¹⁴.

Por ello una cosa será hablar de la religión **en sí**, en cuanto tal en abstracto, o hablar de la religión **como** capital. En este **parágrafo 2.2**, queremos hablar de la religión **como** religión (implícita en Marx), y no de la religión **como** capital (explícita en Marx en la teoría del fetichismo) — y faltaría hablar todavía de la religión **como** liberación, de la que Marx no se ocupó, ni la vislumbró teóricamente, y por ello no pudo siquiera negarla: ¿ cómo negar lo que no se conoce?).

Ya en la cuestión de la religión **como** religión **en general**, descubrimos que la esencia de la religión (como en el caso de la producción y la economía) es una **relación**.

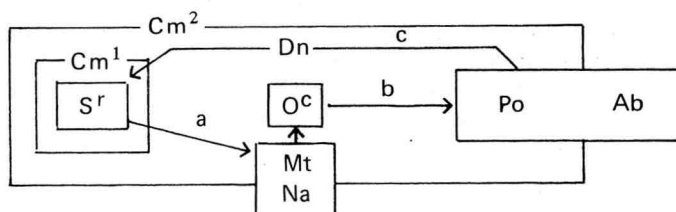
La producción es esencialmente relación entre el sujeto productivo y la naturaleza o materia de trabajo. La economía es esencialmente relación entre un productor y otro productor en el intercambio. La religión es, igualmente, en su esencia, relación entre el hombre (abstrayendo aquí que sea individual o comunitariamente, en sí o en la historia) y el absoluto (abstrayendo aquí qué o quién fuera, en qué momento de la historia, etc.).

Tenemos así las determinaciones mínima esenciales de toda religión posible, concepto contenido en la “representación” cotidiana y caótica: un sujeto religioso, el absoluto objeto del acto religioso, el acto religioso mismo, la dirección de uno hacia otro. Si la dirección es del sujeto religioso (**S^r**) hacia el absoluto (**Ab**) puede ser de muchas maneras: culto o rito, creencia cotidiana, ideología o teología, exigencias prácticas (individuales, comunitarias, etc.) o morales. Si la dirección es del **Ab** hacia el **S^r** puede ser un número indefinido de gracias, dones, producción de efectos, etc.

Pero, además de la relación entre los dos extremos **directamente**, puede haber **mediaciones**: por ejemplo, ofrecer en sacrificio al absoluto una paloma (como en el culto del templo de Jerusalén en tiempos de Jeremías) o un niño (como en el culto al Moloch semita) o el plusproducto del trabajo (como en el culto al capital).

El absoluto responde de muchas maneras: ante la paloma perdonando; ante el niño sacrificado apaciguando su ira; ante el plusproducto del trabajo no debiendo responder con nada, ya que no se tiene “conciencia” de haber “dado” algo — he allí el misterioso mecanismo encubridor.

DETERMINACIONES ABSTRACTAS POSIBLES DE TODA RELIGIÓN EN GENERAL



Explicaciones del esquema: **S^r**: sujeto religioso; **Cm**: comunidad; **Na**: naturaleza; **Mt**: materia; flecha **a**: trabajo; **O^c**: objeto de culto; **Ab**: absoluto; **Po**: exterioridad antropológica; flecha **b**: culto; flecha **c**: respuesta de **Ab**; **Dn**: don.

Cuando se habla de “abolir la religión en general (**schlichtin**)”¹¹⁵, no se incluye en su contenido (está fuera de la extensión de su concepto) la esencia abstracta más general aún de la que estamos hablando. Y puede verse esto en palabras del mismo Marx, ya que acto seguido de la proclamación de la “abolición” de la religión en general nos habla del “culto mundano (**wetliche**)” y del “dios mundano”¹¹⁶. Tanto “culto” como “dios” son conceptos religiosos, pero no para la religión que se juega explícitamente en lo que Pierre Burdieu llamaría hoy “campo religioso”, sino la religión desconocida – por los religiosos explícitos – que se juega en el “mundo” cotidiano, de la praxis, pero que por ello no deja de ser religión (y de allí la terminología religiosa que sigue usando Marx: “¿Cuál es su dios mundano? El dinero”). Es decir, tanto la religión del judío creyente (explícitamente religión), como la práctica real del judío en la vida comercial (implícitamente religiosa, y para Marx ahora **explícitamente** tal) es también religión. En ese caso Marx tiene un **concepto** de religión ampliado (ampliado con respecto al campo restringido del religioso explícito).

Pero esto tiene su tradición religiosa igualmente. Los profetas de Israel (y el mismo fundador del cristianismo), contra la concepción restringida de religión de los profesionales o sacerdotes del templo (que quieren tener control y dominio sobre el “campo religioso” del que viven aún económicamente), critican el culto, la religión (explícita) corrompida del templo, en nombre de una relación transcendental al campo religioso estrecho del hombre con el Absoluto en cuanto tal en el amplio horizonte de la realidad como tal (de la realidad “mundana” para el “religioso” profesional: fuera entonces del “campo religioso” de Burdieu), o el “campo religioso” como la totalidad de la realidad.

La referencia del "campo religioso" a la realidad **mundana**, a la mundanidad de la justicia, de la economía, era el método crítico de los profetas (y de Jesús):

"? Qué me importan vuestros muchos sacrificios? Estoy harto de holocaustos de carneros y grasa de cebones; la sangre de toros, corderos y chivos no me agrada... Aprended a hacer el bien, buscad la justicia (**mispat**), ayudad al oprimido, hacedle justicia al huérfano, defended la causa de la viuda" (**Isaías 1, 11-17**).

Pero, tanto el concepto explícito restringido (del "campo religioso" sacerdotal) como el ampliado a la totalidad mundana, son dos manifestaciones fenoménicas de la esencia y el concepto de religión en general. Marx se mueve dentro de dicho concepto estricto, en su manifestación ampliada, no clerical — en el mismo ámbito que se movían los críticos: los profetas o Jesús.

Pero Marx, en la historia de la concepción de la religión, tiene un lugar especial y prominente. Para Hegel el "culto" era el acto supremo de la fe, por la que el concepto como representación atribuía su contenido a la Idea como saber absoluto. La explicación de esto nos llevaría demasiado lejos. Pero Marx, situando en otra tradición (ciertamente debió mamarla de su familia judía originaria), sitúa al "culto" en su sentido **material** (sacramental derían los teólogos), incluyendo en el objeto del culto el producto del trabajo, y por el trabajo a la naturaleza constituída como materia (materia del trabajo y materia del objeto de culto: materia del culto), es decir, a la totalidad del hombre y el cosmos como historia. Concepción grandiosa, aún desde un punto de vista explícitamente teológica, que descubre la religión práctico-efectiva de la mundanidad de la economía; la religión tal como la comprendían los profetas de Israel y el mismo fundador del cristianismo:

"Después entró en el templo y se puso a echar a los vendedores — nivel económico — diciéndoles: Escrito está "Será mi casa casa de oración", pero ustedes la han convertido en una cueva de ladrones... Por su parte los sumos sacerdotes y los letrados buscaban como asesinarlo" (**Lucas 19, 45-47**).

Es, explícitamente, una contradicción entre dos religiones: una, en el "campo religioso" explícito controlado y corrompido por los sacerdotes; otro, fuera del "campo religioso" del templo, en el ámbito real donde la economía juzga a lo religioso profesional como "ladrones", donde una religión en concepto ampliado descubre la posibilidad del fetichismo en y fuera del "campo religioso". Paradógiamente un tal concepto de religión ampliado, que incluye un "dios mundano", es un concepto religioso mucho más radical, desde donde su puede negar el sacrificio ritual

en nombre de la justicia económica aparentemente profana (en realidad la religión más esencial). Esta religión más esencial (la religión **como liberación**) es el horizonte desde donde se puede criticar la "religión mundana" de la economía cotidiana como religión y no sólo como mundanidad.

Para que Marx pudiera siquiera realizar una crítica religiosa de la economía política en toda la problemática religiosa del fetichismo, debió tener implícitamente como horizonte vigente y actual un concepto de religión más amplio: primero, de religión como relación hombre-absoluto (y si el capital es el "absoluto" dicha relación es religiosa y tratarla en la problemática del fetichismo es su tratamiento religioso explícito); y, en segundo lugar, que ese tipo de "religión mundana" (el capitalismo) es negativo, hay que aniquilarlo (y de allí el concepto **negativo** de fetichismo, que es una idolatría o deformación de la esencia positiva de la religión). Pero para poder analizar tan cabalmente todos los aspectos de la determinación negativa a la manifestación de la religión mundana del capitalismo como fetichismo, debía tener al menos como horizonte implícito un concepto más general o abstracto de religión como tal y, por otra parte, el concepto positivo con respecto al cual siempre hace referencia (aunque sea implícita). Y, en efecto, como veremos, al criticar al fetichismo siempre lo hace desde un horizonte desfetichizado, y por ello debe aparecer la **comunidad utópica** y el Reino de la libertad (como horizonte desde donde puede constituir la esencia de la religión en su negatividad: fetichismo). Dicho sea esto de paso sólo para situar el problema del concepto positivo de la religión en general en Marx, como concepto supuesto en su concepto de fetichismo.

Evidentemente en un trabajo donde se expusiera enteramente el tema habría que analizar en detalle todas las determinaciones de la religión en general (lo que significaría, por su parte, describir las determinaciones constitutivas de dichas determinaciones abstractas de la esencia de la religión). Todo ésto puede hacerse, hay que hacerlo, pero no lo expondremos aquí.

2.3 – La religión "como capital". El carácter fetichista

Creo que el tema nos tiene deparadas muchas sorpresas. Debo confesar que pensaba conocerlo al comenzar este estudio, pero, al ir avanzando se abrieron tantas pistas que ahora, al comenzar a exponerlo, debo nuevamente afirmar aquello de que sólo **situaré** una problemática posible, sin pretensión no sólo de agotar el tema sino de ni siquiera iniciar a analizarlo. Valga lo que sigue como **hipótesis** o conjeturas aproximativas.

Si debieramos expresar en una hipótesis la totalidad problemática que nos ocupa, creemos que la expresión siguiente coloca toda la cuestión:

“Este sabihondo — de la escuela ricardiana — convierte, pues, el valor (**Wert**) en algo absoluto (**absolutes**), en una “cualidad de las cosas”, en vez de ver en él algo relativo (**relatives**); la relación (**Relation**) entre las cosas y el trabajo **social**; de un trabajo **social** basado en el trabajo privado y en el que las cosas no se determinan como algo dotado de autonomía, sino como meras expresiones de la producción social”¹¹⁷.

Aquí está planteado todo el tema, frontalmente. Por cuanto algo es constituido como “absoluto” tenemos el problema ontológico o religioso (mundano, claro está) del **fetichismo**. Pero es fetichista esa constitución porque ha sido sacada de la “relación-con”.

Como puede verse la cuestión del “absoluto” y de la “relación” deberá ocuparnos en este asunto del fetichismo en Marx.

Pero, además, esta formulación debe precavernos desde un inicio del sentido de la palabra “social” — frecuentemente mal entendida. Para Marx, aquí, “social” es una posición de la producción negativa, perversa, incorrecta:

“En qué profundo **fetichismo** se hunde nuestro sabihondo, y cómo convierte lo relativo en algo positivo... Como valores, las mercancías son magnitudes **sociales** (**gesellschaftliche**)... Allí donde el trabajo es **comunitario** (**gemeinschaftlich**) las **relaciones** entre los hombres no se manifiestan en su producción **social** como valor de las cosas. En la primera parte de mi obra he expuesto cómo el trabajo basado en el intercambio **privado** se caracteriza (**charakterisiert**) porque en él el **carácter social** del trabajo se representa como propiedad de la cosa; porque en él una **relación social** se manifiesta como una relación de las cosas entre sí...

Esta **apariencia** (**Schein**) es considerada por nuestros adoradores del fetiche como algo real”¹¹⁸.

Aquí esta planteada la condición de posibilidad de la anterior “absolutización” del valor. En el capitalismo hay un tal **tipo** de relación productor — productor que sólo alcanzan la “socialidad” gracias al mercado. Este **carácter** “social” puede comprenderse como pervertido desde la relación **comunitaria**. Marx necesita, para explicar el carácter **fetichista** del valor, partir del carácter **social** del trabajo (opuesto a **comunitario**).

Deseamos también indicar desde un comienzo que para Marx la “**forma** fetichista” — como acostumbra a expresarse en los **Manuscritos del 1861-1863** — se acuña definitivamente en **El Capital** en la denominación “**carácter** fetichista”. Para el Marx definitivo “forma” es forma de aparición, determinación que aparece como fenómeno. El fetichismo no es una **forma** del capital, sino un **modo** del capital como totalidad y de cada

determinación. Por ello la palabra "carácter" quiere indicar este **modo** de "ponerse" del capital y de cada determinación: es una **posición** del capital o cada determinación como no-religado, no-referido, separado, autónomo; como absoluto. El "carácter" fetichista es un **modo** real de ponerse el capital, y al mismo tiempo es un **concepto** (y lo que intentamos es el "desarrollo dialéctico del concepto de divinidad", como expresaba Marx en su carta del 1837) y una **categoría** interpretativa. Desearíamos situar la problemática para describir el contenido del concepto y construir esta categoría ontológica (ya que recorre la **totalidad** del capital, como todo y en sus partes).

Por lo general, al tratarse el carácter fetichista en Marx, se hace referencia exclusiva a tres "lugares" donde se trata el asunto: el fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. No se tiene sin embargo conciencia que la cuestión es muchos más esencial, ya que es necesario recorrer la totalidad del discurso de Marx. Es decir, el carácter fetichista, por ser un modo del capital **en totalidad**, toca no sólo el capital en general sino igualmente cada una de sus determinaciones (no sólo la mercancía o el dinero, sino igualmente el trabajo asalariado, el medio de producción y el producto), el capital en la circulación y la producción, y por ello el plusvalor y la ganancia; pero igualmente cada una de sus funciones: capital industrial, comercial o capital que rinde interés (siendo evidentemente este último el capital fetichizado por excelencia). Es decir, se trata de tener en cuenta la totalidad del discurso, y en cada momento veremos siempre la referencia de Marx a la cuestión del fetichismo. Es una crítica religiosa (o en su consideración ontológica **como "absoluto"**) completa del capital.

a) Carácter fetichista del capital en general

Se trataría de situar el carácter fetichista del capital como totalidad y en su nivel esencial fundamental. Se trataría de describir las determinaciones de la religión fetichista concreta: sujeto religioso capitalista, absoluto divinizado, objeto sacrificado de culto, acto de culto, etc. — momentos representados en el esquema del **parágrafo 2.2**.

El "carácter del fetichismo" del capital parte, en última instancia, de la absolutización de lo relativo. De la absolutización, separación, autonomía, mistificación de uno de los términos de una relación. A! negarse, aniquilarse y subsumirse el otro término, el término que se totaliza, se clausura, se fetichiza.

Si el "hijo" en la relación de filiación **niega** a su padre, no le queda otra que afirmarse como hijo de sí mismo. Sería la absolutización o la autofiliación. Se fetichizaría, se divinizaría, se pondría como el Absoluto. Una "parte" se pone como el "todo" negando las otras partes. A ésto le hemos llamado hace años la totalización totalitaria de la totalidad¹¹⁹.

El acto de totalización o clausura es la auto-posición fetichista. Lo de "totalitaria" es la consecuencia práctica contra los que niegan en la praxis (se afirman como otros) dicha totalización: la totalidad los elimina, los reprime políticamente. Autoafirmación fetichista de la totalidad supone la negación, la aniquilación de la exterioridad, de lo-otro o del-otro que el capital.

a.1) Negación de la exterioridad. Carácter comunitario o social de la producción

Como momento prácticamente desconocido por la tradición marxista posterior, Marx siempre parte de la exterioridad del trabajo vivo, **del otro que el capital**, supuesta cuya eliminación se puede fetichizar el capital. La fetichización necesita como condición la aniquilación del otro que el capital:

"El proletariado en Alemania comienza apenas a nacer en el movimiento industrial que alborea, pues la **pobreza (Armut)** de que se nutre el proletariado no es la **pobreza** que se produce naturalmente, sino la que se produce artificialmente... Cuando el proletariado reclama la **negación** de la propiedad privada, no hace más que elevar a principio de la sociedad lo que la propia sociedad ha elevado a principio suyo, lo que ya aparece personificado en él, sin intervención suya, como resultado **negativo** de la sociedad"¹²⁰.

"La existencia **abstracta** del hombre como puro hombre de trabajo que por eso puede diariamente precipitarse de su plena **nada** en la **nada** absoluta"¹²¹. "Este despojamiento total, esta desnudez de toda objetividad, esta existencia puramente subjetiva del trabajo. El trabajo como **pobreza (Armut)** absoluta... una objetividad que coincide con una inmediata **carnalidad (Leiblichkeit)**..."¹²². "Por un lado aparece la capacidad de trabajo como **pobreza (Armut)** absoluta... puesta como mercancía ajena frente a dinero ajeno; pero el trabajador se presenta y compromete en su viviente **carnalidad (Leiblichkeit)** como pura posibilidad de trabajo que está completamente separada de todas las condiciones objetivas de su realización... El trabajador es en cuanto tal, según su concepto, **pauper** (pobre)..."¹²³. El trabajador debe "ofrecer como mercancía su fuerza de trabajo misma, la que sólo existe en la **carnalidad (Leiblichkeit)** viviente que le es inherente"¹²⁴.

Estos cinco textos (desde 1843 hasta 1867) nos muestra la continuidad de la problemática de Marx. El otro que el capital, el "no-capital" — como le agradaba escribir a Marx en los **Grundrisse** —, el trabajador,

cara-a-cara¹²⁵ ante el capitalista (que personifica el capital), lo enfrenta en su propia **carnalidad**, como desnudez, pobreza, como el "pobre"¹²⁶.

El tema de la "exterioridad", como **categoría radical desde** donde la misma categoría de "totalidad" es posible (Lukacs, Kosik y otros han mostrado la importancia de la "totalidad", pero ninguno ha comprendido que se abre desde la "exterioridad")¹²⁷, es lo que permite a Marx mostrar como la **negación del otro como otro**, como distinto (y no diferente en la totalidad del capital que lo ha subsumido), como todavía en su posición de contradicción absoluta, es la condición de posibilidad de la fetichización (absolutización) de la totalidad, del capital afirmado sin relación a una exterioridad (el otro término) que ha sido aniquilada:

"La única antítesis que se opone al trabajo objetivado es el no-objetivado... el trabajo subjetivo... Lo que es efectivamente **no-capital** es el trabajo mismo"¹²⁸.

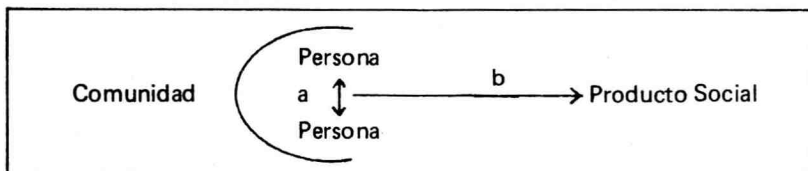
Pero Marx no sitúa la cuestión sólo de una manera subjetiva, abstracta: el trabajo vivo ante el capital. Sino también de manera concreta, objetiva: el trabajo comunitario (**gemeinschaftliche**) ante el social (**gesellschaftliche**). En general, en las traducciones del alemán no se cuidan los términos. Frecuentemente se traduce "comunitario" por "colectivo" — que no tiene nada que ver, ya que no se dice **kolective**. Ya hemos citado más arriba el texto de los **Grundrisse** — con **nota 83**.

Para entender la cuestión del carácter fetichista del capital (y de sus determinaciones esenciales), era necesario comprender la **posición social** del trabajo. Pero para poder explicar el carácter social del trabajo Marx necesita compararlo con "otras formas de producción"¹²⁹. Dejando de lado el ejemplo de Robinson, la Edad Media o el trabajo comunitario primitivo, Marx nos habla de:

"Imaginémonos finalmente, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción **comunitarios (gemeinschaftlichen)**... El producto todo de la asociación es un producto social... El tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo **comunitario**..."¹³⁰.

Es decir, el horizonte utópico, como concepto límite que permite comprender la realidad de su no-realización¹³¹, se describe como una relación cara-a-cara, comunitaria, directa, inter-personal, práctica.

RELACIÓN "COMUNITARIA" ENTRE PERSONAS, ORIGEN SOCIAL DE TODO EL PRODUCTO



La **relación práctica interpersonal (a)** es directa. Desde la comunidad (asociación de hombres libres) el producto es originariamente social (**b**). No necesita del intercambio o del mercado (ser "valor") para devenir social. Es social desde el acto creador mismo del productor en comunidad. El sujeto de trabajo (**S^r** del esquema en **parágrafo 2.2**) es asumido, como individualidad libre y conciente, en la comunidad (**cm²**).

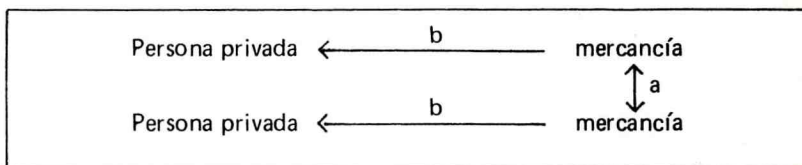
La negación del otro, del trabajo vivo en su carnalidad (abstractamente), y de la comunidad de personas como lugar de la producción permite la constitución del capital. Y esto por un doble movimiento. Por una parte, el otro, el pobre, el trabajador como exterioridad es **negado** y subsumido en el capital como asalariado (más adelante veremos esto en **b.3**). Por otra parte, en concreto y por la disolución de los anteriores modos de apropiación y producción, el trabajador **aislado** de su comunidad de origen es subsumido individual y privadamente por el capital. Su trabajo originariamente, ahora, privado, individual y abstracto (subjetivamente), produce un producto abstracto, privado, **pero para el intercambio** (objetivamente no para el uso de la comunidad). Bajo la ley del valor (como fundamento de la intercambiabilidad del producto) el producto es siempre mercancía: una cosa en el "mundo de las mercancías" (totalidad donde aparecen los fenómenos a la conciencia cognoscente cotidiana y públicamente compradora). El carácter "social" — término negativo y perversión de la cosa — del producto — mercancía le viene dado por el intercambio en el mercado; y la "socialidad" de la mercancía "socializa" a los productores aislados. El productor es "social" porque se vuelca en un mercado y recibe del mercado su sociabilidad:

"Como los productores no entran en contacto social **hasta que intercambian** los productos del trabajo, los atributos específicamente **sociales** de los trabajos **privados** no se manifiestan sino en el marco de dicho intercambio"¹³².

El trabajo **social** es así pervisión del trabajo **comunitario**. Y el producto mercancía es la pervisión del producto inmediatamente **social**. Es decir:

“El carácter fetichista del mundo de las mercancías **se origina** — adviértase se habla de “origen” y no de “naturaleza”... en el peculiar **carácter social** del trabajo que produce mercancías”¹³³.

CARÁCTER SOCIAL DEL TRABAJO Y EL PRODUCTO-MERCANCÍA, DESDE PRODUCTORES PRIVADOS



La relación entre mercancías (a), en el mercado, es el fundamento cósico de la socialidad otorgada (flechas b) desde el mercado (y no desde la comunidad) a los productores. La independencia y separación del productor (la división **social** — concepto negativo, perverso — del trabajo) de los otros productores es así el horizonte de comprensión **desde donde** es posible el fenómeno del fetichismo.

a.2) Absolutización del valor. Constitución del fetiche

El trabajo **social** es la condición ontológica de posibilidad del fetichismo. Pero el fetichismo es otra cosa. Es la absolutización del capital como tal, del valor en última instancia — porque el valor es la determinación pura y universal del capital:

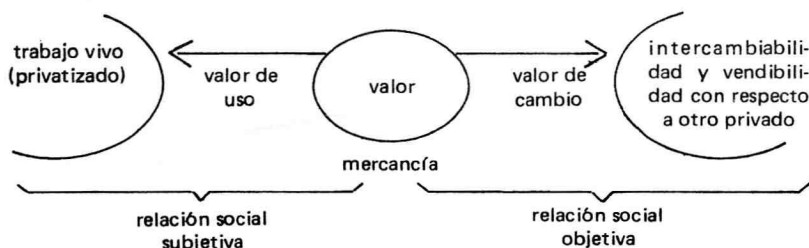
“El concepto del capital en cuanto valor (**Wert**) que se reproduce **a sí mismo** y que se multiplica en la reproducción, en virtud de su atributo innato como (**als**) valor que permanece eternamente (**ewig**) y que crece — esto es, en virtud de la cualidad oculta de los escolásticos...”¹³⁴. “...le sonrío al capitalista con todo el encanto cautivante de algo **creado de la nada (Schöpfung aus Nichts)**”¹³⁵. “El capital aparece como la fuente misteriosa y autocreadora (**selbstschöpferische**)... de su propia multiplicación. La **cosa**... ya es capital como mera cosa; y el capital se manifiesta como mera cosa; el resultado del proceso total de reproducción aparece como un atributo que recae por sí en una cosa... En el capital... este fetiche auto-

mático — el valor que se valoriza a sí mismo... — se halla cristalizado en forma pura, en una forma en la que ya no presenta los estigmas de su origen. La **relación social** se halla consumada como relación de una cosa consigo misma...¹³⁶.

Si es verdad que “el punto de partida del desarrollo ... fue el sojuzgamiento del trabajador”¹³⁷ — negación de la exterioridad —, la **autofirmación** absolutizante del capital, como valor que se autovaloriza desde sí, por autocreación de la nada, por emanación panteísta desde su propia esencia, es el fundamento ontológico del fetichismo: es la esencia del carácter fetichista del capital, del valor, y por ello de todas sus determinaciones (mercancías, dinero, etc.).

Subjetivamente, la negación de la relación productor-mercancía (trabajo vivo-valor) permite la absolutización del valor. Pero, por otra parte, puede igualmente no tenerse en cuenta, **objetivamente**, la relación del producto como mercancía en referencia a su realización: la mercancía es mercancía (no solo porque es producto: relación productor-producto) porque es el soporte de un valor de cambio (es producida para el intercambio: la intercambiabilidad y posteriormente vendibilidad le es inherente a su esencia).

DOBLE RELACIÓN SOCIAL DE LA MERCANCÍA COMO SOPORTE MATERIAL DEL VALOR: VALOR DE USO PRODUCIDO Y VALOR DE CAMBIO INTERCAMBIABLE



La “absolutización” del valor, entonces, es doble: por una parte se olvida la “relación” con el trabajo vivo que lo produce o crea; y por

otra se olvida la “relación” con el comprador posible. Sin comprador (sin intercambio real: sin realización en dinero) el valor de la mercancía desaparece, y, por ello, tampoco el valor pertenece a la cosa misma (a la mesa), sino en tanto, al menos **in potentia** (**δυνάμει** acostumbraba a escribir en griego Marx), es de hecho convertida en dinero.

Habiéndose negado el otro término de la relación el capital se convierte “en algo **absoluto**... en vez de algo **relativo**” — como decía el sabihondo ricardiano — **al trabajo vivo**. Este absolutizar una “parte” (el capital) del “todo” (capital-trabajo) constituye la realidad del carácter fetichista. La **posibilidad** de esta absolutización (totalización de la totalidad, autoclausura del valor autovalorizante) parte, como hemos dicho, del hecho de que:

“... (se) refleja ante los hombres el carácter **social** de su propio trabajo **como** caracteres objetivos inherentes a los productos del trabajo, como propiedades sociales naturales de dichas cosas, y, por ende, en que también refleja la relación social que media entre los productos y el trabajo global, como una relación social **entre los objetos**, existente **al margen** de los productores”¹³⁸.

Pero tenga en cuenta que si se atribuyen a las cosas mismas su valor independientemente del trabajo humano que las produce en su valor y de su intercambiabilidad, es porque, antes, su fundamento ha sido absolutizado: la auto-posición del capital como totalidad sin relación externa a sí mismo. La auto-posición del valor en la esencia del capital es el origen y fundamento de la atribución del valor a las mercancías como cualidades naturales inherentes a su constitución propia, autónoma, “cósica”.

La “**forma** de mercancía” tiene un carácter fetichista en cuanto es la aparición fenoménica, la manifestación (“forma” para Marx) de la autopoición del valor como esencia del capital que se autovaloriza. Marx — metódicamente — debió partir de la mercancía (lo abstracto) para concluir en el capital (lo concreto). Es el carácter fetichista del capital lo que funda el carácter fetichista de la mercancía. En la **forma** de mercancía aparece el carácter fetichista del capital (su fundamento, esencia, identidad que se autoafirma como **absoluto**)¹³⁹:

“El valor pasa constante de una forma a otra, sin perderse en ese movimiento, convirtiéndose así en un **sujeto (Subjekt)** auto-motor... El valor se convierte aquí en el **sujeto** de un proceso en el cual en cuanto plusvalor se desprende de sí mismo como valor originario, se **autovaloriza**... **autovalorización**. Ha obtenido la cualidad oculta (**sic**) de agregar valor porque es valor.

Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro"... El valor necesita ante todo una **forma autónoma**, en la cual se compruebe su **identidad** consigo mismo"¹⁴⁰.

Este valor, como esencia última del capital, se torna un fetiche: hecho por la mano del hombre — como los **baales** o ídolos que los profetas de Israel criticaban —, ya que no es sino **trabajo** humano objetivado acumulado, se ha tornado un Poder autónomo, autonomizado, que comienza a tener todos los atributos de un "dios": sujeto autocreador de la nada, eterno, infinito en el espacio (destruyendo todas las barreras hasta llegar al mercado mundial), poder civilizador, fuente de libertad e igualdad:

"Un verdadero Edén de los derechos humanos innatos. Lo que allí imperaba era libertad, igualdad y propiedad... porque cada uno se preocupa de sí mismo y ninguno de otro... en virtud de una armonía preestablecida de las cosas o bajo los auspicios de una Providencia omniastuta"¹⁴¹.

a.3) Culto al fetiche

Para Marx esta religión "mundana", secular (que no es la "teología de la secularización" norteamericana, sino su contraria, porque es la afirmación religiosa de la aparente secularidad del capital: es la conversión en "campo religioso" lo antes decretado como no-religioso, secular), tiene sus adoradores, su culto y holocaustos, circulación vivificante del fetiche gracias a la sangre humana. Ahora aparece nuevamente Moloch:

"En su carácter de capital... le corresponde al capital toda la riqueza que pueda ser absolutamente producida, y todo cuanto ha recibido hasta el presente es sólo pago a cuenta de su apetito **all-engrossing**. Según las leyes innatas le corresponde todo el plustrabajo que jamás pueda producir el género humano. Es el **Moloch**"¹⁴².

Moloch es el fetiche al que se le ofrece sangre de las víctimas humanas (el Huitzilopotchli fenicio). Marx se representaba al capital bajo esta figura, que comienza a reinar en el panteón de los dioses **falsos** —¿ es que sugiere que puede haberlo verdadero? :

"Fue el "dios extranjero" que se entronizó sobre el altar junto a los viejos dioses falsos de Europa — ídolos de los cuales hablaba en su carta de 1837 —, y un buen día, de un empujón, los echó a todos a rodar. Proclamó la producción de plusvalor como único y último fin de la humanidad"¹⁴³.

Tenemos pues, ya, el "altar" del sacrificio. Y sobre él al nuevo "dios". Un dios que tiene vida, pero vida prestada, ofrecida, acumulada:

"Si el dinero, como dice Augier, "viene al mundo con manchas de sangre en una mejilla", el **capital** lo hace chorreando sangre y lodo, por todos los poros, desde la cabeza hasta los pies"¹⁴⁴.

"La inmortalidad del valor se establece en el capital... la inmortalidad que pasa — proceso — vida.

Pero esta capacidad la obtiene el capital sólo absorbiendo incesantemente cual vampiro trabajo vivo a título de sustancia que lo anima"¹⁴⁵. "El capitalista transforma valor, trabajo pretérito, objetivado, **muerto**, en capital, en valor que se valoriza a sí mismo, en un **monstruo** animado que comienza a trabajar cual si tuviera dentro del cuerpo el amor"¹⁴⁶. "El capital es trabajo **muerto** que sólo se reanima, a la manera del vampiro, al chupar trabajo **vivo**, y que **vive** más cuanto más trabajo **vivo** chupa"¹⁴⁷.

¿ Para qué mas ejemplos? Para Marx el capital es el fetiche que acumula **sangre** (valor) humana. En el capital circula la sangre humana, el valor. Y "así como en la religión el hombre está dominado por las obras de su propio cerebro, en la producción capitalista lo está por las **obras de su propia mano**"¹⁴⁸, por una "voracidad **canibalesca** de plustrabajo"¹⁴⁹.

Si objetivamente existe ese dios hecho por la mano de los hombres al que se sacrifica el trabajo vivo, el fetiche exige, como culto verdadero, el holocausto del mismo capitalista:

"El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renunciaciones, sus sacrificios: la frugalidad y la prudencia, el desprecio de los placeres mundanos... De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia de acumular dinero"¹⁵⁰. "De ahí que el atesorador sacrifique al fetiche del oro sus apetitos carnales. Aplica con toda seriedad el evangelio de la abstinencia"¹⁵¹. "Para una sociedad de productores de mercancías... la forma de religión más adecuada es el cristianismo, con su culto del hombre abstracto y sobre todo en su desenvolvimiento burgués"¹⁵².

Marx va así describiendo cada una de las determinaciones de esta religión fetichista (religión de dominación). Puede verse que subjetivamente, como moral, Marx tiene en vista el modo burgués del cristianismo — ya que de ninguna manera, por ejemplo, el cristianismo primitivo o medieval podría tener aprecio por el "hombre abstracto", individualista, tan frecuente en nuestros días en los fundamentalismos, sectas, movimientos carismáticos —, donde la relación **individuo-dios** ha sido separado de la **comunidad**. También este cristiano recibe su socialidad del mercado, como los puritanos campesinos en Nueva Inglaterra que efectivizaban su ser "social" en el momento de la colecta del dinero en el templo — y que

agradecían como bendición divina la riqueza que iban amazando, el “don” del fetiche — (flecha **c** de retorno del esquema del **parágrafo 2.2**)¹⁵³. Es evidente que para una religión de liberación la crítica que realiza Marx de este cristianismo que justifica al capitalismo no sólo no es contradictorio sino intrínsecamente utilizable, porque descubre los mecanismo reales del pecado:

“Esta acumulación originaria desempeña en la economía política aproximadamente el mismo papel que el **pecado original** en la teología... De este pecado original arranca **la pobreza de la gran masa** — que aún hoy, pese a todo su trabajo, no tiene nada que vender salvo sus propias personas... En la historia real el gran papel lo desempeñan... la conquista, la opresión, el homicidio motivado por el robo: en una palabra, la violencia”¹⁵⁴.

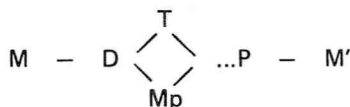
Este es el idílico origen del fetiche.

b) El carácter fetichista de cada determinación del capital

En la exposición del tema, y con razón, se sigue frecuentemente el orden del mismo Marx: fetichismo de la mercancía, del dinero, del capital. Es el orden genético e histórico, además metódico (de lo abstracto a lo concreto). Hemos querido seguir ese orden para mostrar con mayor fuerza la cuestión del fetichismo. El carácter fetichista toca al capital como tal, al valor, a cada una de sus determinaciones o formas de aparición del capital; pero además desde la circulación a la producción, y desde el capital industrial, hasta el comercial y el que rinde interés.

Toca todo el capital y en todos sus momentos.

El orden de las determinaciones, sin embargo desde el capital ya realizado lo tomaremos del ciclo del capital mercantil¹⁵⁵:



b.1) Carácter fetichista de la mercancía

Después de lo ya expuesto en el párrafo anterior sobre el carácter fetichista del capital como totalidad, es fácil comprender el de la mercancía. Marx expone, en **El Capital** sólo en dos lugares extensamente la cuestión del fetichismo: al comienzo (el fetichismo de la mercancía, tomo I, capítulo 1,4) y al final (el fetichismo del capital que rinde interés, tomo III, capítulo 24). Como la mercancía era la primera forma de aparición del capital que Marx estudiaba (en **El Capital I** en realidad forma de aparición

del valor solamente), forma todavía mercantil, expuso ampliamente allí la cuestión — nosotros ya lo hemos hecho anteriormente, por lo que no nos extenderemos mucho.

Simplemente, la mercancía **como mercancía** no es la mercancía **como capital** (en este caso subsumida). Como capital la mercancía queda constituida en el carácter fetichista del capital como tal. Por ello, al aparecer en el mercado el capital **como mercancía**, el valor que ella tiene le es atribuido a la mercancía misma, como cosa autónoma, absoluta, sin relación con el trabajo vivo que la produjo y bajo las condiciones del trabajo **social** que la caracterizan como mercancía:

“La forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, nada tiene que ver con la naturaleza física de los mismos... La forma fantasmagórica de una relación entre cosas es sólo la **relación social** determinada existente entre aquéllos (los hombres)... A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y que es inseparable de la producción mercantil”¹⁵⁶.

Como en el mundo de la religión fetichista, cada mercancía (como cada fetiche, obra de la mano del hombre) tiene vida propia, Poder, vida, valor desde sí, como cualidad natural de la cosa misma. Es nuevamente un término de la relación (trabajo-producto o intercambiabilidad) que negando el otro término (trabajo, realización) se absolutiza y “se lanza a bailar”, sobre sus patas y “de su testa de palo” — referencia explícita a la “leña” de su artículo de juventud y a los fetiches contra los que profetiza Isaías¹⁵⁷.

“El carácter enigmático” de la forma de mercancía consiste, entonces, en que apareando en el “mundo de las mercancías” (nivel fenoménico por excelencia), como forma de manifestación del capital, el valor como mercancía, la existencia del valor en dicha cosa, es atribuible al capital — ya autonomizado de toda relación al trabajo vivo y determinado por la forma **social** que adopta al ser subsumido por el mismo capital. Y ésto porque, no hay que olvidarlo, la mercancía que aparece en el mercado (la “forma de mercancía” del capital) es capital; es uno de los modos de existencia del capital.

b.2) Carácter fetichista del dinero

Por ser la **primera** “forma” de aparición del capital, y la primera que Marx estudió — desde 1844, y en los **Grundrisse** todavía era la primera categoría en el orden de la exposición, no así en **El Capital** que es anticipada por la mercancía —, hay múltiples referencias en la obra de Marx al asunto. Pero:

“El enigma que encierra el **fetichismo del dinero** no es más que el enigma, ahora visible y deslumbrante, que encierra el **fetichismo de la mercancía**”¹⁵⁸.

Y esto ¿ por qué? Porque “la forma del dinero es exterior a la cosa misma, y por tanto mera **forma de manifestación** de relaciones humanas ocultas detrás de ella”¹⁵⁹. De otra manera, el dinero (el oro, por ejemplo) no es sino una mercancía cuyo valor de cambio es el equivalente general de los valores de cambio de las demás mercancías. La “forma de dinero” del oro no es inherente a las cualidades físicas del oro, sino a una determinación histórico-social que lo constituye **como** dinero (o como la medida y equivalente general de todos los otros valores de cambio). Pero el dinero (oro, p.e.) es la única mercancía que no debe realizarse (es decir, venderse: convertirse en dinero) porque ya es dinero, y siendo el dinero la forma de manifestación más próxima al ser del capital, es aquella **determinación o forma del capital** que por naturaleza aparece como el fetichismo en cuanto tal. De allí que Marx le aplicó el texto del **Apocalipsis** ya copiado:

“Estos tiene un mismo propósito y entregarán su poder y su autoridad a la Bestia...”¹⁶⁰.

Es Mammón; es aquella mercancía a la que se atribuye el valor como inherente a sus cualidades reales, físicas. El valor es el oro mismo — sin relación alguna al trabajo y a la intercambiabilidad por la forma de trabajo que constituyó el valor en el oro. En los **Grundrisse** había escrito: “Moloch al cual todo es sacrificado”¹⁶¹.

Y partiendo de la metáfora del **Apocalipsis**, en la que la Bestia marca a todos con su señal **en la frente** (la imagen del emperador romano fetichista en las monedas y en la frente de los esclavos), Marx habla repetidas veces de esa “señal en la frente”.

“El valor no lleva escrito **en la frente** lo que es”¹⁶². “A formas que llevan escrita **en la frente** su pertenencia a una formación social”¹⁶³.

b.3) Fetichización del trabajo como trabajo asalariado

La tercera determinación del capital es la del trabajo **como capital**:

“El pueblo elegido llevaba escrito **en la frente** que era propiedad de Jehovah; la división del trabajo estampa **en la frente** del obrero manufacturero la marca de su propietario: el capital”¹⁶⁴.

Este es quizá el aspecto más desapercibido del fetichismo. La fetichización del trabajo vivo mismo — para el capitalista y para el mismo obrero:

“Tan pronto se inicia el proceso de trabajo, el trabajo vivo se incorpora al capital como actividad perteneciente a éste... la forma social general del trabajo (plasmada) en el dinero se manifiesta como cualidad propia de una cosa. De este modo, la fuerza productiva del trabajo social y las formas específicas que adopta se presentan ahora como fuerzas productivas y formas del capital, del trabajo materializado, de las condiciones materiales del trabajo, que, en cuanto a la forma sustantivada del trabajo vivo, se enfrentan al trabajo vivo personificadas en el capitalista. Volvemos a encontrar aquí la inversión de los términos que, al estudiar la esencia del dinero, hemos calificado como el **fetichismo**”¹⁶⁵.

El trabajo vivo, entonces, se enfrenta al capital que es visto como un poder en sí, como valor, y no **como trabajo** materializado. De manera que el trabajo vivo es dominado por el trabajo pasado objetivado sin necesidad de medio coactivo alguno. La subsunción del trabajo se realiza, primero formalmente por medio de la manufactura (donde el trabajo como trabajo guarda las características anteriores), y posteriormente de manera real o **material** (por medio de la maquinaria misma):

“El trabajo se presenta sólo como órgano conciente, disperso bajo la forma de diversos obreros vivos presentes en muchos puntos del sistema mecánico, y **subsumido** en el proceso total de la maquinaria misma, sólo como un miembro del sistema cuya unidad no existe en los obreros mismos...

En la maquinaria el trabajo objetivado se enfrenta materialmente al trabajo vivo como **Poder** que lo domina y como subsunción activa del segundo bajo el primero... en el proceso real mismo de producción”¹⁶⁶.

El trabajo subsumido en el capital, el trabajo como capital, es una forma de aparición del capital (como su propia fuente creadora de valor), y por ello “si el trabajo (vivo) se identifica con el trabajo asalariado”¹⁶⁷, el trabajo se ha fetichizado para el trabajador mismo: para él mismo es una mercancía:

“La fuerza de trabajo, **como mercancía**, sólo puede aparecer en el mercado en la medida y por el hecho de que su propio poseedor — la persona a quien pertenece esa fuerza de trabajo — la ofrezca y venda **como mercancía**”¹⁶⁸.

Pero la fetichización de la capacidad o fuerza de trabajo es de naturaleza totalmente distinta que la de las otras determinaciones. Se produce cuando se “separa” o no se relaciona (se absolutiza) la capacidad o fuerza productiva del mismo trabajo vivo con el trabajo vivo como tal. Es el propio trabajo vivo el que en su uso, como fuerza productiva, produce

su salario en el tiempo necesario, es decir, es la fuente del valor de la fuerza de trabajo — pero el mismo trabajador atribuye al dinero recibido como salario la fuente de su reproducción. “El obrero... recibe bajo el nombre de salario una parte del producto en que se representa **la parte** de su trabajo que denominamos trabajo necesario”¹⁶⁹, pero no lo sabe, y es justamente porque cree que la totalidad de su trabajo realizado es igual al salario (confundiendo trabajo vivo con trabajo asalariado; o creyendo que el trabajo tiene valor y no la sola capacidad o fuerza productiva) que la fetichización del valor es posible (y es posible como autoposición de un valor que valoriza a sí mismo, por sí mismo, desde sí mismo). La fetichización del trabajo mismo es el constituyente subjetivo de la fetichización del valor, del capital como tal.

b.4) Carácter fetichista de los medios de producción

De la misma manera, los mismos medios de producción, en especial la máquina (pero también la tierra, p.e. entre los fisiócratas) se fetichiza:

“Al convertirse en un autómata, el instrumento de trabajo se enfrenta **como capital**, durante el proceso de trabajo con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo **muerto** que domina y chupa la fuerza de trabajo viva”¹⁷⁰.

De nuevo, el valor aparece **como maquinaria** (no es ya la maquinaria técnicamente como maquinaria; ni la maquinaria como capital al ser comprada; sino ahora **el capital** como maquinaria).

Pero es solo el obrero el que enfrenta este rostro material fetichizado del capital en el proceso productivo:

“El obrero combate... contra el modo material de existencia del capital. Su revuelta se dirige contra esa forma determinada del medio de producción en cuanto fundamento material del modo de producción capitalista”¹⁷¹. “En su unidad material esta subordinado (el obrero) a la unidad objetiva de la maquinaria... que como un **monstruo animado** objetiva el pensamiento científico y es de hecho el coordinador...”¹⁷². “El medio de trabajo **asesina** al trabajador”¹⁷³. “Hasta las medidas que tienden a facilitar el trabajo se convierten en medio de **tortura**, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido”¹⁷⁴.

Marx piensa siempre a la máquina como un monstruo, un fetiche, un organismo muerto que solo se reanima, resucita gracias al trabajo vivo:

“En cuanto actividad productiva orientada a un fin — en cuanto hilar, tejer, forjar — el trabajo por mero contacto hace

que los medios de producción **resuciten de entre los muertos**, les infunde vida...¹⁷⁵. Las máquinas "tanto en vida, durante el proceso de trabajo, como después de muertas, mantienen su figura autónoma con respecto al producto"¹⁷⁶. "En tanto el trabajo productivo transforma los medios de producción en elementos constitutivos de un nuevo producto, con el valor de ellos se opera una transmigración de las almas. Dicho valor pasa del cuerpo consumido al cuerpo recién formado. Pero esta metempsicosis acontece a espaldas del trabajo efectivo"¹⁷⁷.

Es decir, el monstruo, el fetiche, tiene vida procedente del trabajo vivo, pero aún cuando muere conserva la inmortalidad **de su alma**. Es el cuerpo de la máquina el que muere (su materialidad), pero su alma (el valor) transmigra (circula) aún en el caso del capital constante o fijo. Sea en el producto inmediato; sea en la rotación larga en todos los productos. Marx piensa nuevamente, entonces, a los medios de producción fetichizados, como un ente divino, inmortal, en cuyas venas circula el absoluto (el valor absolutizado: no relativo al trabajo, ni a su condición social, ni a su esencial intercambiabilidad o necesidad de realización).

b.5) Fetichización del producto

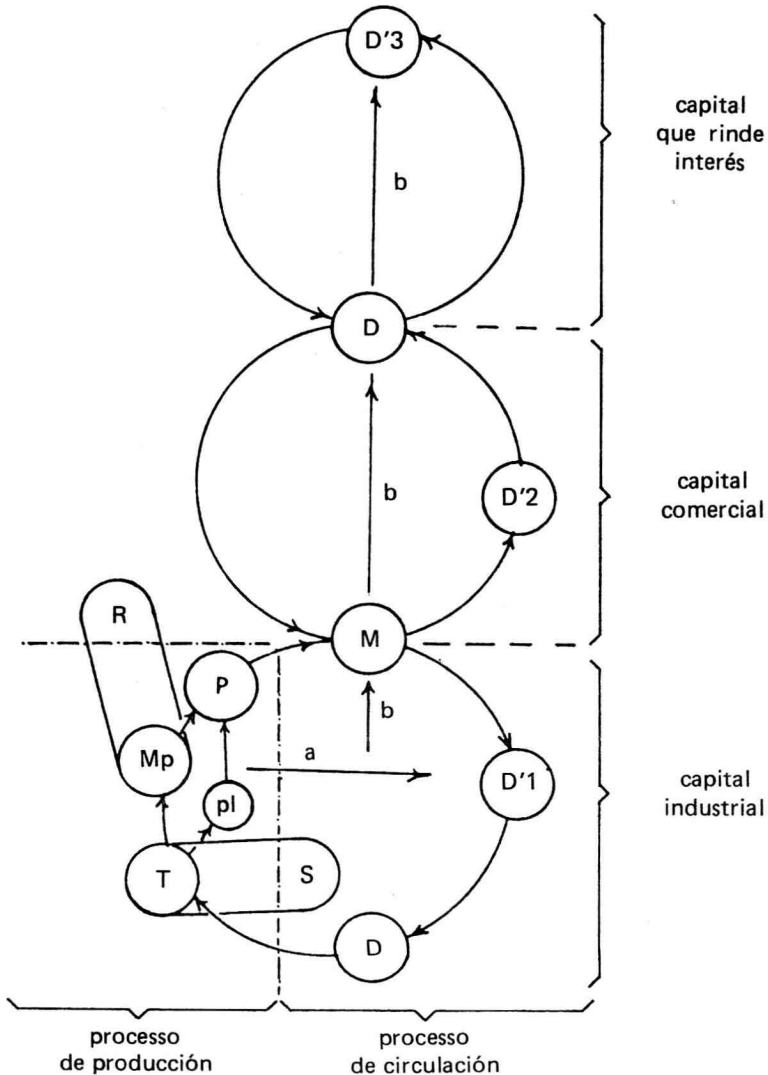
La última determinación esencial que debemos exponer es el "producto" no como producto (fruto del trabajo vivo), sino **como capital** primero, y, en segundo lugar, **el capital** como producto fetichizado.

Ya sabemos que si se produjeran productos con un trabajo **comunitario**, el carácter del producto sería distinto:

"Todos los **productos** de Robinson constituían su **producto** exclusivamente personal... El **producto** todo de la asociación (de hombres libres: comunidad) es un **producto** social... El tiempo de trabajo servirá a la vez como medida de la participación individual del productor en el trabajo **común**, y también, por ende, de la parte individualmente consumible del producto **común**"¹⁷⁸.

En este caso, de un trabajo y un producto **comunes** "las relaciones sociales de los hombres con sus trabajos y con los **productos** de éstos siguen siendo aquí **diáfananamente sencillas**"¹⁷⁹, es decir, no están fetichizados los productos. De otra manera, "estas mercancías no serían, entonces, **productos** del capital"¹⁸⁰. ¿Qué significa esto? Significa que el producto no ocultaría en su seno plusvalor desappropriado al obrero y acumulado en el capital. El producto tendría objetivado tanto trabajo como el trabajo que el trabajador recibiría (de manera directa o indirecta, pero sin pérdida de excedente).

PROGRESIVA FETICHIZACIÓN DEL CAPITAL, DE NIVELES MÁS PROFUNDOS A MÁS SUPERFICIALES



Clarificaciones del esquema: **D**: dinero; **T**: trabajo asalariado; **Mp**: medios de producción; **P**: producto; **pl**: plusvalor; **M**: mercancía; **R**: renta; **D'1**: dinero con ganancia industrial; **D'2**: dinero con ganancia comercial; **D'3**: dinero con interés; **flecha a**: progresiva fetichización de la producción a la circulación; **flecha b**: progresiva fetichización del capital industrial al que rinde interés. **S**: salario.

Por el contrario, en una forma social, donde el trabajo tiene un carácter **social**, es decir, donde la socialidad del trabajo le viene otorgada por el hecho de que sus **productos** privados son solo mercancías para un mercado (y el mercado otorga la socialidad al producto y al trabajador privado), el producto cae en el fetichismo.

El producto pareciera poseer valor en sí mismo, como cosa, pero además el **valor del producto** sería diverso al **precio del mercado** del mismo producto. La diferencia entre el **valor** del producto y el **valor** expresado en dinero (precio) en el mercado se produciría por la venta del producto **por sobre** su valor. Para ello habría que atribuir al producto como producto valor, y el mercado (fetichización de la circulación con respecto a la producción) también debería estar fetichizado:

“La investigación demostrará que en la economía política capitalista, el precio de costo adopta la **falsa apariencia (falschen Schein)** de una categoría de la propia producción del valor” (del producto)¹⁸¹.

Fetichización o falsa apariencia son dos fenómenos que tienen una misma fuente: la absolutización del valor (y, por ello, la ceguera o confusión del plusvalor contenido en el producto con la ganancia realizada en la venta de la mercancía).

El **producto** tiene un valor: lo gastado en los medios de producción, en salarios y el plusvalor logrado por el tiempo de plustrabajo impago (“el valor se refiere a la cantidad global del trabajo pago e impago contenido en ella” — el producto, la mercancía)¹⁸².

La fetichización del producto consiste en creer que el precio de costo (lo gastado en dinero por el capital para producir el producto; para el capitalista su valor) es igual al valor originario del producto (como sale de la fábrica), y de esta manera se **“oscurece y mistifica** (se fetichiza) por entero y desde un principio el verdadero origen del plusvalor... el propio plusvalor **aparece** como surgiendo del capital global... (su origen) se encuentra borrado en el concepto de ganancia; por tanto, y de hecho, (el plusvalor se encuentra) en esta su figura trasmutada de ganancia, (y así) el propio plusvalor ha negado su origen”¹⁸³.

“Oscurecer”, “mistificar”, “ocultar”, “borrar” son verbos que indican de otra manera el fenómeno de “fetichizar”. Es decir, la fetichización del producto consiste, en última instancia, en que el producto es igual en su valor al valor puesto por el capital, y por ello la ganancia posterior procede de la “astucia” del capital en el mercado:

“Si en la formación del valor mercantil (del producto) no entra ningún otro elemento que el adelanto de valor del capitalista, no es posible comprender (por la fetichización) cómo ha de

salir de la producción mayor valor que el que ingresó a ella, salvo que se cree algo de la nada (aus Nichts). Pero Torrens sólo elude esta creación de la nada (Schöpfung aus Nichts) al transferirla de la esfera de la producción de mercancías a la esfera de la circulación mercantil¹⁸⁴.

Lo que pasa, entonces, es que en el producto se encuentra ya todo el valor que se realizará posteriormente como ganancia.

La fetichización del trabajo asalariado produce la fetichización del producto y de la ganancia, y todo por la "desaparición" del plusvalor en la producción:

"La ganancia... se oculta y extingue el origen y el misterio de su propia existencia. En los hechos la ganancia es la forma en la cual se manifiesta el plusvalor... Pero el modo como ocurre esto se halla envuelto en el misterio y parece provenir de cualidades ocultas que le son inherentes" (al capital)¹⁸⁵.

Si el producto fuera el fruto de un trabajo comunitario sería transparente: producto del trabajo y para las necesidades humanas de los trabajadores en comunidad. No habría fetichización, ni plusvalor, ni plus-trabajo. Y el objetivado sería trabajo consumido.

Si el producto en cambio es fruto de un trabajo social se encuentra en la misteriosa oscuridad del fetiche: producto de un trabajo privado y como mercancía (producto para el mercado) y por ello bajo la ley del valor oculta el plus-trabajo, y la ganancia pareciera ser una relación del "capital como relación consigo mismo"¹⁸⁶. La fetichización del capital (del valor) funda la fetichización del producto. Pero la fetichización de éste pende de la fetichización de la circulación — que es nuestro próximo tema.

c) Carácter fetichista de la circulación

La tesis podría ser enunciada así:

"El proceso de la circulación olvida el proceso de producción"¹⁸⁷.

O de esta otra manera:

"Todos los economistas incurrn en la misma falta: en vez de considerar la plusvalía puramente en cuanto tal, la consideran bajo las formas específicas de ganancia y renta de la tierra"¹⁸⁸ — tesis de toda la obra *Teoría sobre el plusvalor* de los "Manuscritos del 1861-1863.

La absolutización del capital (del valor) funda la absolutización del "mundo de las mercancías", del proceso de circulación, del merca-

do. Si está el “objeto endemoniado, rico en sutilezas metafísicas y retencencias teológicas”; si tiene un “carácter místico” la mercancía; si “la magia y la fantasmagoría... nimbán los productos del trabajo” es porque “los economistas se deja(n) encandilar por el fetichismo adherido al **mundo de las mercancías (Warenwelt)**”¹⁸⁹.

El “mundo de la mercancía” — como el **mundo** fenoménico de la **Lógica** de Hegel, o el “mundo” de **El ser y el tiempo** de Heidegger — es la totalidad dentro de cuyo horizonte se presentan los fenómenos, aparecen las formas de manifestación de lo que **está detrás** (todas estas nociones, palabras y conceptos se encuentran explícitas en Marx, continuamente). La fetichización del “mundo de las mercancías”, del horizonte de la circulación, del mercado, es lo que funda la “forma de mercancía (**Warenform**)”¹⁹⁰ que adoptan todos los productos del capital. El carácter fetichista del valor, capital, dinero, trabajo asalariado, etc. **aparece** finalmente y siempre en el “mundo de la mercancía” fetichizado. Todo el misterio y la mistificación del fetichismo estriba en negar este principio fundamental:

“En la esfera de la circulación no (se) generan valor ni plusvalor”¹⁹¹.

El pretender que se genera valor (como ganancia) en la venta del producto (del pasaje de **P** a **M**, y de **M** a **D**: realización del producto/mercancía en dinero), es justamente haber fetichizado el valor y el producto y por ello la mercancía, y el pensar que el capital genera valor al vender el producto/mercancía y realizarlo en **más** dinero. Por ello, no solo la relación en este párrafo entre circulación y producción, pero aún en el próximo de capital industrial, comercial y que rinde interés, podemos anticipar como tesis del **aumento** de fetichización a medida que nos alejamos del trabajo y el proceso productivo:

“Cuanto más sigamos el proceso de valorización del capital, tanto más **se mistificará** (se fetichizará) la relación del capital, y tanto menos se develará el **misterio** de su organismo interno”¹⁹².

El organismo **interno**, el plano profundo (el “mundo esencial” diría Hegel), el horizonte oculto y fundamental donde se genera el valor, la resolución del misterio y la posibilidad de desfetichizar el capital (al valor), se encuentra en el mundo de la producción, en el proceso productivo del capital. Marx representa a dicho ámbito como el infierno donde el obrero es inmolado en holocausto del fetiche:

“Abandone(mos) por tanto esa ruidosa esfera instalada en la superficie y accesible a todos los ojos (la circulación, el mercado), para dirigirnos junto al poseedor del dinero y al poseedor de fuerza de trabajo... hacia la **oculta** sede de la producción, en cuyo dintel se lee:

Prohibida la entrada salva por negocios... (El trabajador sigue al capitalista) con recelo, reluctantemente, como el que ha llevado al mercado su propio pellejo y no puede esperar sino una cosa: que se lo cortan"¹⁹³.

Es una procesión sacrificial: el cordero será ofrecido en sacrificio:

"... una dilapidadora de seres humanos, de trabajo vivo, una derrochadora no sólo de **carne y sangre**¹⁹⁴, sino también de nervios y cerebro"¹⁹⁵. "Este sacrificio de vida humanas (**Menschenopfer**) se debe a la sórdida avaricia..."¹⁹⁶.

El templo de la Bestia, del fetiche, es la fábrica, es el lugar de la muerte del obrero y de su explotación, como un infierno:

"... el proceso de producción aparece como **martirologio** de los trabajadores... Todo progreso de la agricultura capitalista no es ... un progreso en el arte de **esquilmar** al obrero"¹⁹⁷.

El lugar de la producción como maldición, como la esencia del misterio, es lo que la fetichización de la circulación oculta:

"Ser trabajador productivo no constituye ninguna dicha, sino una maldición"¹⁹⁸. "El **misterio** de la autovalorización del capital se resuelve (en el nivel productivo) en el hecho que éste puede disponer de una cantidad determinada de trabajo ajeno impago"¹⁹⁹.

Para Marx, entonces, hay un nivel superficial fetichizado de la circulación, donde **pareciera** que se genera la ganancia (**más valor desde el capital mismo**), y se niega, se oculta el otro término **de la relación**: el proceso productivo, el nivel profundo. De nuevo la fetichización, como absolutización, es negar un término de la relación autonomizando el otro (en este caso la circulación, el mercado):

"En la **superficie** de la sociedad burguesa, el salario del obrero se pone de **manifiesto** (el fenómeno) como precio del trabajo..."²⁰⁰.

Para Marx "entrar" en el proceso productivo es "salir" del proceso de circulación; y de la misma manera el producto "sale" del proceso productivo y "entra", es lanzado al proceso del mercado. Ese límite entre circulación y producción es fundamental para comprender la cuestión del fetichismo. Lo enigmático, misterioso, fantasmagórico en el plano superficial, visible a todos los ojos, fenoménico, de las formas de aparición del valor se da en el "mundo de las mercancías": la circulación. Por el contrario, lo oculto, olvidado, invisible es el plano de la producción. El fetiche no aparece como fetiche en la circulación: es invisible. En su invisibilidad consiste su Poder, el poder de la "religión mundana". La

Bestia, Moloch, el fetiche no "aparece" como tal, sino, simplemente, como capital, como mercancía, como dinero, etc. Son sus formas "mundanas", "seculares". Por el contrario, Marx las devela como religiosas, como dioses, como formas divinas. Marx efectúa así una **crítica religiosa** de la economía política:

"Esos antiguos organismo sociales de producción son muchísimo más sencillos y **transparentes** que los burgueses"²⁰¹.

Transparencia y visibilidad en el horizonte superficial de la circulación es lo propio de todos los sistemas antiguos. El trabajo del esclavo es **visible** como tal; el tributo del siervo del feudalismo es **visible** como tal. Producción y circulación son transparentes, manifiestan su ser, no ocultan nada. Por el contrario, el capital (el valor) oculta, retira de las miradas, lanza al proceso de producción, torna **invisible** el ámbito del trabajo mismo (en la manufactura, en la fábrica, en el trabajo capitalista de la tierra), lo torna no-fenómeno: escinde la producción (nivel profundo invisible) de la circulación (nivel superficial visible). La **invisibilidad** del origen, de la realidad y explicación de los fenómenos **visibles** permite la fetichización del valor (del capital): es el fundamento de dicho mecanismo ideológico. Por ello el enigma, el misterio, la mistificación, la fetichización de todas las determinaciones del capital y en especial de la ganancia es posible porque se sitúa **todo** en el mero horizonte de la circulación. La fetichización de la circulación como horizonte ontológico desde donde se conoce todo lo que se presenta en el sistema capitalista es el origen del mecanismo de ideologización de la economía política capitalista. Al ignorarse al proceso de producción (donde se logra el plusvalor) se absolutiza la circulación. La ley del valor pasa por ser la ley de la realidad. La **totalidad** del capital y la circulación ha negado la **exterioridad** del trabajo vivo y la producción.

d) Carácter de fetichización progresivo del proceso de valoración

El proceso de fetichización es progresivo. Hay menos fetichización en los niveles más profundos (o menos superficiales) de la circulación; hay más fetichización en los niveles más superficiales de la circulación.

De esta manera hay menos fetichización en el proceso productivo (aunque allí estribe el **origen** de todo el carácter fetichista) y se encuentra más fetichizado el mundo de las mercancías del capital industrial. Pero, por su parte, el capital industrial está menos fetichizado que el comercial o el que rinde interés. Y no es difícil comprender, entonces, que el nivel de máxima fetichización sea, justamente, el capital de máxima superficialidad y el más alejado del trabajo vivo negado al origen: el capital que rinde interés²⁰².

En el capital industrial la ganancia ha sido lograda a partir del plusvalor alcanzado por el capital en la parte de trabajo objetivado impago.

La ganancia industrial tiene así, al menos, una relación directa con el plusvalor de su propio proceso productivo.

En cambio, el capital comercial, que compra la mercancía del capital industrial y lo vende por mayor precio, logra una ganancia comercial al apropiarse de una parte del plusvalor del capital industrial (es decir, el capital industrial debe conceder parte del plusvalor). Como puede verse se encuentra más alejado del proceso productivo y ni siquiera lo incluye en su rotación.

Por el contrario, el capital que rinde interés, que vende dinero para obtener interés, logra ganancia del dinero mismo, sea porque le permite al capital industrial realizar con dicho dinero su rotación (en cualquiera de sus momentos en que necesita dinero, y ganar así tiempo), sea porque le permite al capital comercial tener dinero para igualmente ganar tiempo. De todas maneras el capital que rinde interés se encuentra **mediatamente** relacionado con el trabajo que produce plusvalor, y **presenta** ante los ojos el carácter de un capital que crea nuevo capital, valor que se valoriza desde él mismo:

“El interés aparece como el verdadero fruto del capital, como lo originario, y la ganancia, trasmutada ahora en la forma de la ganancia empresarial, como mero accesorio y aditivo que se agrega en el proceso de reproducción. Aquí queda consumada la figura **fetichista** del capital y la idea del **fetichismo** capitalista. En D-D’ tenemos la forma no conceptual del capital, la **inversión** y cosificación de las **relaciones** de producción en la potencia suprema”²⁰³.

“En el capital que devenga intereses queda consumada la idea del **fetichismo** capitalista, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo, y por añadidura fijado como dinero, el **Poder** de generar plusvalor en virtud de una cualidad **secreta** e **innata**, como un autómatas puro”²⁰⁴.

El interés pareciera, a la falsa conciencia, ser fruto del dinero: valor creado de la nada por el Poder del capital mismo.

Dios en la tierra, fetichismo, Moloch — en cuanto que, en realidad, la vida del tal fetichismo es sangre de trabajadores ofrecidos en holocausto de la acumulación del valor.

Fetichizado, autonomizado o absolutizado (escindido de la **relación** donde es un término solamente) llegamos a la consecuencia final de esta “religión **secular**” o “**mundana**”:

“Capital-ganancia... suelo-renta... trabajo-salario: esta es la fórmula trinitaria que comprende todos los **misterios** del proceso social de producción”²⁰⁵.

Detrás del capital, el suelo y el trabajo asalariado fetichizados, está la fetichización del valor como tal — como el origen de esos tres fetiches, esos tres dioses, esa **trinidad** secular, mundana, como los tres rostros de Moloch, la Bestia, como parodia de un cristianismo invertido.

Al capital en general fetichizado le corresponde, por su propio Poder creador de la nada: **ganancia** industrial, ganancia comercial e interés. Al suelo (que en el capitalismo es solo un medio de producción) le corresponde: **renta**. Al trabajo asalariado (que en realidad en cuanto pago o asalariado es una parte del trabajo) le corresponde en dinero o en trabajo objetivado en manos del capital: **salario**. Cada fetiche, cada rostro de Moloch tiene su fruto, su dicha, su pago y todo en virtud de su propio valor: el capital la ganancia, el suelo la renta y el trabajo asalariado su salario. Pero todo esto es el fruto de un manejo ideológico, un espejismo, una ilusión, una fetichización, divinización, cosificación de **tres momentos** que se fundan en **otro** momento que está invisible. Estas tres formas de rédito²⁰⁶ de la "religión de la vida cotidiana (**Religion des Alltagslebens**)"²⁰⁷, no son sino tres formas de "fuerza de trabajo viva autonomizadas"²⁰⁸. El salario no es sino fuerza de trabajo objetivada en el tiempo necesario para reproducir su vida; la ganancia y la renta no son sino formas de manifestación del plusvalor, es decir, plustiempo del trabajo vivo consumido por el capital o por el rentista de la tierra impago. Todas estas formas fetichizadas (o escindidas de su origen) ocultan su fundamento: el trabajo vivo que las ha creado. La negación de la relación con el trabajo vivo es el origen y la posibilidad de su fetichización.

Creemos que con lo expuesto se ha probado, suficientemente, que la problemática del fetichismo atraviesa la totalidad del discurso de Marx, desde el comienzo hasta el final de **El Capital**; es una cuestión ontológica fundamental: la clausura totalizante del valor, del capital, sobre sí mismo.

Este continuo referirse de Marx al fetichismo, con terminología y contenidos religiosos no puede ser tomado a la ligera, o como fruto de un sentido del humor — que ciertamente Marx tenía en sumo grado. Se trata, nada menos, que de una acabada y completa descripción de lo que él llamaba desde **La cuestión judía** la "religión secular", "mundana" o "cotidiana". Esta religión, paradójicamente, era aquel campo aparentemente secular que los profetas críticos de Israel incluían en el "campo religioso" — como hemos mostrado en el **parágrafo 2.2**. Marx realiza, en sentido estricto, una crítica **religiosa** de la economía política, es decir, descubre los mecanismos de la **dominación** del capitalismo como estructuras fetichistas, demoníacas, satánicas, idolátricas. El "carácter fetichista" del capital es, justamente, su estatuto religioso estricto.

La negación de su divinidad — supuesta en toda su crítica — sitúa su ateísmo del capital como una posición **antifetichista**, **antiidolátrica**

en total coincidencia con el ateísmo de los ídolos por parte de los profetas de Israel y del fundador del cristianismo.

2.4 – La religión como liberación en general

Nos falta exponer, o mejor **situar**, una última cuestión. Paradójicamente Marx ha realizado una destrucción en regla de la fetichista inversión del cristianismo, de su secularización, desde su “trinidad” (los tres tipos de réditos), su “cristología” (el dinero), su culto, etc. El capitalismo ha secularizado, mundanizado el cristianismo (en la Cristiandad). Marx, al destruir ese cristianismo mistificado, invertido, fetichizado, deja la “puerta abierta” para lo que no sean “hipócritas en cosas de religión, tartufos en la política”²⁰⁹. Al destruir críticamente al Anti-Cristo, la Bestia, el Capital, Marx “se inscribe así en determinada tradición cristiana. Y las muchas citas de Lutero, que Marx hace en **El Capital**, demuestra que sabe esto. Obviamente sabe también que el cristianismo se entiende como negación del Anti-Cristo, y jamás como su afirmación. Marx entiende su propia crítica del fetichismo como negación del Anti-Cristo, y no del Cristo”²¹⁰. De esto tenemos demasiadas indicaciones. Valgan las siguientes como sugerencias:

“La actual generación se parece a los judíos dirigidos por Moisés a través del desierto. No sólo tiene que conquistar un mundo nuevo, tiene que perecer para dar lugar a los hombres que estarán a la altura de ese mundo nuevo”²¹¹.

“Las persecuciones de la Internacional por los gobiernos se asemejan a las persecuciones de los primeros cristianos en la antigua Roma. También ellos al principio fueron numéricamente pocos”²¹². “A la objeción de los de afuera — escribe todavía en 1871 defendiendo a los obreros de la Comuna — que son desconocidos... Ellos respondieron con orgullo: ‘También los doce apóstoles eran desconocidos’, y además respondieron con sus obras”²¹³. “Un día debe el trabajador apoderarse de la fuerza política para construir la nueva organización del trabajo... sino quiere, como los antiguos cristianos que descuidaron y despreciaron esto, perderse el reino celeste en la tierra”²¹⁴.

Podemos concluir que Marx criticó parte a parte la “religión secular” del fetichismo del capital, al capitalismo como religión cotidiana, y que dejó ciertamente la “puerta abierta” — no solo sin negarla, sino mostrando en muchos gestos el interpretarse como inscripto en cierta tradición — a una **religión de liberación**. Ateo por antifetichista del capital, ciertamente Marx no se opuso a un Dios de liberación, que exigía para su **conocimiento** una praxis de justicia:

“Porque Yahvéh vuestro Dios es el dios de los dioses y el señor de los señores... el que hace justicia al huérfano y a la viuda, y ama la forastero dándole pan y vestido” (**Deuteronomio 10, 16-18**).

Y esta cuestión tiene la mayor importancia en el Tercer Mundo, en una América Latina cristiana, un Asia budista, hindú y de tantas otras religiones lo mismo que el Africa. Un **ateísmo** indiscriminado y un **materialismo** intuitivo como el de Feuerbach o cosmológico como el de Stalin, no sólo se oponen a las posiciones de Marx, sino que impiden la liberación de estos pueblos. Ya que la cuestión no es negar las religiones de los pueblos oprimidos, sino, muy por el contrario, realizar una gran alianza de aquellos que en los pueblos oprimidos sepan relanzar a la religión misma del pueblo como **religión de liberación**, antifetichista, anticapitalista. Es un tema teórico y político de la mayor importancia.

Pero la mayor coincidencia esencial de una religión de liberación con el pensamiento de Marx se establece en el nivel de la utopía, de la trascendencia de la situación negativa vigente y el modo de su resolución. Siempre que Marx debe explicar el carácter fetichista hace referencia a la **comunidad**, donde la producción y el trabajo no son alienación sino distribución, participación, “comunicación vital”. En la religión fetichista la vida del hombre es ofrecida al fetiche, al ídolo, y la vida del dios es muerte del hombre. Por el contrario, en la religión de liberación, la presencia del Absoluto es exigencia de participación, de distribución del producto, del trabajo, de los bienes, de la vida: es comunión.

Un Dios de liberación exige al sujeto religioso (**Sr** del esquema del parágrafo 2.2) considerar al pobre (**Po** del esquema) como mediación de culto del mismo Absoluto. La justicia hacia el pobre, la viuda, el huérfano es el culto agradable a un Dios que comparte vida al hombre y no acumula vida de los hombres:

“El pan es la vida del pobre, quien se lo niega es homicida; mata a su prójimo quien le quita el sustento, quien no paga el justo salario derrama su sangre” (**Eclesiástico 34, 21-22**).

En ese caso el sujeto religioso (**Sr**) amplía su comunidad (de **Cm¹** a **Cm²**) e incluye al pobre, al oprimido, en la comunicación de bienes, de producción, de trabajo, siendo el Absoluto el **lugar** de la comunión en la participación:

“Imaginémonos una comunidad de hombres libres...”²¹⁵. “Su-pongamos que los propios trabajadores estuviesen en posesión de sus respectivos medios de producción y que intercambiasen entre sí sus mercancías”²¹⁶. “El Reino de la libertad sólo comienza allí donde cesa el trabajo determinado por la necesidad... La libertad en este terreno sólo puede consistir en que el

hombre socializado, los productores asociados regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza... De todos modos éste seguirá siendo un reino de la necesidad. Más allá del mismo empieza... el verdadero Reino de la libertad...²¹⁷.

Estos textos, siempre en relación con el carácter fetichista del capital, indican el ámbito de la trascendencia donde tanto Marx como una religión de liberación tienen un **campo común**: el de la **comunidad de vida** donde el culto es **participación mutua de vida**. Esta utopía no surge de la negación de la exterioridad (negación del no-capital, del trabajo vivo) sino como su afirmación: el nuevo orden, la nueva sociedad, es, justamente, **afirmación de la exterioridad**, de la totalidad, de la totalidad del capital: **el otro que el capital**, la corporalidad viva del trabajador, del pobre, del explotado... del sacrificado en el altar del holocausto de la Bestia, el dios de la religión secular, del culto mundano de nuestro tiempo.

NOTAS:

(1) Cfr. nuestro trabajo "El ateísmo de los profetas y de Marx" (1970), en **Método para una filosofía de la liberación**, Sígueme, Salamanca, 1974, pp. 244-257; y "Religión como supraestructura y como infraestructura", en **Religión**, Edicol, México, 1977, pp. 15-66.

(2) Citaremos **El Capital**, y las demás obras de Marx, en el siguiente orden: edición castellana, inglesa y alemana. La cita del texto la hemos extraído de la edición de Siglo XXI, México, t. I/1, 1979, p. 106; ed. inglesa London, t. I, 1977, p. 90; **Marx-Engels Werke (MEW)**, t. XXIII (en número latino el tomo), p. 101. El texto de Marx está citado en latín de la Vulgata. Ya lo había copiado en los **Grundrisse** junto al texto de Shakespeare sobre el "oro dorado" (**Grundrisse**, Siglo XXI, México, t. I, 1980, p. 173; Vintage Books, New York, 1973, p. 237; Dietz, Berlin, 1974, p. 148). El tema había sido relacionado con el "dinero como moneda mundial". Cabe destacarse que Engels, años después, cuando en **El libro del Apocalipsis** (1883) se refiere al tema, escribe: "Esta crisis es el gran combate final entre Dios y el Anticristo, como lo han llamado otros. Los capítulos decisivos son el 13 y el 17..." (Texto incluido en la obra de Hugo Assmann, **Karl Marx-F. Engels, Sobre la religión**, Sígueme, Salamanca, 1974, p. 326; **MEW**, XXI, p. 11). Engels cita el mismo texto de Marx en **El Capital**, y comenta algo antes: "El cristianismo, como todo gran movimiento revolucionario, fue establecido por las masas" (*Ibid.*, p. 324; p. 10).

(3) Cfr. mi trabajo preliminar al **Cuaderno tecnológico histórico** de Marx en Londres (1851), a editarse en Univ. de Puebla, 1985; y en **Filosofía de la producción**, Nueva América, Bogotá, 1984.

(4) Véase nuestra obra a editarse próximamente sobre **Para leer los Grundrisse**.

(5) Cfr. mi artículo "Marx ¿ateo? La religión en el joven Marx (1835-1849)", en **Los universitarios** (México), 205 (1982), pp. 25-31.

(6) "Composición escrita sobre religión" (agosto de 1835) (**Sobre la religión**, ed. H. Assmann, p. 42; **Marx-Engels Collected Works (CW)**, Lawrence, London, t. I, 1975, pp. 638-639; **MEW**, EB I, p. 600).

(7) "Examen de bachillerato en lengua alemana" (**Marx-Engels Obras Fundamentales (OF)**, FCE, México, t. I, 1982, p. 4; **CW**, I, p. 8; **MEW**, EB I, p. 594).

- (8) La palabra "sacrificarse", aquí no es usada en su sentido subjetivo (hacer penitencia, producirse dolor), sino en su sentido objetivo: rendir culto, efectuar un ritual. **Opfer**: ofrecer en holocausto.
- (9) *Ibid.* (OF, I, p. 4; CW, I, p. 8; MEW, EB I, p. 594).
- (10) Del examen de religión (ed. cit. Assmann, p. 41; CW, I, p. 638; MEW, EB I, p. 600).
- (11) Citas de su examen de lengua alemana (OF, I, pp. 1-4; CW, I, pp. 3-8; MEW, EB I, pp. 591-594).
- (12) Examen de religión (ed. Assmann, p. 41; CW I, p. 638; MEW, EB I, p. 600).
- (13) Sobre el concepto de "sangre" en el Antiguo Testamento, pueden consultarse los numerosos diccionarios bíblicos, donde se establece la relación entre la vida (**nefesh**) y la sangre (sin sangre el viviente animal muere). Véase el artículo **haima** en el **Theol. Woert, N. Test.** de Kittel, de Behm, t. I, col. 171-176 (el tema de **basar vadama**: "carne y sangre" en **Jeremías** 19, 34; **ateos** 16, 17; **Hebreos** 2, 14). Cfr. **II Samuel** 23, 17. Hemos tocado el tema en mi obra **El humanismo semita**, EUDEBA, B. Aires, 1969, p. 27. Más adelante Marx escribirá todavía: "El Estado... debe considerar en el infractor que recoge leña, un ser humano, un miembro vivo de la comunidad (**lebendiges... Gemeindeglied**), por cuyas venas circula la sangre de esta" (OF, I, p. 259; CW, I, p. 236; MEW EB I, p. 121). La "sangre" es para el hebreo, para el cristiano, la vida. La vida de Cristo — en el examen de bachillerato de Marx — se comunica a la comunidad (en la cuestión posterior del "fetichismo" siempre Marx relacionará la fetichización a la relación social del trabajo opuesta al trabajo comunitario). En los **Grundrisse** indicará que la circulación del valor es como una "circulación de la sangre" (ed. Siglo XXI, t. II, p. 4; p. 519; p. 416; "Blutzirkulation"). Para Marx, entonces, la sangre-vida del hombre se sacrificará al fetiche como su vida-sangre.
- (14) Examen religión (ed. Assmann, p. 39; CW, I, p. 636; MEW EB I, p. 598).
- (15) OF, I, p. 5; CW I, p. 10; MEW, EB I, p. 3. Marx usa la palabra técnica hegeliana: "... zur Erscheinung eines wesentlich...". La "manifestación" de la "esencia" será para Marx su marco filosófico de referencia definitivo (hasta los últimos manuscritos de **El Capital** en 1878).
- (16) OF, I, p. 10; CW, I, p. 18; MEW, EB I, p. 8. En **El Capital** I, cap. 24,6, hablará igualmente de los "viejos ídolos de Europa" (cfr. supra **nota** 143).
- (17) *Ibid.* (OF, I, p. 11; CW, I, p. 19; MEW, EB I, p. 9).
- (18) *Ibid.* (OF, I, p. 10; CW I, p. 18; MEW, EB I, p. 9). Es de notarse la expresión: "concepto (**Begriff**)" de la divinidad y "desarrollo" dialéctico.
- (19) OF, I, p. 69; CW, I, p. 104; MEW, EB I, p. 371. En este texto sobre Moloch, Marx tachó las siguientes palabras: "a quien se le ofrece en holocausto hombres (**Menschenopfer**)".
- (20) También es citado en los **Grundrisse** (p. e. t. II, p. 133; p. 199; p. 113), y frecuentemente en **El Capital** — como veremos. En el Antiguo Testamento considérese **Levítico** 18, 21: "No ofrecerás holocausto al hijo tuyo a Moloch pro el fuego". Igualmente en **II Samuel** 12, 30; **Jeremías** 32, 35; **Sofonías** 1, 5; y en el Nuevo Testamento: **Lucas** 20, 2-5. Bajo el nombre de **Malcom** aparece en **I Reyes** 11, 7; **II Reyes** 23, 13; **Jeremías** 49, 1 y 3. Marx usará también el término **Baal** (Cfr. **Jueces** 6, 25-32; **I Reyes** 16, 31; **Oseas** 2, 15; etc.).
- (21) "Agitación contra Prusia...", marzo de 1855 (MEW, XI, pp. 132-133; cuando no haya traducción castellana o inglesa deberemos remitir directamente a la edición alemana).
- (22) Carta a Engels del 23 de noviembre de 1850 (MEW, XXVII, p. 144).
- (23) Cfr. Karl Löwith, **Von Hegel zu Nietzsche**, Kohlhammer, Stuttgart, 1964, pp. 350-415: "El problema de la Cristiandad". Sobre la Cristiandad véase mi "Introducción" a la **Historia General de la Inglesia en América Latina**, Sígueme, Salamanca, I/1, 1983, po. 76ss.

- (24) **OF**, I, p. 150; **CW**, I, pp. 110-111; **MEW**, I, p. 4. Esto nos hace pensar en la futura expresión del fetichismo en *El Capital* I, cap. 1, 4: "... como relaciones cósmicas (*sachliche*) de las personas...".
- (25) **Ibid.** (**OF**, I, p. 153; **CW**, I, p. 113; **MEW**, I, p. 7).
- (26) Expresión de Hegel en *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* I, C, III (*Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. XVI, 1969, pp. 236-237), que Marx cita en "El Editorial del Nr. 179..." (**OF**, I, p. 224; **CW**, I, p. 188; **MEW**, I, p. 90).
- (27) **OF**, I, pp. 155-156; **CW**, I, pp. 116-117; **MEW**, I, pp. 10-11: "... die allgemeinen Grundsätze der Religion, auf ihr Wesen ... Erscheinung des Wesen...". Cfr. **Ibid.** (**OF**, I, p. 168; **CW**, I, p. 130; **MEW**, I, p. 23).
- (28) **Ibid.** (**OF**, I, pp. 156-157; **CW**, I, pp. 117-118; **MEW**, I, pp. 11-12).
- (29) Del artículo citado "El Editorial del Nr. 179 de la *Gaceta de Colonia*", en **OF**, I, pp. 233-235; **CW**, I, pp. 198-200; **MEW**, I, pp. 100-103.
- (30) Solo en el *Nuevo Testamento* (*Lucas* 16, 9, 11 y 13; *Mateo* 6, 24): "No podéis servir a Dios y a Mammón". Mammón significa el oro, el dinero.
- (31) **OF**, I, p. 233; **CW**, I, p. 147; **MEW**, I, p. 42.
- (32) "Los debates de la VI Dieta renana" (**OF**, I, p. 184; **CW**, I, p. 144; **MEW**, I, p. 40).
- (33) **Ibid.** (**OF**, I, p. 187; **CW**, I, p. 147; **MEW**, I, p. 42).
- (34) Art. sobre "El Editorial..." (**OF**, I, p. 224; **CW**, I, p. 189; **MEW**, I, p. 91).
- (35) Cfr. *Isafas* 40, 18-29; 44, 9-20; etc. En especial *Éxodo* 32, 31.
- (36) **OF**, I, p. 250; **CW**, I, p. 226; **MEW**, I, p. 111.
- (37) "Cuaderno de Bonn" (1842) (**OF**, I, p. 540; **MEGA**, I, 1/2 (1929), p. 115). Allí anota Marx el texto de Bartolomé de las Casas sobre "el oro como fetiche en Cuba" (Cfr. **OF**, I, p. 283; **CW**, I, pp. 262-263; **MEW**, I, p. 147). Todo este "Cuaderno de Bonn" se ocupa sobre la religión: C. Meiners, *Crítica histórico general de las religiones*, donde estudia diversos tipos de sacrificios a los dioses. J. Barbeyrac, *Tratado moral de los Padres de la Iglesia*; C. Böttiger, *Ideas sobre mitologías artísticas*; etc.
- (38) **OF**, I, p. 458; **CW**, III, pp. 142-143; **MEW**, I, p. 344
- (39) **OF**, I, pp. 491-492; **CW**, III, pp. 175-176; **MEW**, I, pp. 378-379.
- (40) **Ibid.** (p. 497; p. 182; p. 385). De su influencia feuerbachiana de esta época escribirá el "viejo" Marx, el 24 de abril de 1867: "el culto a Feuerbach produce en uno un efecto muy humorístico" (**MEW**, XXXI, p. 290). Marx sabía hacer autocrítica hasta con humor.
- (41) **OF**, I, p. 463; **CW**, I, p. 146; **MEW**, I, p. 347.
- (42) **Ibid.** (p. 466; p. 149; p. 350).
- (43) **OF**, I, p. 469; **CW**, III, p. 152; **MEW**, I, p. 353.
- (44) **Ibid.** (p. 470; p. 153; p. 354).
- (45) Ed. castellana en *Escritos económicos varios*, Grijalbo, México, 1966, pp. 3ss; **CW**, III, pp. 418ss; **MEW**, I, pp. 499ss.
- (46) *La cuestión judía*, II (**OF**, I, p. 485; **CW**, III, p. 169; **MEW**, I, p. 372).
- (47) **Ibid.** (p. 485; pp. 169-170; p. 372).
- (48) **Ibid.** (p. 490; p. 170; p. 377).
- (49) **Ibid.** (p. 487; p. 172; p. 375).
- (50) Esta página, pensamos que agregada en París en 1844, comienza con la pregunta: "¿ Dónde reside pues la posibilidad positiva de la emancipación alemana? " (**OF**, I, pp. 501-502; **CW**, III, pp. 186-187; **MEW**, I, p. 390). Volveremos sobre esta "posibilidad positiva" (**positive**), fuente de la negación de la negación, el momento analéctico por excelencia, la contradicción total en la pobreza radical del proletario antes de serlo.
- (51) *Cuaderno de París* (1844), Era, México, 1974, p. 146 (**MEGA**, I, 3, p. 540).
- (52) **Ibid.** (p. 138; p. 536).
- (53) **Ibid.** (p. 156; p. 547).

- (54) **Manuscritos económico políticos de 1844** (Alianza, Madrid, 1968, p. 53; **CW**, III, pp. 236-337; **MEW**, EB I, pp. 472-473).
- (55) **Ibid.** (p. 55; p. 238; p. 474).
- (56) **Ibid.** (p. 105; p. 272; p. 511).
- (57) **Ibid.** (p. 119; p. 281; p. 522).
- (58) Cfr. **Ibid.** (pp. 154-155; pp. 304-305; pp. 544-545).
- (59) **Ibid.** (p. 156; p. 306; p. 546).
- (60) **Ibid.**
- (61) **Ibid.** (p. 179; pp. 324-325; p. 565).
- (62) **Ibid.** (p. 104; p. 271; p. 510).
- (63) **La Sagrada Familia** (Grijalbo, México, 1967, p. 86; **CW** IV, pp. 20-21; **MEW**, II, p. 21).
- (64) **Manuscritos del 44** (**OF**, I, p. 107; **CW**, III, p. 273; **MEW**, EB I, p. 512).
- (65) **Tesis sobre Feuerbach**, 1 (en **La Ideología Alemana**, Grijalbo, Barcelona, 1970, p. 665; **CW**, V, p. 6; **MEW**, III, p. 5).
- (66) **Ibid.**, 3 (p. 666; p. 7; pp.5-6).
- (67) **La Ideología Alemana** (ed. cit. p. 48; **CW**, V, p. 40; **MEW**, III, p. 44).
- (68) **Ibid.** (pp. 28-30; pp. 41-43; p. 29).
- (69) **Ibid.** (pp. 26-27; p. 37; p. 27).
- (70) **Circular contra Kriege** (1846), IV (ed. H. Assmann, pp. 171-172; **CW**, VI, p. 46; **MEW**, IV, p. 12).
- (71) **Ibid.** (p. 174; p. 49; p. 15).
- (72) "El Comunismo del *Rheinischer Beobachter*" (ed. Assmann, p. 178; **CW**, VI, p. 231; **MEW**, IV, p. 200).
- (73) Ed. Claridad, B. Aires, 1967, pp. 52-59; **CW**, VI, pp. 508-515; **MEW**, IV, pp. 482-492.
- (74) "Juicio crítico sobre la obra de Daumer **La religión de la nueva era**" (1850) (ed. Assmann, p. 193; **MEW**, VII, p. 200).
- (75) Ed. H. Assmann, pp. 197-198; **MEW**, VII, p. 56 y 59-60.
- (76) **Ibid.** (p. 198; p. 60).
- (77) Ed. Assmann, p. 211; **MEW**, VII, pp. 350-351.
- (78) **Ibid.** (p. 213; p. 353). Engels cita el texto de Münzer cuando habla de destruir "a los sacerdotes de **Baal**" (otro nombre hebreo del ídolo). Marx igualmente habla de los **Baales** en carta del 11 de enero de 1859 (**MEW**, XIII, p. 169). "... Y no mostraréis piedad hacia los idólatras" (texto del **Deuteronomio** 7, 5) grita Münzer, y cita Engels (**Ibid.**, p. 362). Y Engels comenta todavía que Münzer usó "el único lenguaje que éste (el pueblo) podría entender: el de la profecía religiosa" (**Ibid.**, p. 218; **MEW**, VII, p. 357). Comentario importante para América Latina, África y Asia en la actualidad.
- (79) Ed. Assmann, p. 232.
- (80) Ed. Siglo XXI (B. Aires-México, t. I-II, 1971-1976), t. I, p. 27; ed. Vintage Books, N. York, 1973, p. 106; Dietz, Berlin, 1974, p. 26.
- (81) **Ibid.** (I, p. 71; p. 146; pp. 64-65).
- (82) **Ibid.** (I, p. 85; p. 157; p. 75). Marx había planteado este tema en un inédito (**Das vollendete Geldsystem**, 1851, p. 41). En p. 34 había escrito: "Las relaciones deben estar organizadas sobre bases políticas, religiosas, mientras el Poder del dinero no sea el nexo entre cosas y personas".
- (83) **Ibid.** (I, p. 85; p. 158; p. 75). Véase el mismo tema en I, p. 84; p. 157; p. 75. Es el individuo el que debe tener el control comunitario sobre el nexo social y no las cosas a través del dinero sobre los individuos (I, pp. 89-90; pp. 161-162; p. 79).
- (84) **Ibid.** (I, p. 92; pp. 164-165; p. 82).
- (85) **MEGA**, I, 3, p. 568-579.
- (86) **Grundrisse** (I, p. 133; p. 199; p. 113).
- (87) **Ibid.** (I, p. 156; p. 221; p. 133).

- (88) *Ibid.* (I, p. 168; p. 232; p. 143).
- (89) *Ibid.* (I, p. 173; p. 237; p. 148). Y cita el mismo texto, nuevamente en *Ibid.*, III, p. 153; no incluido en el texto inglés; ed. alemana p. 895.
- (90) *Ibid.* (I, p. 58; p. 134; p. 53).
- (91) *Ibid.* (I, p. 433; p. 471; p. 374).
- (92) Ed. Siglo XXI, México, 1980, p. 17; *MEW*, XIII, p. 21. Más adelante nos dice: "Todos estos objetos del placer mundano llevan en sus frentes unos fatales marbetes..." (*Ibid.*, p. 73; *MEW*, XIII, p. 69), en referencia a la Bestia del *Apocalipsis*. Sobre la "codicia del oro" (*Ibid.*, p. 121; *MEW*, p. 110); sobre la moral del atesorador (*Ibid.*, p. 123; p. 111); etc.
- (93) *Ibid.*, pp. 81-82; p. 76. Este texto corresponde al de la primitiva redacción (*Urtext*) de esta *Contribución* (Cfr. *Grundrisse*, t. III, pp. 162ss; no está en la edición inglesa; ed. alemana pp. 901ss.). Es aquí donde vuelve a citar el *Apocalipsis* 17, 13 y 13.17 (véase *supra* nota 89).
- (94) Cuaderno XV, p. 891 (Ed. cast. *Teorías del Plusvalor* FCE, México, t. III (1980), pp. 403-404; *Theories of Surplusvalue*, Moscú, t. III (1975), pp. 453-455; ed. alemana *MEGA* II, 3.4. (Dietz, Berlín, 1979), pp. 1450-1454).
- (95) *Ibid.*, p. 893 (p. 406; p. 456; pp. 1455-1456).
- (96) *Ibid.*, p. 896 (p. 410; p. 462; p. 1460).
- (97) Cuaderno XXI, p. 1317 (I, p. 362; I, p. 389; *MEGA* II, 3, 6 (1982), p. 2160).
- (98) *Ibid.* (p. 363; p. 390; p. 2161).: "Personnifizierung der Sache und Versachlichung der Person". Hay otras referencias a la cuestión del fetichismo, p. e. en Cuaderno XIV, p. 817 (III, pp. 114-116; III, pp. 129-131; *MEGA* II, 3,4, pp. 1316-1318).
- (99) Carta de Engels a Liebknecht, del 15 de febrero de 1872 (*MEW*, XXXII, p. 402).
- (100) *MEW*, XXXII, p. 328.
- (101) *Ibid.*, p. 329.
- (102) *MEW*, XVIII, p. 19.
- (103) *MEW*, XIX, p. 144.
- (104) "El atentado contra Franz Joseph" (del 8 de marzo de 1853; *MEW*, VIII, p. 527).
- (105) "La historia del comercio del opio" (del 20 de septiembre de 1858; *MEW*, XII, p. 552).
- (106) Carta del 15 de marzo de 1859 (*MEW*, XIII, p. 203).
- (107) Carta del 19 de octubre de 1877 (*MEW*, XXXIV, p. 302).
- (108) Carta del 31 de marzo de 1859 (*MEW*, XIII, pp. 284ss). Es una referencia evidente al *Exodo* 32. Véase otras referencias en carta del 4 de octubre de 1853 (*MEW*, IX, p. 325).
- (109) "Agitación contra Prusia" (del 22 de marzo de 1855; *MEW*, XI, pp. 132ss.).
- (110) Discurso inaugural de la Internacional, entre el 21 al 26 de octubre de 1864 (*MEW*, XVI, p. 11). Los niños trabajaban en las fábricas; eran "subsumidos" por el capital de manera muy especial — la tasa de plusvalor era mayor que con los adultos.
- (111) Véase *Para leer los Grundrisse* (de próxima edición), cap. 2; y mi trabajo preliminar en la obra de Marx, *Cuadernos tecnológico históricos* (1851), Universidad de Puebla, Puebla, 1985.
- (112) Véase mi *Filosofía ética latinoamericana* (USTA, Bogotá, 1980), t. V (Arqueológica latinoamericana), parágrafo 69: "Hacia un discurso ateo de todo sistema" (pp. 52ss). Cfr. *Ibid.*, pp. 110ss.
- (113) *Grundrisse* (I, p. 189; p. 250; p. 162).
- (114) *Ibid.* (II, p. 222; p. 699; p. 587).
- (115) *La cuestión judía*, I (OF, I, p. 466; *CW*, III, p. 149; *MEW*, I, p. 350).
- (116) *Ibid.*, II (p. 485; p. 170; p. 372).
- (117) *Manuscritos del 1861-1863*, Cuaderno XIV, p. 817 (ed. cast., III, p. 115; ed. ingl. III, p. 130; *MEGA*, cit., 6, p. 1317).

- (118) *Ibid.* (pp. 114-115; pp. 129-130; pp. 1316-1317).
- (119) Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, Edicol, México, 1977, parágrafo 21 (t. II, pp. 22ss.); y t. V (USTA, Bogotá, 1980), parágrafo 68: "Fetichización ontológica del sistema" (pp. 34ss.).
- (120) "Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", final (*OF*, I, p. 502; *CW*, III, pp. 186-187; *MEW*, I, pp. 390-391).
- (121) *Manusc. 44*, II (*OF*, I, p. 607; *CW*, III, p. 285; *MEW*, EB I, pp. 524-525).
- (122) *Grundrisse*, Cuad. III (I, p. 236; p. 296; p. 203). Véase mi obra *Para leer los Grundrisse*, sobre la "exterioridad" (cap. 7 y 13).
- (123) *Mans. 1861-1863*, Cuad. I (*MEGA* II, 3, 1 (1976), pp. 34-35). Véase sobre el mismo tema *Ibid.*, pp. 29-36.
- (124) *El Capital* I, cap. 4,3 (ed. Siglo XXI, México, 1979, t. I/1, p. 205; ed. inglesa Lawrence, London, 1977, t. I, p. 165; *MEW*, XXIII, p. 183).
- (125) Véase mi obra *Filosofía de la liberación*, cap. 2.1; y en mi *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, B. Aires, t. I, 1973, desde el parágrafo 16 en adelante. En su obra *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 1983, H. Cerutti ridiculiza todos estos temas, y piensa hacerlo desde un punto de vista marxista (en realidad aparentemente althusseriano). Por el contrario, la cuestión de la "exterioridad", el cara-a-cara, la proximidad (y aún la **afirmación** del momento llamado analéctico) se encuentra en lo más profundo del pensamiento de Marx (expresado con otras palabras y frecuentemente implícito).
- (126) El concepto de "pobre" (que Marx gusta de nombrar en latín *pauper*) es el **post festum** (también en latín en Marx) del capital (Cfr. mi obra *Para leer los Grundrisse*).
- (127) La Economía política puede construirse desde la categoría de "totalidad" (desde el capital como sistema, p.e.), pero la **crítica** de la economía política capitalista debe realizarse "desde" **afuera** (Cfr. mi *Filosofía ética latinoamericana*, t. II, cap. 6 sobre "El método de la ética" (parágrafos 36 y 37, pp. 156ss.).
- (128) *El Urtext* de la *Contribución* (ed. cast. en los *Grundrisse*, t. III, p. 212; en alemán, p. 942).
- (129) *El Capital* I, cap. 1,4 (I/1, p. 93; I, p. 81; *MEW*, XXIII, p. 90).
- (130) *Ibid.* (p. 96; pp. 82-83; pp. 92-93).
- (131) Juega la misma función de textos utópicos como p. e.: "Todos pensaban y sentían lo mismo; lo poseían todo en común y naide consideraba suyo nada de lo que tenía... Entre ellos ninguno pasaba necesidad... Llevaban el dinero y lo ponían a disposición... y luego se distribuía según lo que necesitaba cada uno" (*Actas* 4, 32-35). Cfr. *Actas* 2, 42-47. Ambos textos están a la base de todo el "socialismo utópico".
- (132) *El Capital*, cit. (p. 89; pp. 77-78; p. 87).
- (133) *Ibid.* (p. 89; p. 77; p. 87).
- (134) *Ibid.*, III, cap. 24 (III/7, p. 504; III, p. 394; *MEW*, XXV, pp. 405-406).
- (135) *Ibid.*, I, cap. 7,1 (I/1, p. 261; I, p. 209; XXIII, p. 231). Este **ex nihilo** (de la nada) tiene una resonancia religiosa directa, frecuente en Marx.
- (136) *Ibid.*, III, cap. 24 (III/7, p. 500; III, p. 392; XXV, p. 405).
- (137) *Ibid.*, I, cap. 24 (I/3, p. 894; I, p. 669; XXIII, p. 743).
- (138) *Ibid.*, cap. 1,4 (I/1, p. 88; I, p. 77; XXIII, p. 86).
- (139) Véase en Hegel, *Lógica*, el concepto de "Absoluto" (II, III, 1; *Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, t. VI, pp. 187ss.). Véase mi obra *Filosofía ética latinoamericana*, t. V, parágrafo 70, pp. 66ss. Para Hegel el "absoluto" es la esencia todavía en-sí, que no se ha transpasado en otro, que no es relativo-a (no es parte de un "mundo" todavía).
- (140) *El Capital* I, cap. 4, 1 (I/1, p. 188; I, p. 152; XXIII, pp. 168-169).
- (141) *Ibid.* (p. 214; p. 172; p. 189).
- (142) *Ibid.*, III, cap. 24 (III/7, pp. 506-507; III, p. 397; XXV, p. 410).

- (143) *Ibid.*, I, cap. 24 (I/3, p. 943; I, p. 706; XXIII, p. 782). Véase en la Biblia el tema del "dios extranjero" (**Génesis** 35, 2; **Exodo** 20, 3; etc.).
- (144) *Ibid.*, I, cap. 24, 6 (I/3, p. 950; I, pp. 711-712; XXII, p. 788).
- (145) *Grundrisse* (II, p. 162; p. 646; p. 539).
- (146) *El Capital* I, cap. 5 (I/1, p. 236; I, p. 189; XXIII, p. 209).
- (147) *Ibid.*, cap. 8 (I/1, p. 280; I, p. 224; XXIII, p. 247).
- (148) *Ibid.*, cap. 23 (I/3, p. 771; I, p. 582; XXIII, p. 649).
- (149) *Ibid.*, cap. 8 (I/1, p. 292; I, p. 233; XXII, p. 258).
- (150) *Grundrisse* (I, p. 168; p. 232; p. 143).
- (151) *El Capital* I, cap. 3 (I/1, p. 163; I, p. 133; XXIII, p. 147). Véase sobre la usura el libro III, cap. 36.
- (152) *Ibid.*, I, cap. 1, 4 (I/1, p. 96; I, p. 83; XXIII, p. 93).
- (153) Expresión de esta teología es la obra de Michael Novak, **The Spirit of Democratic Capitalism**, American Enterprise Institute, N. York, 1982. Nos extenderemos sobre esta obra en otro trabajo.
- (154) *El Capital* I, cap. 24 (I/3, p. 892; I, p. 667; XXIII, p. 741).
- (155) Véase *ibid.*, II, cap. 3. De esta manera aunque partimos del capital ya "devenido", guardamos el orden de *El Capital* en el libro I.
- (156) *Ibid.* I, cap. 1, 4 (I/1, pp. 88-89; I, p. 77; XXIII, pp. 86-87).
- (157) *Ibid.* (p. 87; p. 76; p. 85).
- (158) *Ibid.*, cap. 2 (I/1, p. 113; I, p. 96; XXIII, p. 108).
- (159) *Ibid.* (p. 111; p. 94; p. 105).
- (160) *Ibid.* (p. 106; p. 90; p. 101).
- (161) *Grundrisse* (I, p. 135; p. 199; p. 113).
- (162) *El Capital* I, cap. 1, 4 (I/1, pp. 90-91; I, p. 79; XXIII, p. 88).
- (163) *Ibid.* (pp. 98-99; p. 85; p. 95).
- (164) *Ibid.*, cap. 12 (I/2, p. 439; I, p. 341; XXIII, p. 382).
- (165) **Manuscritos del 1861-1863**, Cuad. XXI, p. 1317 (ed. cast. I, p. 362; I, p. 388; **MEGA** II, 3, 6, p. 2160).
- (166) *Grundrisse* (II, pp. 219-220; p. 693; p. 585).
- (167) *El Capital* III, cap. 48 (III/8, p. 1050; III, p. 825; XXV, p. 833).
- (168) *Ibid.* I, cap. 4, 3 (I/1, pp. 203-204; I, p. 165; XXIII, p. 182).
- (169) *Ibid.* III, cap. 48 (III/8, pp. 1045-1046; III, p. 821; XXV, p. 829).
- (170) *Ibid.* I, cap. 13, 4 (I/2, p. 516; I, p. 399; XXII, p. 446).
- (171) *Ibid.* (p. 521; p. 403; p. 451).
- (172) *Grundrisse* (I, p. 432; p. 470; p. 374).
- (173) *El Capital* I, cap. 13, 4 (I/2, p. 526; I, p. 407; XXIII, p. 455).
- (174) *Ibid.* (I/2, p. 516; I, p. 398; XXIII, p. 446).
- (175) *Ibid.* I, cap. 6 (I/1, p. 242; I, p. 194; XXIII, p. 215).
- (176) *Ibid.* (p. 246; p. 197; p. 218).
- (177) *Ibid.* (p. 249; p. 199; p. 221).
- (178) *Ibid.* I, cap. 1, 4 (I/1, p. 96; I, p. 83; XXIII, p. 93).
- (179) *Ibid.*
- (180) *Ibid.* III, cap. 10 (III/8, p. 222; III, pp. 175-176; XXV, p. 185).
- (181) *Ibid.*, cap. 1 (III/8, p. 31; III, p. 28; XXV, p. 37).
- (182) *Ibid.*, cap. 9 (III/8, p. 208; III, p. 165; XXV, p. 175).
- (183) *Ibid.*, (p. 211; p. 167; p. 177).
- (184) *Ibid.*, III, cap. 1 (III/6, p. 43; III, p. 39; XXV, p. 48).
- (185) *Ibid.*, cap. 2 (III/6, p. 56; III, p. 48; XXV, p. 58).
- (186) *Ibid.*
- (187) *Ibid.*, cap. 7 (III/6, p. 173; III, p. 138; XXV, p. 147).
- (188) **Manuscrito del 1861-1863**, Cuad. VI, p. 220 (ed. cast. I, p. 33; I, p. 40; **MEGA** II, 3, 2, p. 333).

- (189) Todas las expresiones citadas son del ya nombrado párrafo 4, del capítulo 1, del libro I de **El Capital**.
- (190) **El Capital** I, cap. 1, 4 (I/1, p. 101; I, p. 86; XXIII, p. 97).
- (191) **Ibid.** III, cap. 17 (III/6, p. 361; III, p. 281; XXV, p. 292).
- (192) **Ibid.**, cap. 2 (III/6, p. 56; III, p. 48; XXV, p. 58).
- (193) **Ibid.**, I, cap. 4 (I/1, p. 214; I, p. 172; XXIII, pp. 190-191).
- (194) "Carne" y "sangre" son categorías hebreas, bíblicas.
- (195) **El Capital** III, cap. 5 (III/6, p. 107; III, p. 88; XXV, pp. 98-99).
- (196) **Ibid.**
- (197) **Ibid.** I, cap. 13 (I/2, p. 612; I, p. 474; XXIII, pp. 528-529). Véanse los capítulos 8 y 13, 3ss. de **El Capital** sobre el sufrimiento del obrero en el proceso productivo del fetiche al que es sacrificado.
- (198) **Ibid.**, cap. 14 (I/2, p. 616; I, p. 477; XXIII, p. 532).
- (199) **Ibid.**, cap. 16 (I/2, p. 649; I, p. 500; XXIII, p. 556).
- (200) **Ibid.**, cap. 17 (I/2, p. 651; I, p. 501; XXIII, p. 557).
- (201) **Ibid.**, cap. 4 (I/1, p. 97; I, p. 83; XXIII, p. 93).
- (202) Véase el texto citado *supra* en nota 192. Esto ha sido expresado en la **flecha a** de este párrafo. Se produce mayor fetichización en el pasaje de la producción a la circulación. Con las **flechas b** se pasa a mayor fetichización del capital industrial al que rinde interés.
- (203) **El Capital** III, cap. 24 (III/7, p. 501; III, p. 392; XXV, p. 405).
- (204) **Ibid.** (p. 509; p. 399; p. 412). Cfr. **MEW**, XXVI, 3, p. 447.
- (205) **Ibid.** III, cap. 48 (III/8, p. 1037; III, p. 814; XXV, p. 822).
- (206) **Ibid.**, cap. 50 (III/8, p. 1084; III, p. 853; XXV, p. 861).
- (207) **Ibid.**, cap. 48 (p. 1056; p. 830; p. 838).
- (208) **Ibid.** (p. 1038; p. 815; p. 823).
- (209) "Las elecciones en Inglaterra" (artículo del 21 de agosto de 1852; **MEW**, VIII, pp. 340ss.).
- (210) Franz Hinkelammert, **Las armas ideológicas de la muerte**, DEI, San José, 1977, p. 27.
- (211) **La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850** (**MEW**, VII, p. 79).
- (212) "Discurso en ocasión del séptimo aniversario de la Internacional", el 25 de septiembre de 1871 (**MEW**, XVII, p. 432).
- (213) Primer borrador de la **Guerra civil en Francia** (**MEW**, XVII, p. 538).
- (214) "Discurso sobre el Congreso del Haya" (artículo del 15 de septiembre de 1872; **MEW**, XVIII, p. 160).
- (215) **El Capital** I, cap. 1,4 (I/1, p. 96; I, p. 82; XXIII, p. 92).
- (216) **Ibid.** III, cap. 10 (III/6, pp. 222-223; III, p. 175; XXV, p. 185).
- (217) **Ibid.**, cap. 48 (III/8, p. 1044; III, p. 820; XXV, p. 828).

A EFICÁCIA SIMBÓLICA COMO EFICÁCIA "IMAGINAL" DOS FENÔMENOS "NUMINOSOS": DO PARADIGMA HOLOGRÁFICO AO IMAGINÁRIO MÁGICO-RELIGIOSO*

José Carlos de Paula Carvalho
Faculdade de Educação — USP

PARA MONIQUE AUGRAS

"Nella nostra esplorazione del mondo magico noi dobbiamo dunque cominciare col sottoporre a verifica proprio il presupposto "ovvio" della irrealità dei poteri magici, cioè dobbiamo determinare se e in quale misura tali poteri sono reali. Ma ecco che una nuova difficoltà si fa innanzi, complicando estremamente ciò che sembra in ultima analisi una modesta questione di fatto, un semplice problema di accertamento. Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per **realtà**, quasi si trattasse di un concetto tranquillamente posseduto dalla mente, al riparo da ogni aporia, e che il ricercatore debba "applicare" o meno come predicato al soggetto del giudizio da formulare. Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà)."

(E. De Martino — Il mondo magico, p. 21-22)

"La culture de ces sociétés est une culture qui peut être appelée **magique**. On entend par pensée magique une pensée qui, en fait, ne nous est guère étrangère: en réalité, elle est très proche de la nôtre. Une pensée qui confond le sujet et l'objet, le désir et la réalité, la crainte du danger avec le danger réel. Une pensée qui **participe**, confondant en une même participation des choses très différentes, et qui est notre manière de penser quand nous ne sommes pas censurés par la critique rationaliste à laquelle nous nous sommes habitués."

(L. Lévi — Makarius — Transgression et pouvoir, p. 111)

"Tout autre chose est l'**imagination**; comme le terme l'indique, d'ailleurs, elle est la production **magique** d'une **image**. Plus exactement elle est l'expression par une

(*) Texto apresentado pelo grupo "Religião e Sociedade" — ANPOCS/1985.

image d'une tendance de la volonté; et, si l'on y fait attention, on verra bien que l'imagination est la force magique par excellence (Paracelse); qu'elle nous offre le type essentiel de l'action magique. Or, toute action est magique. L'action créatrice ou productrice avant tout. L'image, que produit l'imagination, exprime une tendance, une puissante tension de la volonté; elle naît en nous, en notre âme, d'une manière organique; elle est nous-même, et c'est nous-même que nous exprimons en elle. L'image est le corps de notre pensée, de notre désir. En elle ils s'incarnent."

(A. Koyré — Mystiques, spirituels, alchimistes du XVIe. siècle allemand, p. 97)

"Die psychologische Maschine, welche Energie verwandelt, ist das **Symbol**. Ich meine ein wirkliches Symbol und nicht ein Zeichen. ..Die erste Arbeitsleistung, die der Primitive, durch Analogiebildung, der Triebenergie abzwängt, ist die **Magie**."

(C. G. Jung — über die Energetik der Seele, p. 88-89)

1. APRESENTAÇÃO DA PROBLEMÁTICA

Se tivermos em mente as lições de Cassirer¹ sobre a função simbólica e suas formas, poderemos compreender, com Leenhardt, como pode ser atenuada a distância entre nosso universo mental e o universo do melanésio. De fato, "é pela mesma via mítica que, tanto ele como nós, apreendemos essas realidades cujo objeto escapa aos sentidos; e, realmente, somente as variações desses dois elementos de estrutura do espírito, mito e racionalidade, é que distinguem a mentalidade racional e a mentalidade mítica. O mito corresponde a um modo afetivo de conhecimento, paralelo ao nosso modo de conhecimento objetivo, desenvolvido pelo método. E esses dois modos não são, em absoluto, mutuamente excludentes. Mas o modo racional desenvolve-se pelo método, que constantemente clarificamos; o modo mítico promove atitudes, visões, disciplinas e consciência, e exige o controle da racionalidade. Essas duas estruturas são vizinhas e se completam... Ambos os modos ajudam o homem a apreender o mundo."²

Desde que não privilegiemos o pendente kantiano racionalista de Cassirer, no escalonar o modo científico e o modo mítico de conhecimento, teremos, não-lo lembra o próprio Cassirer³, dois "estilos" de apreensão cognitiva ou, com Leenhardt, dois "modos complementares do conhecimento", isto é, dotados de igual dignidade ontológica. Também Jung⁴ mostrara a existência de "duas formas de pensamento"; evidenciara, entretanto, que o modo "sintético" (ou "mítico") tem sido alvo da denegação pelo projeto racionalista que constitui, diríamos, o "paradigma clássico"

(que é simplificador, disjuntor, redutor e analítico, diz Morin⁵), restando-lhe, como domínios de manifestação na nossa civilização ocidental (tal como Lévi-Strauss⁶ a define pelo “padrão de racionalidade técnica” e o frankfurtianos pela “razão técnica”⁷), a lógica das margens, ou os “fenômenos a-estruturais” como prefere Duvignaud⁸, de que o “transe” – como sugestão transicional de “espaços potenciais”, como poderíamos dizer com Winnicott⁹ – é “exemplar”. Assim aquilo a que assistimos no “discurso competente”¹⁰ do “projeto global redutor” (Lefebvre¹¹) é a uma desvalorização e a um exorcismo de uma lógica selvagem que também é nossa. Por isso que, em profundidade, uma “re-condução hermenêutica” instaura uma Razão Outra mais abrangente e uma nova lógica: uma onto-lógica (com hífen para marcar sua origem em Kerzybski¹²) da conflitorialidade ou da complementaridade antagonista, tal como Durand¹³ e Morin¹⁴ evidenciaram no esteio das considerações de Lupasco. E eis como emerge um paradigma Outro (que, por ora, chamaríamos holista): encarrega-se, a nosso ver, dentre outras tarefas, de específica abordagem dos fenômenos mágico-religiosos. Assim, se voltarmos a considerar os acima referidos “estilos”, poderíamos apresentar a abordagem dos fenômenos mágico-religiosos de dupla maneira: a abordagem hermenêutico-fenomenológica defini-los-ia pelo “mítico-numinoso” ou “imaginal”, enquanto a abordagem holográfica permitiria, “cientificamente”, circunscrevê-los pela dinâmica “holorrhética” das interações onto-lógicas entre matéria e consciência. Colocamos as aspas em científica porque, desde o Colóquio de Córdoba¹⁵ – onde se verifica uma convergência pluridisciplinar, numa meta transdisciplinar de instauração daquilo que Morin chamara “noologia”¹⁶ –, sentimos que a convergência entre a mecânica quântica/a função da consciência e a neuro-psico-fisiologia/os estados de consciência, sobretudo através das investigações respectivas de Bohm e Pribram, está a encaminhar uma visão holista onde ineludivelmente se mesclam “mito” e “racionalidade”, ou seja, visão mágica do universo (e de sua fenomenalidade) e visão holonômica. Eis porque podemos abordar os fenômenos mágico-religiosos, na ótica desse paradigma outro, quer pelo capital da história comparada das religiões (e de uma certa antropologia da religião), quer pelas hipóteses do “paradigma holográfico”. Começaremos por esse, conquanto muito posterior às investigações “tradicionais”, por uma diferença para com nosso “habitus” de pensamento ocidental. Antes, entretanto, da explicitação paradigmática, duas observações.

Primeiro: Lapassade¹⁷ evidenciou, não só a situação “exemplar” (no sentido que Eliade dá ao termo) do “transe”, como também demonstrou inequivocamente que a abordagem profunda (“autêntica” no sentido de Sartre) dos fenômenos mágico-religiosos como **vivências simbólicas** só poderia se dar nos quadros da “conscience éclatée, défoncée, Autre” (trata-se de uma reformulação “não-normalizadora” dos ASC de Tart).

Segundo: Tart adverte “é interessante comparar esse conceito de diferentes estados de consciência (d-SoC), que é organização qualitativamente diferente do funcionamento dos “patterns” mentais, com o conceito de paradigma na ciência, elaborado por Kuhn... Um paradigma possui vantagens e desvantagens: serve para concentrar a atenção dos pesquisadores em áreas de problemas “úteis” e “sensatos”, evitando assim que percam seu tempo no que poderiam ser problemas triviais. Por outro lado, pelo fato de implicitamente definir algumas áreas de pesquisa como triviais ou impossíveis, o paradigma funciona como viseira. Kuhn discutiu essa função bloqueadora como um fator chave na falta de comunicações efetivas durante conflitos paradigmáticos. A semelhança entre um paradigma e um d-SoC é clara. Tanto um paradigma quanto um estado de consciência são um conjunto complexo de inter-relações de regras e teorias que têm como objetivo interagir e interpretar experiências dentro de um determinado contexto. Em ambos os casos, as regras e teorias tornaram-se amplamente implícitas. Elas não são reconhecidas como hipóteses de trabalho experimentais: operam automaticamente e a pessoa sente que está fazendo o que é “óbvio” ou “natural”¹⁸. Ora, se considerarmos que nossa abordagem lidará com a proposta de leitura das **vivências simbólicas** de conteúdo mágico-religioso como ampliações da consciência (os “estados outros” de consciência que, integrados num espectrograma de funções conscienciais nos dão uma consciência ampliada por “mapas de realidade”), veremos que a questão paradigmática se torna mais aguçada, não só porque amplia o espectro de significações e de possíveis frente à viseira do paradigma instituído (no caso, e “clássico”), mas sobretudo porque, grande subja-cência subliminar que é (geralmente os paradigmas, com o “habitus”, tornam-se o “não-dito”, a “estrutura de pressupostos” e o “ideologema”, donde a necessidade de explicitá-los, de desmontá-los), defronta-se com a proposta de uma “desautomatização” (Deikman) que é abertura neg-entrópica nas rito-lógicas dos esquemas de pensamento (instituídos), como a lógica dos epistemas e das normalizações em Foucault tentara encaminhar também. Tart observa, por fim, que “o paradigma valorizado pode mergulhar num nível abaixo da consciência, dessa forma tornando-se implícito. Quando dados que “não fazem sentido”, em termos do paradigma, são trazidos à atenção, o resultado comum é, não uma reavaliação do paradigma, mas uma rejeição ou distorção dos dados. Essa rejeição parece “racional” para aqueles que compartilham o paradigma, e “irracional” ou “racionalizante” para aqueles comprometidos com um paradigma diferente... O paradigma implícito do investigador, fundado no seu treino científico, no seu “background” cultural e no seu SoC (estado de consciência) normal, indica que uma interpretação literal da afirmação do sujeito **não pode** ser verdadeira e que, portanto, ela deve ser interpretada como uma disfunção mental de sua parte. O sujeito, cujo paradigma está temporariamente modificado por ele se achar num ASC (estado alterado de cons-

ciência), não só relata aquilo que, para ele, é uma verdade óbvia, mas também percebe o investigador como padecendo de uma disfunção mental, por ser incapaz de perceber o óbvio. Historicamente os conflitos de paradigmas têm se caracterizado por amargos antagonismos emocionais e pela total rejeição do oponente e de sua proposição, por ambas as partes envolvidas numa disputa desse teor... A comunicação entre tais indivíduos é quase nula, porque o significado **implícito** de grande parte de sua tentativa de comunicação é tão diferente que eles falam literalmente mais um do outro do que um **com** o outro...¹⁹

2. ALGUNS ASPECTOS DA “QUESTÃO PARADIGMÁTICA” MÁGICO-RELIGIOSA

Não teremos, aqui²⁰, condições de desenvolver detalhadamente algumas questões. Proporemos, pois, algumas pistas e apresentaremos, no que se segue, alguns resultados a que, mais lentamente, chegamos.

Trataremos de três aspectos dessa problemática mágico-religiosa à busca de um novo paradigma, de uma “nova ratio” adequada à **apreensão dos processos simbólicos** e opondo-se, pois, à decodificação dos produtos simbólicos pelo paradigma “clássico”. Tais aspectos são: as implicações da crítica ao “etno-logos-centrismo”, a isomorfia, e seu sentido, de algumas das abordagens históricas do domínio mágico-religioso e, por fim, a caracterização do paradigma holista.

Numa perfunctória análise da “teoria clássica da magia”, Isambert²¹ isola dois pontos: o etnólogocentrismo das “definições correlativas” entre magia, ciência, técnica e religião e o problema da eficácia simbólica. A esse voltaremos logo mais. Consideremos o primeiro ponto. Pela análise da construção e do campo semântico das definições correlativas, com justeza Isambert identificou o etnocentrismo e o etnólogo-centrismo da teoria antropológica clássica da magia. Seria de se esperar, entretanto, que também a justa constatação de que a problemática mágico-religiosa deixava, como resíduo, uma questão de linguagem simbólica, não descambasse para um projeto sócio-centricamente redutor, o que infelizmente aconteceu. Eis quando vimos²² que a crítica do autor não atingia as subjacências profundas da teoria clássica, ao contrário; também era vitimada pela mesma matriz de pensamento ou paradigma. Pensamos, pois, no etno-**logos**-centrismo; e nessa tarefa de desmontagem paradigmática — no que fomos auxiliados por sugestões de De Martino²³, sobre a “polêmica anti-mágica”, e de Durand²⁴, sobre a “anti-história do pensamento” e sobre a dinâmica polar da mitanálise²⁵ — vimos que o paradigma “clássico” embasara as próprias críticas à teoria clássica da magia e ocultara

(naquela operação ideológica característica de atribuir, como traço do Outro, o que denego e exorcizo...) um outro paradigma, no caso, o "hermético" (que, na ocultação, passara a pejorativamente constituir as ciências "ocultas", na realidade, ocultadas). Ora, nessa anti-história, por onde se chega à contextualidade da ocultação progressiva com a polêmica anti-mágica, topamos com a plenitude de funcionamento da magia renascentista, ou melhor, da "pansophia"²⁶. Aqui encontraríamos, então, um solo ocidental ocultado para uma outra reflexão sobre a problemática mágico-religiosa. Porque a teoria antropológica clássica, e seus avatares marxológicos, continuam a se mover no solo de positivities "clássicas", ao passo que a visão paradigmática pansófica, apesar de ocultada, emergiria em movimentos "marginais" (como a "Naturphilosophie", o surrealismo, etc.) e acabaria por retornar sob a forma de uma positividade outra com o paradigma holográfico e as "gnoses" científicas de Princeton e de Cordoba. Assim a crítica etno-logos-cêntrica nos brindaria com o desocultamento paradigmático, com um solo ocidental outro para o domínio mágico-religioso (no caso, com o que chamamos "resolução onto-lógica da Zauberkraft": o domínio mítico-numinoso²⁷) e com um enfoque potencialmente outro para a questão da eficácia simbólica (a "vis imaginativa", na teoria da magia natural, em walker²⁸, permitiria encaminhar a questão do "imaginal").

Aos poucos vamos, pois, evidenciando os passos de uma nova abordagem do domínio mágico-religioso. O legado da Renascença permite a passagem do "paradigma hermético" e da noção de "imaginalidade"; a hermenêutica nos lega as estruturas da compreensão e a valorização do símbolo²⁹ e, com o "projeto fenomenológico"³⁰, destaca a apreensão pelas vivências simbólicas; toda a vertente fenomenológica da ciência das religiões ganha em profundidade, com o "numinoso" de Otto³¹, sobretudo após o balanço teórico que é feito por De Martino³²; com a filosofia das formas simbólicas de Cassirer, e com o "cosmomorfismo" de Leenhardt, o simbolismo e o pensar mítico alçam-se à esfera da metodologia; por fim, para encurtar tais passos que delineamos como "quadros epistêmicos dos projetos de unidade da Ciência do Homem"³³, a antropologia do imaginário de Durand e a antropologia da complexidade de Morin tornam o "Imaginário" ou a "esfera noológica"³⁴ no pólo de imantação desse "paradigm shift": a formulação do paradigma holista viria propiciar uma nova abordagem dos fenômenos mágico-religiosos seja como vivências simbólicas do numinoso (do domínio mítica-numinoso, que é anterior à dicotomia do sagrado/profano, como o mito-gestualidade-corporeidade é anterior ao mito-discurso), seja como hologramas, quer usemos um modo mítico, quer um modo racional de apreensão. Entretanto, antes de adentrar a questão da formulação paradigmática alternativa, cabe ressaltar certo dinamismo que explicitará porque essa abordagem é não só alternativa de leitura, mas também é dotada de uma especificidade insubstituível e

irredutível, senão mesmo de uma maior abrangência, e portanto poder de explicação, como cremos. Trata-se do circuito comunicacional que permeia o funcionamento do domínio mágico-religioso como fenômeno social, mas “total”, como o quer Mauss. Apesar de essa nova leitura implicar, como o mostrou Durand, em crítica a Lévi-Strauss, uma outra concepção de linguagem³⁵ (onde a função de comunicação é derivada), poderemos já, dentro da própria concepção de linguagem como comunicação, dentro do próprio circuito comunicacional, realizar uma combinatória de funções outra que explica, em parte, porque os enfoques sobre o mágico-religioso sempre são “clássicos” porque, não só desde o ponto de vista do paradigma “clássico” (e de sua lógica binário-disjuntiva), mas desde o privilégio dado a certas funções, deixam escapar aquilo que foi chamado “magie savante” e “religiosidade”, ou seja, o próprio processo simbólico instituinte, dele captando só os produtos simbólicos instituídos pelas trocas institucionais. Consideremos o “circuito da comunicação” (Malinowski e Luc de Heusch³⁶ já o fizeram, só que com outros interesses) e situemo-nos no próprio terreno do “adversário” para evidenciar óticas potenciais excluídas como “impertinentes”... Se lembrarmos a apresentação que Jakobson³⁷ faz do circuito comunicacional e das correlatas “funções da linguagem”, veremos que os “clássicos” enfoques do mágico-religioso escolhem a ética do destinatário e dos produtos simbólicos, porque o “processo simbólico” é “reduzido” e posto na camisa de força de um engendramento mecanicista pelas instituições e estrutura de poder, ou seja, privilegiam-se os fatores contexto, contato e destinatário, sendo o emissor reduzido às estruturas do poder; temos, pois, nessa abordagem só as funções referencial-fático-conativa das linguagens mágico-religiosas, o que é de imenso valor, irredutível e específico porque apreende **uma** perspectiva, **um** dos aspectos de uma realidade complexa; entretanto, desde que a redução (ainda que o seja sofisticadamente sob o modo da “sobredeterminação”) intente ocultar o enfoque por outras perspectivas transformando o “um” em “o”, sabemos que essa “universalização do particular” constitui o próprio ideologema do discurso competente (Ricoeur mostrara³⁸ como o enfoque marxista tinha muitos problemas com a distinção ciência/ideologia, aplicada a si mesmo; Baudrillard evidenciara o etnocentrismo de um tal enfoque³⁹...). Mas o circuito comunicacional não visa só à comunicação, mas também à expressão: a abordagem hermenêutico-fenomenológica nela se centraria, irredutível e complementarmente. Os fatores emissor (a que se dá o destaque de “sujeito”; apesar de Morin falar em “indivíduo”, para se evitar a “objetivação” ideológica sempre à espreita, melhor seria reler com Berdiaev: “pessoa”), mensagem e destinatário (aqui posto, como em história comparada das religiões, como alguém “responsável”, que “responde ao chamado”) dariam as funções emotivo-“poético”-conativa, que determinam esse outro enfoque; o fator código (e a função metalingüística) é, na primeira abordagem, acentuado de modo “semiótico”, enquanto o é de modo

"simbólico" na segunda; em profundidade: o fator código da primeira abordagem é o paradigma clássico; o da segunda abordagem, o paradigma holista. Eis porque no caso da primeira abordagem a religião se confunde com os credos das instituições religiosas, e a magia com as crenças e práticas "populares" (?), ao passo que na segunda abordagem temos a "experiência simbólica vivida do numinoso" (ou a "ecclesia spiritualis", a "ecclesia noumenal", a "sobornost", a pansophia, etc.). Cada abordagem é regida por um paradigma. Aparece, assim, de outro modo, sem as pejorativas conotações do ocultamento, a persistente oposição experiencial, em história comparada das religiões e em hermenêutica espiritual, entre "exotérico" e "esotérico", letra e espírito, cívico e místico, iniciático e místico, autoridade e carisma, instituição e pneuma, instituído e instituinte, etc. Ficamos, pois, com o resultado de uma abordagem específica, necessária, insubstituível e irredutível a ser feita e, quando se der a conjunção entre a apreensão mítico-numinosa e a apreensão holográfica das ciências pontas-de-lança da "auto-organização do vivente"⁴⁰, ficaremos com uma abordagem mais abrangente, de que a abordagem regida pelo paradigma "clássico" é uma válida mas grosseira simplificação (se persiste no seu complexo newtoniano social...).

Esse des-vendamento e essa evidenciação de um paradigma outro emergente é uma "re-paradigmatização" (Morin) em profundidade, se pensarmos em todas as implicações. A investigação de Durand se situa no clima do "novo espírito antropológico", assim como a de Morin na de uma "scienza nuova", vale dizer, os projetos de unidade da Ciência do Homem situam-se na "razão aberta" (Gonseth) e nas polilógicas das "polissemias simbólicas".

Ricoeur⁴¹ já propusera o "conflito de hermenêuticas" como vetorização entre a redutividade da "lectura du soupçon" e a amplificação da "lecture des récollection". De modo semelhante Durand falara em "hermenêuticas redutivas" e hermenêuticas instaurativas⁴², marcando sua antropologia do imaginário com a denúncia das várias faces de redutivismo. Mas, para não haver suspeita, é o próprio Lefêvre que, no Manifesto Diferencialista⁴³, evidencia todas as implicações antropológicas do "projeto de redução generalizada", que nutre as investigações conduzidas sob a égide do "paradigma clássico".

A re-paradigmatização é a construção "complementar, antagonista e contraditorial" do paradigma holista. Aqui o nome não é muito próprio; em rigor teríamos os paradigmas holográficos, complexo e hermético, respectivamente nas ciências pontas-de-lança, em Morin e em Durand. A designação genérica, entretanto, permite certa objetividade de contrastação com o paradigma clássico.

Sendo fundamentalmente regido por uma lógica binária da disjunção, exclusão e simplificação analítica, em suma, pela redução, o para-

digma “clássico” infiltra-se, como Lupasco e Beigbeder evidenciaram⁴⁴, pelo campo adentro da dialética marxista.

Morin observa que o problema da re-paradigmatização (no caso, da complexidade) “deve ser posto correlativamente na moldura gnoseológica (o pensamento da realidade) e na moldura ontológica (a natureza da realidade). Ou seja, a complexidade simultaneamente diz respeito aos fenômenos, aos princípios fundamentais que regem os fenômenos, aos princípios fundamentais – metodológicos, lógicos, epistemológicos – que regem e controlam nosso pensamento.”⁴⁵

Eis porque abaixo reproduzimos o sinótico elaborado por Battista⁴⁶, que é uma boa visualização dos contrastes entre os paradigmas “clássico” e “holista” (com algumas modificações):

Parâmetros	Mecanicismo	Holismo
Ontologia	Dualista/Dicotômica	Monista/Pluralista
Epistemologia	Objetiva/Analítica	Subjetiva/Interativa
Metodologia	Empírica	Fenomenológica/Analógica
Causalidade	Determinista	Teleonômica/Probabilista
Análise	Redutiva	Metafísica/Estrutural
Dinâmica	Entrópica	Nulentrópica/Neg-entrópica

3. AS LIÇÕES DO PARADIGMA HOLOGRÁFICO E DA “IMAGINÁRIA MENTAL”

Em nosso trabalho de doutoramento⁴⁷ realmente utilizamos três paradigmas que, com poucas diferenças, mas o mesmo espírito, podem ser capitulados “grosso modo” no paradigma holista. O paradigma holográfico, proveniente da convergência entre os trabalhos de mecânica quântica de Pribram e os trabalhos de neurofisiologia cerebral de Pribram, permitiria: a) viabilizar a homologia, a isomorfia mesmo (uma vez que rompe com o universo das representações), entre universo e consciência, entre matéria e consciência, assim criticando a concepção “fragmentar” e “objetiva” do paradigma “clássico”, ao mesmo tempo em que estabelecia, de modo “positivo”, a posição compreensivo-hermenêutica numa releitura “holonômica” do “solipsismo epistemológico” (por onde a questão do funcionamento do “triunic brain” contaminaria de “subjetividade” constitutiva uma teoria da descrição científica); b) compreender a orientação trofotrópica dos “estados modificados de consciência” como uma apreensão específica

do que foi chamado "implicate order". Já o paradigma da complexidade, proveniente das investigações de Morin, permitiria compreender a "dialogia triúnica" que funda a nova razão que dá conta do funcionamento da "esfera neológica". Aqui, retomando, com Durand (e o paradigma hermético), as investigações de Lupasco sobre a lógica da energia, ambos os autores evidenciaram como o "princípio do antagonismo contraditorial" norteia a dialogia da noosfera e, mais especificamente, como uma irreduzível onto-lógica da conflitorialidade (o termo é de Derrida) caracteriza a estruturação do "aparelho psíquico" (ou "matéria-energia psíquica") e especificamente seu processo, que é o símbolo "tout court" ou, ampliadamente, o "aparelho simbólico". Ora, essa **dinâmica global da "implicate order", da "dia-logia" e da "conflitorialidade" explodem característicamente na instauração do mítico-numinoso ou, mais restritamente, nas vivências do que Duvignaud chamara a-estruturalidade; se considerarmos o mágico-religioso tal como o colocamos em termos do circuito comunicacional-expressivo, eis que ele se situa exatamente no âmago dessa problemática.** Visto como é impossível aqui desenvolver todas as etapas, fundamentando-as em todos seus matizes, limitamo-nos a apresentar só as articulações básicas partindo desse tópico rumo à "**energética imaginal**". Para um aprofundamento, remetemos o leitor às partes já referidas de nosso trabalho, assim como à nossa fala no Colóquio Foucault-USP⁴⁸.

Bohm⁴⁹ analisa em profundidade a "visão das lentes", "focal", que caracteriza o enfoque mecanicista da física clássica, e a respectiva construção de uma realidade "por blocos" situados um-fora-do-outro: trata-se da "explicate order", que sobretudo está ancorada na estrutura da linguagem analítica, de modo que a língua fixa o mundo que flui e fixa os múltiplos estados de consciência na consciência pragmática. Essa relação entre universo, linguagem e consciência (ou pensamento) fora trabalhada por Boas, Sapir, mas sobretudo B. Lee Whorf⁵⁰.

Mas desde os impasses da relatividade e da teoria quântica, Bohm suspeitara da existência de uma outra "ordem" implícita, e portanto bloqueada pelos esquemas de pensamento da "explicate order". Trata-se da "implicate order". Diz o autor que "a relatividade e a teoria quântica concordam em que ambas implicam a necessidade de se considerar o mundo como uma **totalidade indivisa** onde todas as partes do universo, inclusive o observador e seus instrumentos, amalgamam-se unindo-se num único todo. Nessa totalidade, a forma atomística de insight é uma simplificação e uma abstração, somente válida num contexto limitado. Talvez a nova forma de insight possa ser melhor chamada de **totalidade indivisa movimentando-se por fluxos**. Esse enfoque implica que aquilo que flui é, em muitos sentidos, primário com relação às coisas que se formam e se dissolvem nesse fluxo. Pode-se ilustrar o que se quer aqui significar considerando-se o "fluxo de consciência". Esse fluxo de consciência não é definível de modo

preciso sendo, entretanto, primeiro com relação às formas definidas de pensamentos e idéias que podemos ver se formarem e se dissolverem no fluxo, como dobras, ondas e vórtices no fluxo de uma correnteza... O propósito dessa nova forma genérica de insight consiste em insistir em que toda matéria é dessa natureza, isto é, há um fluxo universal que não pode ser explicitamente definido, mas que só pode ser conhecido implicitamente, como indicado pelas figuras e formas explicitamente definidas, algumas estáveis, outras instáveis, que podem ser abstraídas do fluxo universal. Nesse fluxo, consciência e matéria não são substâncias separáveis. Melhor, são diferentes aspectos de um total e indiviso movimento. Nesse sentido estamos aptos a enfocar todos os aspectos da existência como não divididos, separados entre si podendo, assim, levar a termo a fragmentação implícita na corrente atitude do ponto de vista atomístico, que nos induz a tudo dividir indefinidamente⁵¹.

Os resultados a que chegamos após a investigação podem ser esquematizados: a) a "explicitate order" é um caso "particular ou diferenciado" da "implicate order" e, na medida em que a holonomia evidencia a existência de uma "multidimensional n-implicate orders", a "implicate order" é mais abrangente e ontologicamente "mais digna", assim como o paradigma que a fórmula e o "discurso" ("rheomodo") que a capta: o "rheomodo" e a imaginação como "functor" operam pela dinâmica do símbolo; b) a holonomia, entre matéria e consciência, tornando-a ambas "meras projeções" "explicitate" de uma "totalidade indivisa", ao dissolver a problemática clássica do conhecimento objetivo valoriza, entretanto, a "psique", no caso, o aparelho lógico-cerebral como "holograma"; o cérebro é um holograma que interpreta um universo holográfico; c) há, desde as investigações de Costa de Beauregard e de d'Espagnat⁵² sobre as relações entre cosmos e consciência (a partir das possíveis interpretações do paradoxo de Einstein-Podolski-Rosen), desde as experiências do grupo de Mattuck sobre a visão quântica da interação entre matéria e consciência pivotada pelo efeito PK⁵³, uma interessante homologia entre a holonomia de Bohm-Pribram, o "bootstrap hadrônico" de Chew-Capra, o "crédodos" da teoria das catástrofes de Thom, o cosmomorfismo de Leenhardt, de modo tal que a "implicate order" e o "arquétipo an sich" em Jung (e, pois, o mítico-numinoso) recobrem-se; c) há, pois, um "mapa da consciência/realidade" e "modos" específicos de apreensão da "implicate order" (e do domínio mágico-religioso como função consciencial do mítico-numinoso).

Como observa Ikemi⁵⁴, essa cartografia (em termos do Corbin, essa "geografia mítica" do "mundus imaginalis") da consciência, que é assim um mapeamento da realidade (ou se preferirem, das realidades ou regiões óticas), deve necessariamente incluir não só a comum e "normal" freqüência racional da orientação ergotrópica, mas sobretudo os EMC (estados modificados de consciência), característicos da vivência da "implica-

te order", ou orientação trofetrópica. Como judiciosamente constata Pethö Sander, "pertence indiscutivelmente à natureza humana aquela categoria psicodinâmica onde os conteúdos psíquicos conscientes ou inconscientes constelam-se em imagens, seqüências de imagens ou já se apresentam como eventos, ora aparentemente lógicos, ora manifestando relacionamento e decorrências bastante inverossímeis. Mesmo assim constituem uma necessidade vital como o sonhar, uma realidade psíquica, diferente porém da categoria racional uni-diretiva que pensa poder examinar processos isolados e absolutizar suas conclusões. Muita vida desvivida necessita recuperação, reintegração ou cura. A necessidade premente de uma consciência unilateralmente orientada é o reaver a capacidade de lidar com imagens, desenvolvê-las ou até entendê-las para assegurar o intercâmbio entre as "freqüências" racionais, irracionais, pré-racionais e arracionais da psique total."⁵⁵

Deveremos, pois, ligar esses "modos" específicos de apreensão de realidades outras (como, por exemplo, lembram-no Mauss e Ikemi, as "técnicas somato-psíquicas" nô-lo evidenciam), "modos" que são outras "funções conscienciais", e o modo que, como um fio, é sua "lógica": articulam-se o "onirismo coletivo" e a função de desrealização (simbólica ou mytho-poiética). Mostremos como Frégnigny e Virel apontam essas junções.

Dizem os autores que a percepção dessas freqüências outras integram a "função onífrica" ou o "pensamento onírico", por "imagens" de caráter coletivo porque balizam o "magma protoconsciente" ao "protoconhecimento sincrético"⁵⁶ (ou seja, o "pré-reflexivo", o "para-reflexivo" e o "trans-reflexivo"). Deveremos, entretanto, distinguir uma dupla forma de imaginário, que é um imaginário duplo (imaginário são as "polissomias simbólicas"): o "pensamento onírico" e o "pensamento mítico". Assim opondo-os provisoriamente para a compreensão, há dois aspectos do Imaginário: "um deles diz respeito tão só aos indivíduos isolado, ao passo que o outro concerne ao homem vivendo e pensando no seio da comunidade humana. Chamaremos **pensamento onírico** aquele que se desenvolve, com toda liberdade aparente, dentro de nós, durante o só, durante o devaneio, nos momentos vicários ou quando as circunstâncias ou a psicose nos isolam do mundo. Ao contrário, chamaremos **pensamento mítico** àquele que o homem constrói em contato com outros homens a partir de imagens comuns a todos os membros da comunidade. São os mitos, assim, algo como que o fruto de um pensamento onírico comum"⁵⁷. Trata-se, entretanto, da mesma **função fabuladora de desrealização** ou **função mytho-poiética** (Kaes mostra que, em profundidade, trata-se de uma "mentalidade mythopoiética" em oposição à "ideologia"), cujas formas de manifestação, entretanto, não só se situam dentro de uma dialética mais ampla (a dialética do Imaginário e do Real em Virel), mas do mesmo **sentido do onirismo**, pois ambos os aspectos do Imaginário existem em

“recursividade organizacional”. Assim, “se os dois aspectos do Imaginário são, sob certos aspectos, opostos, nem por isso deixam em profundidade de ser complementares. O pensamento onírico é a substância do pensamento mítico, e o pensamento mítico desempenha, com relação ao pensamento onírico, a função de sistema de referência, eventualmente de regulador. O que induz, desde já, a formulação de uma constatação de duplo alcance: para que o pensamento mítico possa se constituir a partir dos mundos oníricos individuais, é preciso que esses mundos, aparentemente desordenados tenham, entretanto, algo em comum. E para que o pensamento mítico possa desempenhar o papel de plano regulador, é preciso que haja, nos processos oníricos individuais, aparentemente tão livres, alguns fios diretores acessíveis à sistematização exterior. Dito de outro modo, esse duplo mundo imaginário, muito longe de ser descolado, está orientado por linhas de força comuns.”⁵⁸ E o fator que, em ambos os casos, possibilita as mediações é o **simbolismo e sua lógica**. Assim, as refrações do pensamento onírico, ou Imaginário duplo, através das funções conscienciais e correlatos estados, é uma apreensão dos conteúdos simbólicos vivenciados e irisados em “ritmanalimos” (Bachelard) diferenciais.

Quando rastreamos em Morin⁵⁹ como na “diáclase antropológica” se dá a “poiética noológica”, evidenciamos que o autor, apoiando-se em P. Auger, J. Monod e J. Brillouin (falando da autonomia, da auto-poiésis e auto-organização da “esfera noológica”), ao explicitar a constituição da “noosfera”, também captara a polarização entre o “núcleo duro” do Imaginário (os paradigmas, teorias, sistemas, modelos e ideologias) e o “vórtice turbilhonar” das fantasmaticizações mythopoiéticas (ou fantástica onírico-coletiva) de modo que, entre a “ideação” e o “onorismo”, teríamos a produção das “ideologias” e do “aparelho mítico-mágico”, esse ligado a funções conscienciais específicas.

No quadro que se segue, de Frétigny e Virel, temos uma síntese clara de toda essa problemática. Insistiríamos, sobretudo, na polarização entre forma pragmática, forma reflexiva e formas outras de consciência e seus domínios específicos de apreensão e níveis ônticos (ou “mundos”, diria Lupasco).

Poderíamos, por fim, antes de abordar a “energética imaginal” e sua eficácia, montar um quadro de convergências entre alguns enfoques para a **específica apreensão, pelo modo específico, dos fenômenos mágico-religiosos como vivências simbólicas do mítico-numinoso na irredutibilidade**, antes analisada, **das funções emotivo/poiético/conativa da vertente expressiva do circuito comunicacional regido pelo código holista**. Isto permite introduzir o que chamamos⁶¹ “cibernética e psicagogia do

Estados Psíquicos	Níveis de Vigília	Eletroencefalografia	Características Clínicas e Subjetivas	Formas e Modalidades de Consciência
Estados Emocionais	Hipervigil	Traçado de frequência rápida (30 c/s). Baixa amplitude	Cólera, ab-reação, etc. Imaginária * Mental isérgica, comportamento motor mal ou descontrolado.	Consciência perturbada
Estados de atenção ou de alerta	Vigil		Pensamento e comportamento bem integrados. Máxima adaptação.	Predomínio da consciência reflexiva ou da consciência pragmática
Estados hipnoides	Subvigil	Traçado de ritmo alfa típico (9 a 12 c/s) em ímpetos, com predominância posterior	Atenção fluida, permitindo a livre efetuação da associação de idéias ou de imagens. Movimentos oculares rápidos na duração da Imaginária Mental. Reflexos não modificados.	Disponibilidade à consciência onírica; imaginárias mentais (dialéticas) ou devaneios (solitários).
Estados hipnagógicos	Mesovigil	Diminuição da amplitude e do número dos impulsos de ritmo alfa	Sonolência, Desconexão, entre o Ego e o Real. Reações motoras mal coordenadas.	Consciência passiva diante da imagem. Imaginária descontínua.
Estados hipnicos	Hipovigil	Diferentes fases de sono correspondem ao nível hipovigil	No curso de uma fase dita paradoxal os movimentos oculares rápidos são sintomáticos do sonho visual, dramatizado e memorizado.	Entre as fases de sono, fases de disponibilidade à consciência onírica.
Estados comatosos	Avigil	As ondas muito lentas são achatadas, próximas da linha iso-elétrica	Sem reação aos estímulos	?

* Imaginária — coletivo de imagens em português (atualmente em desuso)

imaginário a-estrutural”, isto é, consideramos os fenômenos mágico-religiosos, desde aquelas funções e aqueles paradigmas, como fenômenos mítico-numinosos (ou seja, formulação “mytho-poiética” das vivências do numinoso) próximos às vivências ou pontos sociais de imputação que Duvignaud⁶² chamara “fluxo de excesso”, ou liberação da “part maudite” em Bataille, a caracterizar os fenômenos a-estruturais e as “personalidades anômicas”. Elaboramos depois, realmente, o que chamamos⁶³ os “instrumentos simbólico-organizacionais” desse comportamento “alternativo” e que, na verdade, também são as “categorias” (em sentido Kantiano) desse “modus” do imaginário mágico-religioso: assim são a “liminaridade transicional e o espaço potencial” (Turner revisto desde Winnicott), a “anomia neg-entrópica” (Durkheim revisto desde os teóricos da análise institucional e Duvignaud), a transgressão (Bataille, Foucault, Durand e Maffesoli), a mytho-poiésis (Durand e K’aes) e a imaginalidade (Corbin e Solié). Ressaltaremos só a “imaginalidade”, que diz respeito à questão direta da eficácia simbólica. Antes, entretanto, o quadro sinótico de convergências hermenêuticas: são utilizados os enfoques sobre a problemática desse “modus” do Imaginário, dos seguintes autores: Balandier⁶⁴, Laplantine⁶⁵, Frétygny-Virel, Kaës, Bohm-Solié, além das “categorias” e “instrumentos simbólico-organizacionais” acima referidos. Teríamos o quadro, com algumas modificações, que consta às páginas 552-553 de nosso trabalho (com as sugestões de Monique Augras):

Liminaridade, transicionalidade, anomia, imaginalidade, fenômenos a-estruturais.	Fenômenos mítico-numinosos (imaginário mágico-religioso ampliado)	Imaginário mágico-religioso reduzido
Mentalidades (Kaes)	Mythe-poiésis	Ideologia
Morfologia do Imaginário (Balandier, Laplantine)	Imaginário da ruptura Imaginário da “conflitorialidade”	Imaginário da segurança Imaginário da ordem
Natureza da “ordem” (Bohm-Pribram-Solié)	“Implicate order”	“Explicate order”
Formas e Modalidades de Consciência (Frétygny-Virel)	Consciência onírico-estática Consciência cósmica Consciência reflexiva (amplificadora em Ricoeur)	C o n s c i ê n c i a pragmática Consciência reflexiva (reduzora)
Estados psicológicos (Frétygny-Virel-Ikemi)	Hiponóides “Eknóide” (Cooper) “Unitiva (Battista)	“Focal” (Bentov)
Níveis de vigilância (Virel-Ikemi)	Subvígil Supra- e paravígil	Vígil focal

Classificação e Formas das Imagens (Frétyigny-Virel)	Oníricas subvígéis Oníricas mesovígéis Hipáricas hipervígéis Hipáricas vígeis eidético-poéticas	Hipáricas vígeis sensoriais e fantasmático - alucinatórias
Trajeto antropológico (três sentidos): 1. Polaridade simbolização/sintematização (Durand) 2. Embriologia de conhecimento (Frétyigny) 3. Articulação biológico-imaginial (Solié)	Do "imaginário biológico" ao "processo de simbolização" Do "magma protoconsciente" ao "protoconhecimento sincrético" Das "estruturas bióticas" às "estruturas imaginárias e imaginais" (o pré-reflexivo e o reflexivo)	Do imaginário sócio-político ("religiões políticas" de Sironneau) ao processo de usura sintemática Rumo à consciência disjuntiva As "estruturas simbólicas" (em sentido laciano) e o reflexivo reductor

Lembremos, por fim, que o "cosmomorfismo" de Leenhardt, os princípios de "ligação mística" e de "correspondência" em Bastide, a "participação mística" e a "categoria afetiva do sobrenatural" em Lévy-Bruhl, a "lógica selvagem" em Lévi-Strauss e o "significante flutuante" (como o Phallus em Lacan), as "kratofanias elementares" em Eliade e as "formas não-teorizadas de poder" em Van der Leeuw, a "pneumatoforia" da tradição ortodoxa, etc., dentre outras homologações, situam-se na leitura da segunda coluna na vertical, vale dizer, tantos outros modos de abordagem para os fenômenos mágico-religiosos como fenômenos mythopoiético-numinosos ou holonômicos. Além do mais marcamos que a experiência pelo "modus" específico e a tradução por Razão Outra⁶⁶ e, portanto, por uma outra forma de reflexão, são condições indispensáveis e únicas da compreensão e, pois, interpretação, prelúdios que são ao diálogo com o outro paradigma que, válido nos limites da "explicite order", interpreta tais fenômenos como produtos simbólicos numa dinâmica das representações coletivas instituídas. A abordagem que estamos a expor dá o justo lugar a estoura abordagem, delineando-lhe, mesmo, o valor... e os limites. A recíproca seria verdadeira ?

4. A "ENERGÉTICA IMAGINAL" E A QUESTÃO DA EFICÁCIA SIMBÓLICA

Seguindo o esquema que nos propusemos, de início, i.e., a apresentação através do mito e da racionalidade, ou melhor agora, pelas convergências entre um material apresentado segundo a antropologia da religião (e a história comparada das religiões) e as ciências pontas-de-lança, cuidaremos da energética imaginal nessa ótica paralela, por onde veremos que a questão da eficácia simbólica, de certo modo bem posta por Lévi-Strauss⁶⁷, gradativamente vai se desfigurando com a redução sócio-cêntrica de um efeito sócio-morfo (com Isambert⁶⁸, por exemplo).

Mas apresentar a questão da "imaginealidade", e da energética que envolve, em termos de quem entre nós não-lo fez, referimo-nos ao grande erudito, e especialista no Islão iraniano⁶⁹, que foi Henri Corbin, é bastante difícil. E isto porque, já desde a lógica aristotélica e sua sintaxe grega (segundo Heidegger), fomos aos poucos perdendo a dimensão do "mundo intermediário" (que reaparece, entretanto, na Renascença, no romantismo alemão, no platonismo de Cambridge, nos visionários nórdicos sem, entretanto, repercussão civilizacional) e, assim, sendo acudados ao dualismo dos mundos sensível e inteligível, sobre o trama dos quais se teceu toda nossa filosofia ocidental desde o triunfo de Averróis e as partidas de Avicena e Ibn'Arabi. Ora, a "imago magia" (da pansophia a Schelling) ainda conta com essa dimensão da "vis imaginativa". Deixemos aos textos de Durand⁷⁰ lembrar as etapas desse êxodo... e de nosso progressivo retorno, que cuidaremos logo mais via ciência.

No que se segue, pelo lado da história das religiões, deixamos a um longo e claro texto de síntese, de Jambet, dar conta aproximada da "lógica dos orientais" e da "ciência das formas imaginais". Diz o autor:

"1 — O Imaginal é o lugar "onde se corporalizam os espíritos e onde se espiritualizam os corpos": à idéia de uma natureza homogênea substitui-se a idéia de uma hierarquia dos níveis do ser, da existência material à existência noética. O Espírito não é o reflexo da matéria, mas a "matéria sutil", podendo intervir, "acontecer" no universo material denso. Assim, o ente é o efeito e o espelho das Formas de existência espirituais e simultaneamente materiais que aí se encontram em história. A história é "hikayat", repetição inadequada, e anáfora das Formas Imaginais.

2 — A Imaginação ativa produz realidade corporal autêntica ao mesmo tempo em que engendra ou percebe realidades espirituais distintas. Ela é o tornar-se mundo do Espírito. A realidade sensível imediata é o relicário, a queda (no duplo sentido de descida, degradação e resíduo) do movimento múltiplo da criação imaginal. Ela forma um "todo", não

porque esgote a totalidade dos universos possíveis, historicizáveis, mas porque opera uma rarefação da criação...

3 – A Imaginação ativa é **sujeito**, de modo que a Alma é a imagem especular do “mundus imaginalis”;

4 – O “mundus imaginalis” é o lugar de uma meta-história efetiva que, ontologicamente falando, não se confunde com a história, mas a interrompe, provocando a ruptura dos momentos históricos;

5 – A distinção entre imaginal e real vale para a realidade sensível ou para a realidade histórica como distinção do verdadeiro e do falso, do necessário e do impossível ou daquilo que sendo possível, não foi existenciado. Não vale para o “mundus imaginalis”, que não é um **possível**, mas um nível de existência superior ao possível. As Formas Imaginais não são ontologicamente mais pálidas que a história, pois só pode se tornar história aquilo que suporta a provação da Imaginação ativa: aquilo que é bastante poderoso para fraturar o mundo histórico, atravessando-o. Em suma, o próprio devir histórico não se produziria, não haveria mesmo temporalidade propriamente histórica, mas um mero fluxo sem significação, se o tempo da história não estivesse adstrito, nos seus momentos estáveis, a convulsões, pela **historicização** do “mundus imaginalis”;

6 – A Imaginação ativa produz as Formas Simbólicas, onde o desejo de desprendimento do mundo social, material, do mundo da servidão, encontra sua “matéria sutil” e “toma corpo”;

7 – As Formas Imaginais jamais se fecham em totalidade acabada, pois supõem um “absconditum” que revelam, mas não esgotam”.⁷¹

Poderíamos ficar com a impressão de lidarmos só com uma metafísica, como se as vertentes de pensamento social regidas pelo paradigma “clássico” não veiculassem também uma metafísica. E gostaríamos, antes de progressivamente introduzir o esteio científico do imaginal, de observar que, em profundidade, kantianamente e esse é o grande legado e o desafio do criticismo ao marxismo, pensamos desde as categorias fundamentais de espaço e tempo. Entretanto, sobretudo desde Foucault, vemos que há um “mito” da história, e mais, desde Ricoeur nos sabemos presas de uma noção de temporalidade (e de espaço) onde se conjugam o paradigma “clássico” e a tradição judaico-cristã (o cristianismo romano, porque a tradição ortodoxa é fundamentalmente pneumatófora, quase doctista, veja-se Berdiaev...). Seria fazer prova do maior etno-logos-centrismo (e correlato “colonialismo cognitivo”, como diz De Martino) considerar essas formas de presentificação e de fenomenalidade como as únicas e “as” formas. E não precisamos recorrer ao “eterno retorno” e ao tempo cíclico para descobrir outras formas “culturais” alternativas de temporalidade e de espaço. Já mencionamos a ortodoxia; há todas as “heresias” no seio do próprio cristianismo e judaísmo, precisamente o “esotérico” das instituições

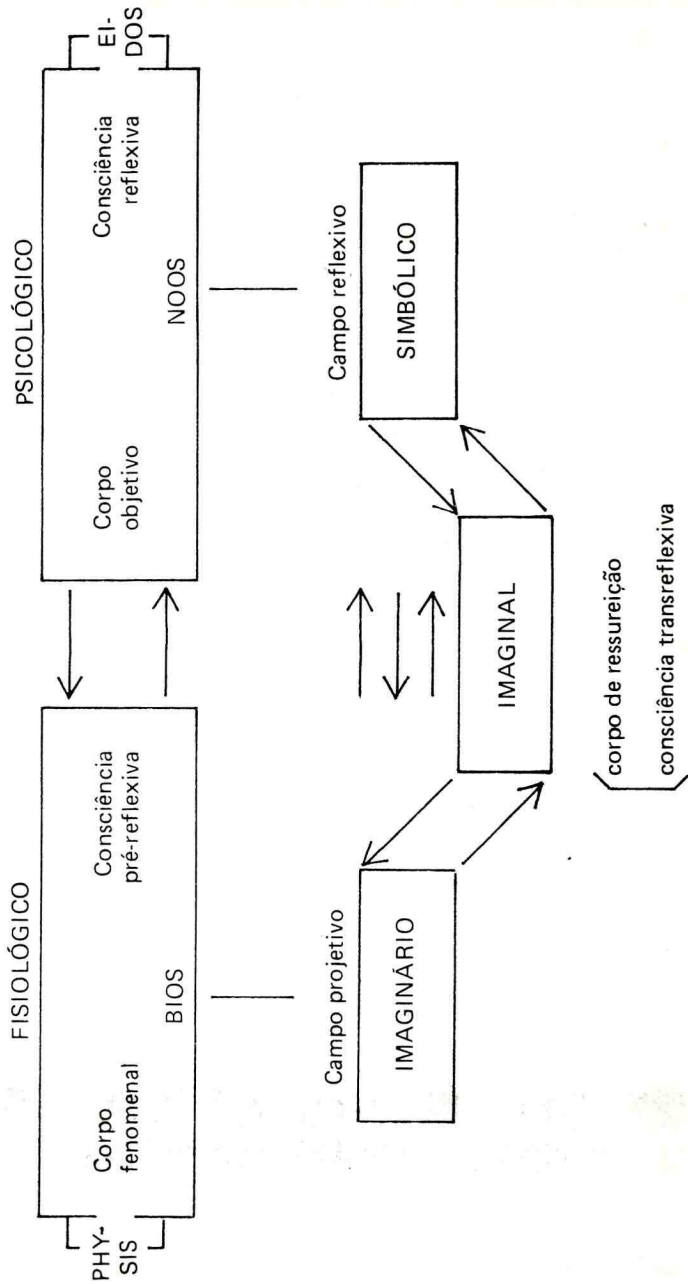
eclesiais. E é um sociólogo do quilate de R. Ledrut que nos mostra⁷² os espaços e tempos como parâmetros do imaginário social. Também Maffesoli⁷³. Mas introduzamos a ciência. Já a visão holográfica relativizou essa visão tridimensional do paradigma clássico e mostrou outras escalas de apreensão de n-espacos e n-tempos (outros mundos, diz seriamente Lupasco apoiando-se nas insuspeitas investigações de astrofísicos soviéticos⁷⁴) que são presentificáveis não só nas já referidas funções conscienciais, mas no próprio suporte biofísico delas, qual seja, o funcionamento do "triunic brain" (biúnico, triunic, policêntrico e polifônico, diz-nos Morin⁷⁵), que apenas começamos a explorar. Ora, como evidenciam MacLean⁷⁶ e Laborit, apenas começamos a nos mover no sistema límbico e no hemisfério direito (pensamento por imagens); até então limitávamo-nos ao neocórtex associativo, por onde se move o paradigma clássico; entretanto, e eis o importante, cada "região" possui seus próprios conteúdos (e formas) de apreensão (e preendimento) das "categorias", sobretudo do espaço e do tempo: MacLean fala que há uma orientação específica de cada "região" e, portanto, temporalidades outras e espaços outros (aliás é o hemisfério direito que cuida das apreensões espaciais...), "geografias míticas" tão reais como real é o instrumento de sua presentificação: o corporeidade outra⁷⁷ ou imaginal, que estudamos no Colóquio Foucault e de que daremos aqui, logo mais, só algumas indicações pois é o meio outro de compreensão da eficácia simbólica como Presença do Outro. Eis, então, a versão científica do imaginal, que nos dá Solié.

"Implicate order", funções conscienciais específicas, EMC e ASC, mítico-numinoso e imaginalidade, tudo acaba se precipitando no ancoradouro da corporeidade outra, na "corporeidade imaginal" e nos dinamismos da "energética imaginal" (que "resolve", no sentido musical, a onto-lógica da eficácia simbólica como não só eficácia social). Seria o mítico-numinoso, e o mágico-religioso que especificamente capta, um nome para algo tão natural? Não só um nome, mas sem dúvida um nome para a apreensão de algo natural, mas ainda não tão natural... Estamos a lembrar Hartiss, le Gitan: "A magia, isso não existe, tudo está inscrito na ordem natural das coisas e aquilo que os homens chamam de milagre não passa de uma palavra que reveste a ignorância deles". Mas também Don Juan Matos: "Tua obsessão, ou melhor, a obsessão de cada um de nós, consiste em dispor o mundo segundo as regras do "tonal"; assim, cada vez que nos defrontamos com o "nagual", desviamos-nos de nosso alvo, tornando nossos olhos rígidos e intransigentes. Eu devo apelar para a parte de teu "tonal" que compreende esse dilema, e tu deves fazer um esforço para libertar teus olhos. Trata-se de convencer o "tonal" da existência de outros mundos, por meio das mesmas janelas, O "nagual" te apareceu hoje de manhã. Deixa teus olhos livres; deixa-os tornarem-se janelas. Os olhos podem ser janelas que se abrem para o tédio ou que mergulham nesse infinito".

Retomando a análise que Merleau-Ponty faz do “caso Schneider”, Solié distingue “dois espaços corporais”: 1 – o “espaço da apreensão (preensão)”, que é concreto e vivido por um “corpo subjetivo, pré-objetivo, pré-temático, pré-geométrico, pré-reflexivo, fenomenal”, que é o locus de uma “subjetividade imediata e fusional” com os objetos, por onde essa “subjetividade fundamental” (animismo e intra-subjetividade) investe objetos exteriores e corporeidade; 2 – o “espaço da designação” (indicação e mostra), que é abstrato e vivido por um “corpo objetivo, geometrizado, temático, reflexivo”, que é o locus de uma “subjetividade de segundo grau, mediata, objetivada com relação à objetividade”, por onde os objetos são “objetivação” e o corpo, corpo-objeto. Há, entretanto, um “espaço virtual”, transicional num duplo sentido. Por um lado, “...esse “espaço virtual” de reflexão cria, a partir do **imaginário pré-reflexivo investido no corpo concreto e no objeto concreto**, uma região reflexiva de atualização abstrata desse corpo e desse objeto, engendrando assim o corpo e o objeto abstratos do domínio das **representações mentais**, num **registro simbólico**, considerando (em parte mesmo, por ele fundado) o contexto **cultural** do momento. É esse investimento fusional, pré-reflexivo e imediato do corpo e do objeto que, com Lacan, designamos como **imaginário**. É essa objetivação reflexível, mediata do corpo e do objeto que, com Lacan, chamamos por **simbólico**...”⁷⁸. Por outro lado, “...há a “**função intencional**”, “**dadora**” de sentido e “**vetorializadora**” da **finalidade** fundamental do indivíduo e de uma cultura. “**Imaginatrice**” também, porque fundando simultaneamente o imaginário e o simbólico acima definidos. Função de manifestação (sentido epifânico) da **realidade psíquica objetiva** de Jung na **realidade física objetiva**. Função teleológica, inacessível ao pensamento causal, que apreende os objetos no estado emergente com a atmosfera de sentido que os envolve, e que **significa** para eles, então dotando minha consciência – meu próprio “consciente”, diremos em psicanálise de sua própria significação. Alma dos objetos, Formas e Idéias de Platão, mundo do inteligível que emana dos objetos investidos, fazendo-os aparecer à minha consciência. À minha **consciência pré-reflexiva**, inicialmente, criando o **imaginário** (animismo) e seus **símbolos**; em seguida, à minha **consciência reflexiva**, engendrando o simbólico (sujeito à segunda potência) e seus **signos**. “**Anima mundi**” indecomponível, mas múltipla; integralmente presente em cada uma de suas epifanias, como cada célula contém em seus ADN a totalidade da informação de um organismo, assim da espécie, então do “**phylum**”, então da vida nele presente, então do cosmos, na realidade física de que também é constituída. **Consciência absoluta** manifestando-se em nós, inicialmente de modo inconsciente, a seguir infra-consciente, consciente e mesmo transconsciente por fim. **Potência de manifestação arquetipal** de Jung, criadora daquilo que Corbin chama “**Mundus Imaginalis**” (aquele dos grandes alquimistas e dos grandes vi-

sionários, o **eidos**, capaz de manifestar fora de todo investimento objeto). **Mundo intermediário** entre o **sensível**, a “**physis**” (o concreto e o imaginário nele investido) e a **inteligível** (o abstrato simbólico – o “**noos**” – e as Idéias platônicas, o **Pneuma**). Mundo intermediário das **imagens arquetípicas** assumindo a ponte entre o pré-reflexivo e o reflexivo, entre o fisiológico e o psicológico que, por ele, comunicam, significam e simbolizam dialeticamente...⁷⁹. Dessa síntese relacional magistral de Solié, vemos que a “função intencional” como “função imaginal” é aquela que “dá”, pelo símbolo, não só “a pensar” (a reflexão em Ricoeur), mas a “vida”, a qualquer dos elementos do triângulo de Morin (espécie-indivíduo-sociedade) e ao próprio triângulo sinergicamente. Temos a seguir um primeiro esquema de articulações⁸⁰:

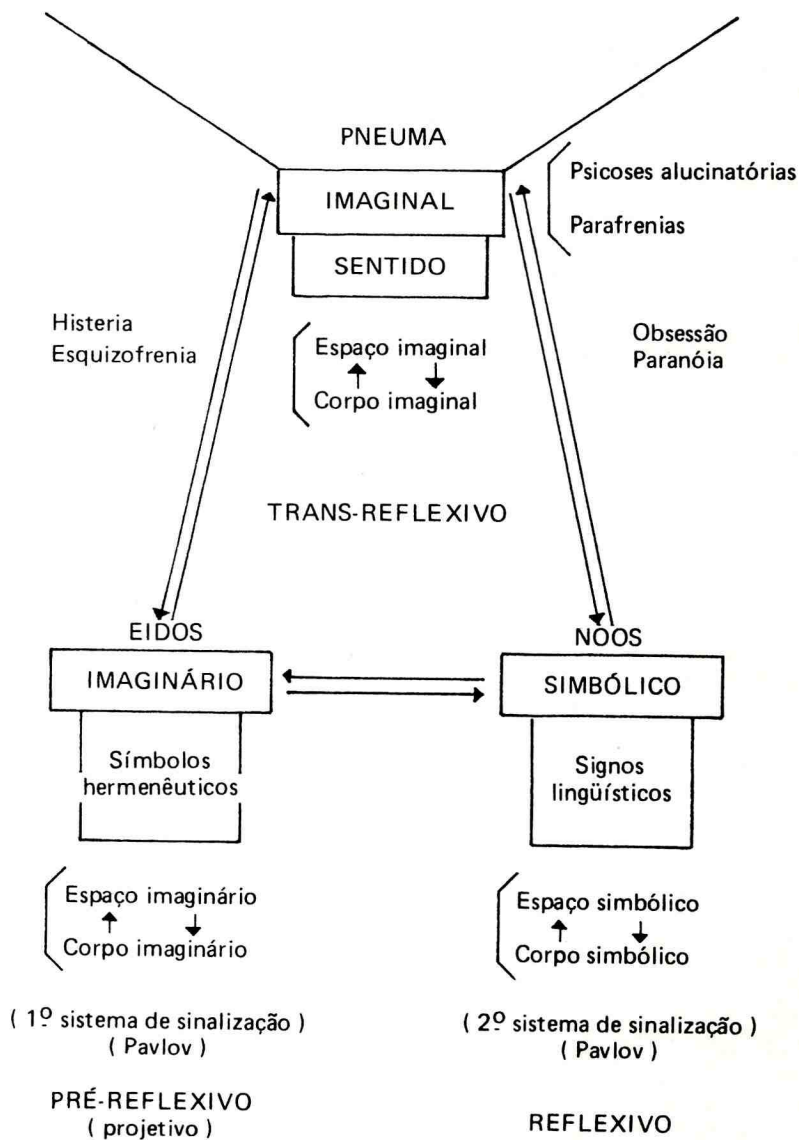
Pela carência, pela falha, chegamos a conhecer os elementos da plenitude. Assim, diz-nos Solié, Schneider perdeu a “função imaginizante” e, portanto, o “poder teofânico de símbolo” (hermenêutico), só subsistindo o “signo” (semiótico). Sua cura seria uma “conversão” (metanoia e chiasma): recuperação dos “imaginais”, “seria preciso que seu corpo e seu espaço **imaginais** recolocassem “em circuito” seu corpo e seu espaço **imaginários** com seu corpo e seu espaço **simbólicos**, e de lá, transcendendo um e outro nessa “surconscience” transreflexiva onde se elaboraram as formas imaginais de nossas histórias pessoais e de nosso mundo, em relação com a história cultural e a história natural. Schneider continua prisioneiro, seja do **imaginário pré-reflexivo** (irracional), seja do **simbólico reflexivo** (racional). Ele perdeu o **imaginal transreflexivo** (“surrational”). Ele se dissolve, pois, na história natural (physis e bios) ou se afoga na história cultural (psyche e noos). Ele não tem mais história pessoal religando e transcendendo as duas histórias coletivas num mundo intermediário e ao mesmo tempo transhistórico, o “mundus imaginalis”, onde as histórias fazem-se meta-história arquetipal (nous o pneuma)...⁸¹. Mas Schneider perdeu a “linguagem intencional”, só subsistindo a “linguagem automática”. Perdeu, assim, os dinamismos da instauração do Sentido pois, “quando **símbolo**” (do imaginário pré-reflexivo) e **signo** (de simbólico reflexivo) estão reversivamente unidos pelo **sentido** que o imaginal transreflexivo instaura, o sentido jorra do objeto ou da palavra, apresentando-se... acabado e retocado à nossa consciência. Objeto e palavra são, então, habitados pelo sentido. Encontram-se unidas a “estrutura profunda da linguagem” (Chomski) e sua “estrutura superficial”. A significação **conceitual** (reflexiva) funda-se na significação gestual (pré-reflexiva), por meio, entretanto, da significação **arquetipal** (transreflexiva). Significações arquetipal e gestual (imaginal e imaginário) fundam a “parole” e significações arquetipal e conceitual (imaginal e simbólico) fundam a “langue”.



“Parole” e “langue” formam a **linguagem**, com sua “estrutura profunda” (parole”, imanente à significação arquetipal e gestual) e sua “estrutura superficial” (“langue”, imanente à significação arquetipal e conceitual)...⁸². Em suma, o símbolo (em sentido junguiano) é co-extensivo à imaginalidade e, em se perdendo a dimensão simbólica ou imaginal, instaura-se o circuito da esterilização da “pregnância simbólica”, sob a forma de uma sintematização dupla: a prisão da gestualidade como **repetição mimética**, mimismológica dirita Jeusse, mas ritualística, por onde falta o “distanciamento” da dor do sentido, diz Durand; o circuito secundarizante-racionalizador (em sentido freudiano) do conceptualismo e das ideologias. Observa ainda Solié que “a ponte arquetipal, ligando o símbolo hermenêutico ao signo lingüístico, é justamente aquilo que faz com que o **signo artificial** (conceitual, cultural, simbólica) encontre-se, também, no **signo natural** (gestual, imaginário) e que, desde então, se torne possível distinguir entre os dois. É o que justifica dizer que o homem não é um **animal natural**, mas, de modo imediato, **cultural**. Os gestos emocionais do homem são, com efeito, imediatamente culturais porque incluídos numa certa cultura, numa certa ordem simbólica. Tudo é fabricado no domínio do homem e tudo é natural... sob a condição de, mais uma vez, religar o mundo natural (pulsional) e o mundo cultural (espiritual no sentido amplo), mediando-se esse poder “surrationalnel” que cria e comunica as significações, de que a palavra, conquanto privilegiada, não é senão uma expressão particular. É esse poder “surrationalnel” que, com Jung, designamos como **poder-ser arquetípico** que se diversifica numa pluralidade de **imagens arquetípicas**, povoando o “**mundus imaginalis**”, tão bem descrito por Corbin, através de sua experiência dos visionários sufis do século XII...”⁸³

Considerando-se as referências psicopatológicas segundo a ótica de Hillman⁸⁴, ficaríamos a seguir com o esquema final⁸⁵:

Seríamos nós já Schneiders? Por vezes a suspeita é bastante fundada, visto o “colonialismo cognitivo” do paradigma clássico, dos enfoques regidos pelo “projeto de redução ampliada” e das ideologias, que todos se pretendem únicos. Entretanto, frente a tais “Cruzadas da normalização” sempre resistem as “crianças de Aquário”...



5 – A DERRADEIRA E “RESOLVIDA” QUESTÃO DA “EFICÁCIA SIMBÓLICA”

A EFICÁCIA simbólica é a eficácia IMAGINAL dos FENÔMENOS numinosos, c.q.d.

6 – À GUIA DE CONCLUSÃO

Lembremos, com Gilbert Durand, que, “sem adentrar as considerações teológicas e religiosas, atendo-nos só aos degraus da antropologia, é preciso reconhecer, precisamente porque o pensamento humano é o pensamento de um “animal symbolicum”, que, unicamente do ponto de vista da eficácia, a recondução mental do sentido prima todas as verdades de um processo objetivo: as modernas técnicas da ação psicológica ou da medicina psico-somática demonstram com destaque que aquilo que se crê saber sempre desmente e inflete o processo objetivo do evento político ou fisiológico. Que nos reportemos ao artigo tão instrutivo de Lévi-Strauss sobre “A eficácia simbólica”, onde nos é mostrado como a verdade subjetiva de uma dada cultura é mais determinante para o processo humano, e mesmo para o processo médico, que o “sentido próprio” de tal ou qual ritual. O fenômeno da “tomada de consciência” e seus meios finalmente importa mais que o objeto de que se toma consciência. Também, em última instância, toda verdade antropológica refere-se à exegese dos meios de tomada de consciência.”⁸⁶ Os grifos retratam o que aqui tentamos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- (1) CASSIRER, E. — La philosophie des formes symboliques: 2. la pensée mythique-trad. Y. Lacoste — Éd. Minuit, Paris, 1972.
- CASSIRER, E. — Esencia y efecto del concepto de simbole-trad. A. Morones — F. C. E., México 1975.
- (2) LEENHARDT, M. — De Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien-Gallimard, Paris, 1971, p. 306-307.
- (3) CASSIRER, E. — Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien-Wissenschaftliche Buch gesellschaft, Darmstadt, 1980, p. 103 seg.
- (4) JUNG, C. G. — Métamorphoses de l’âme et ses symboles-trad. Y. Le Lay-Lib. de l’université Georg et Cie S. A., Genève, 1973, p. 52 seg.
- (5) MORIN, E. — Science avec conscience-Fayard, Paris, 1982, p. 295 seg.
- (6) LÉVI-STRAUSS, Cl. — Race et histoire, in Anthropologie structurale deux-Plon, Paris, 1973.
- (7) MARCUSE, H. — Industrialisation et capitalisme chez Max Weber, in Culture et Société-H. Marcuse — trad. G. Billy et alii-Éd. Minuit, Paris, 1970.

- HABERMAS, J. — Teoria e prassi nella società tecnologica — trad. C. Donolo, Ed. Laterza, Bari, 1971.
- (8) DUVIGNAUD, J. — Le don du rien: essai d'anthropologie de la fêto-Stock, Paris, 1977.
- DUVIGNAUD, J. — L' anomie: hérésie et subversion — Éd. Anthropos, Paris, 1973.
- (9) WINNICOTT, D. W. — Objets transitionnels et phénomènes transitionnels, in Jeu et réalité: l'espace potentiel — D. W. Winnicott — trad. Cl. Monod et J. B. Pontalis — Gallimard, Paris, 1971.
- (10) CHAUI, M. S. — Cultura, democracia: o discurso competente e outras falas — Ed. Moderna, S. P., 1984.
- (11) LEFEBVRE, H. — Le Manifeste Différentialiste — Gallimard, Paris, 1970, p. 93-96.
- (12) KORZYBSKI, A. — Science and sanity: an introduction to non-aristotelian systems and general semantics — The International Non-Aristotelian Lib. Publ. Co., The Institute of General Semantics, Lakeville, Connecticut, 1958.
- (13) DURAND, G. — Similitude hermétique et sciences de l'Homme, in Eranos Jahrbuch 42 (Die Welt der Entsprechungen) — E. J. Brill, Leiden, 1975, retomado como Hermetica Ratio et Science de l'Homme, in Science de l'Homme et Tradition: le nouvel esprit anthropologique-Berg International, Paris, 1979.
- (14) MORIN, E. — Science avec conscience, cit. supra, p. 255 seg.
- (15) COLLOQUE DE CORDOUE-Science et conscience: les deux lectures de l'Univers-Stock, Paris, 1980.
- (16) MORIN, E. — Le paradigma perdu: la nature humaine-Seuil, Paris, 1973, p. 227 seg.
- (17) LAPASSADE, G. — Essai sur la transe: le matérialisme hystérique 1. — J. P. Délarge Éd., Paris, 1976.
- (18) TART, Ch. T. — States of consciousness — E. P. Dutton, N. York, 1975, p. 208.
- (19) idem, p. 210.
- (20) PAULA CARVALHO, J. C. de — "Energia, símbolo e magia: para uma antropologia do Imaginário — Tese de Doutorado em Antropologia Social apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas USP, 1985 — (no prelo) — cf. p. 363 seg., p. 481 seg. e Introdução.
- (21) ISAMBERT, F. — Rite et efficacité symbolique: essai d'anthropologie sociologique-Éd. du CERF, Paris, 1979.
- (22) PAULA CARVALHO, J. C. de-op. cit. supra p. 363 seg.
- (23) DE MARTINO, E. — Magia e civiltà — A. Garzanti Ed., Milano, 1962.
- (24) DURAND, G. — Défiguration philosophique et figure traditionnelle de l'homme en Occident: préface à une antihistoire de l'antiphilosophie, in Eranos Jahrbuch 1969 (Sinn und Wandlungen des Menschenbildes) — Rhein Verlag, Zurich, 1972, retomado em Science de l'homme et tradition, cit. supra...
- (25) DURAND, G. — Figures mythiques et visages de l'oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse-Berg International, Paris, 1979.
- DURAND, G. — L'ême tigrée: les pluriels de Psyché-Denoel, Paris, 1980.
- DURAND, G. — Mito, símbolo e mitologia — trad. H. Godinho — Ed. Presença, Lisboa, 1982.
- (26) PEUCKERT, W. E. — Pansophie: ein Versuch zur Geschichte der weissen und schwarzen Magie-Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1956.
- PEUCKERT, W. E. — Gabalia: ein Versuch zur Geschichte der magia naturalis im 16. bis 18 Jahrhundert-Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1967.
- (27) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 363 seg.
- (28) WALKER, D. P. — Spiritual and demonic magic from Ficino to Campanella — Univ. of Notre Dame Press, London, 1975.

- (29) DILTHEY, W. — Die Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften — Gesammelte Schriften VII BAND-B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart, 1968.
- LEEUEW, G. van der-Fenomenología de la religión — trad. E. Peña, F. C. E., Mexico, 1964.
- (30) SIRONNEAU, P. — Sécularisation et religions politiques-Mouton, La Haye, 1982, p. 27 seg.
- (31) OTTO, R. — Le sacré: l'élément non-rationnel dans l'idée du divin et ses relations avec le rationnel" — trad. A. Jundt-Payet, Paris, 1969.
- (32) DE MARTINO, E. — Mito, scienze religiose e civiltà moderna" in Furore, simbolo, valore-E. De Martino-Feltrinelli, Milano, 1980.
- (33) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. Introdução.
- (34) MORIN, E. — La Méthode: 1. la nature de la nature-Seuil, Paris, 1977, p. 340-341.
- (35) DURAND, G. — Linguistique et métalangages, in Eranos Jahrbuch 1970, Band XXXIX (Mensch und Wort) — E. J. Brill, Leiden, 1973; Tâches de l'esprit et impératifs de l'être: pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste, in Eranos Jahrbuch 1965 Band XXXIV (Form als Aufgabe des Geistes) — Rhein Verlag, Zurich, 1966.
- (36) MALINOWSKI, B. — Il problema del significato nei linguaggi primitivi, in Il significato del significato: studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo-C. K. Ogden e I. A. Richards — trad. L. Pavolini-II Saggiatore, Milano, 1966.
- HEUSCH, L. de — Introduction à une ritologie générale, in L'unité de l'homme: 3. pour une anthropologie fondamentale — E. Morin et P. Palmarini (org.)-Seuil, Paris, 1974.
- (37) JAKOBSON, R. — Essais de linguistique générale — trad. N. Ruwet-Ed. Minuit, Paris, 1963.
- (38) RICOEUR, P. — Ciência e ideologia, in Cadernos de História e Filosofia da Ciência I (198e), p. 21-43. S.P.
- (39) BAUDRILLARD, J. — Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique-Casterman, Paris, 1980.
- (40) COLLOQUE de Cérisy — L'auto-organisation: du biologique au politique-P. Dumouchel et J. P. Dupuy (org.) — Seuil, Paris, 1983.
- (41) RICOEUR, P. — De l'interprétation: essai sur Freud-Éd. du Seuil, Paris, 1965.
- RICOEUR, P. — Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique-Seuil Paris, 1969.
- (42) DURAND, G. — L'imaginatio symbolique-P. U. F., Paris, 1964.
- (43) LEFEBVRE, H. — op. cit. sup.
- (44) LUPASCO, S. — Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie-P. U. F., Paris, 1951.
- BEIGBEDER, M. — Contradiction et nouvel entendement-Bordas, Paris, 1972.
- (45) MORIN, E. — La Méthode: 2. la vie de la vie-Seuil, Paris, 1980, p. 190.
- (46) BATTISTA, J. B. — The holographic model, holistic paradigm, information theory and consciousness, in The holographic paradigm and other paradoxes: exploring the leading edge of science-K. Willbor (org) — Shambafa, Boulder, London, 1982.
- (47) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 445-955.
- (48) PAULA CARVALHO, J. C. de — A corporeidade outra, in Recordar Foucault-R. J. Ribeiro (org.). Ed. Brasiliense, S.P. 1985.
- (49) BOHM, D. — Wholeness and the implicate order-Routledge and K. Paul, London, 1980.
- (50) LEE WHORF, B. -- Language, thought and reality — The Massachusetts Institute of Technology, 1956.

- (51) BOHM, D. — op. cit. p. 11.
- (52) COSTA DE BEAUREGARD, O. — Cosmos et conscience, in Colloque de Cordoue.
- ESPAGNAT, B. D. — A la recherche du réel: le regard d'un physicien-Gauthier Villare, Paris, 1981.
- (53) MATTUCK, K. D. — Une théorie quantique de l'interaction entre la conscience et la matière, in Colloque de Cordoue...
- (54) IKEMI, Y. — Les états modifiés de conscience, in Colloque de Cordoue...
- (55) PETHÖ, S. — Técnicas de relaxamento-Vetor Edit. Psico-pedagógica Ltda., S. P., 1974, p. 101.
- (56) FRÉTIGNY, R. — Embryologie de la connaissance, in Colloque de Cordoue...
- (57) VIREL, A. — Histoire de notre image — Éd. du Mont Blanc, Genève, 1965, p. 8.
- (58) idem
- (59) PAULA CARVALHO, J. C. de — Tese... p. 627 seg.
- (60) FRÉTIGNY, R. et VIREL, A. — L'Imagerie mentale: introduction à l'onirothérapie—Éd. du Mont Blanc, Genève, 1968, p. 96.
- (61) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 537 seg.
- (62) DUVIGNAUD, J. — op. cit.
- BATAILLE, G. — La part maudite, 1. La consommation, in Oeuvres complètes VII, Gallimard, Paris, 1976.
- (63) PAULA CARVALHO, J. C. de — op. cit. p. 842 seg.
- (64) BALANDIER, G. — Imaginaire, religion et politique dans les cultures, africaines, in Sociologie de la connaissance-J. Duvignaud (org.)-Payot, Paris, 1983.
- (65) KAES, R. — L'idéologie, études psychanalytiques: mentalité de l'idéal et esprit de corps-Dunod, Paris, 1980.
- (66) MAFFESOLI, M. et SANSOT, P. — Pour une Raison Autre, in Sociologie de la connaissance.
- (67) LÉVI-STRAUSS, Cl. — Anthropologie structurale-Plon, Paris, 1974, p. 183 seg.
- (68) ISAMBERT, F. — op. cit. p. 63 seg.
- (69) CORBIN, H. — Charte pour l'Imaginal, in Corps spirituel et terre céleste-H. Corbin-Buchet-Chastel, Paris, 1979.
- CORBIN, H. — Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal, in Face de Dieu, Face de l'homme-H. Corbin-Flammarion, Paris, 1983.
- CORBIN, H. — En Islam iranien: aspects spirituels et philosophiques — 4 vol.-Gallimard Paris, 1971.
- (70) DURAND, G. — Homo proximis Orientis: science de l'homme et Islam spirituel, in Science de l'Homme et Tradition...
- DURAND, G. — La reconquête de l'Imaginal, in Les Cahiers de l'Herne: H. Corbin-Ch. Jambet (éd.)-Éd. de l'Herne, Paris, 1981.
- (71) JAMBET, Ch. — La logique des Orientaux: H. Corbin et la science des formes-Seuil, Paris 1983, p. 211-212.
- (72) LEDRUT, R. — La révolution caché-Casterman, Paris, 1979, p. 122 seg.
- (73) MAFFESOLI, M. — La conquête du présent: pour une sociologie de la vie quotidienne-P. U. F., Paris, 1979.
- (74) LUPASCO, S. — Les trois matières-Julliard, Paris, 1960.
- (75) MORIN, E. — Le paradigme perdu... p. 140 seg.
- (76) MACLEAN, P. — Bases neurologiques du comportement d'imitation chez le singe-écureuil, in L'unité de l'homme, I....
- LABORIT, H. — La nouvelle grille: pour décoder le message humain-Laffont, Paris, 1974.
- LABORIT, H. — L'agressivité détournée: introduction à une biologie du comportement social-U. G. E., 10/18, Paris, 1970.
- (77) PAULA CARVALHO, J. C. de — A corporeidade outra, cit. supra...

- (78) SOLIÉ, P. — Du biologique à l'imaginal, in Colloque de Cordoue... p. 241-242.
(79) id. p. 242.
(80) ibid. p. 242.
(81) idem, p. 245.
(82) ibid. p. 247.
(83) id.
(84) HILLMAN, J. — Re-Visioning Psychology-Harper Colophon Books, N. York, p. 1975.
(85) SOLIÉ, P. — op. cit. p. 246.
(86) DURAND, G. — Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui, in La foi du cordonnier-G. Durand-Denoel, Paris, 1984, p. 47.

RESENHAS

Morais, Fernando

Olga

São Paulo — Editora Alfa — Omega, 1986

Fernando Moraes desde adolescente começou a trabalhar em jornais, no seu estado de origem: Minas Gerais.

De 1965 até 1978, mudou-se para São Paulo e trabalhou em diversas funções, em publicações como: **Jornal da Tarde**, **Status**, **Playboy**, **Visão** e **Veja**, entre outras.

Recebeu o Prêmio Esso de Reportagem de 1970, com a série **Transamazônica**, publicada pelo **Jornal da Tarde**. Ganhou por duas vezes o **Prêmio Abril de Jornalismo**.

Além de **Transamazônica**, escreveu **A Ilha, Socos na Porta, Não às Usinas Nucleares** e **Primeira Página**.

Em 1978 foi eleito deputado estadual pelo MDB e em 1982 foi reeleito pelo PMDB, além de ter-se candidatado à Assembléia Nacional Constituinte como deputado federal, nessas últimas eleições.

Olga é mais um trabalho jornalístico de Fernando de Moraes, que aborda um tema apaixonante: a vida de Olga Benário, judia, comunista e mulher de Luís Carlos Prestes, que foi entregue grávida de sete meses à Gestapo.

Fernando Moraes colheu depoimentos inéditos de personagens importantes da época, teve acesso à papéis secretos sobre a revolta comunista de 1935, enfim uma pesquisa completa e bem construída.

A reportagem desse livro relata fatos da vida de Olga Benário Prestes desde sua militância na "Juventude Comunista" em Berlim, até os anos negros do terrorismo de estado no Brasil.

Percebe-se claramente que o livro não é a versão do autor sobre a vida de Olga Benário ou sobre a revolta comunista de 1935, mas uma versão real desses episódios, uma vez que as informações por ele obtidas, foram todas investigadas.

Há passagens marcantes como aquela em que Olga vira pela primeira vez Luís Carlos Prestes:

"Ela emocionou-se ao cumprimentar, em francês, o revolucionário brasileiro, mas achou-se um pouco franzino para alguém que comandara um exército por 25 mil quilômetros." (pág. 51)

Outro momento de grande emoção nos é relatado quando Olga, é retirada do conjunto carcerário da rua Frei Caneca, para ser embarcada no navio que a deportaria:

"Por um instante, teve esperanças de estar sendo embarcada num navio espanhol. Mas ela moveu a cabeça um pouco, virou os olhos para cima e viu, tremulando no mastro principal, uma bandeira com a suástica negra no centro. Era a bandeira da Alemanha de Adolf Hitler." (pág. 215)

Este livro é uma excelente obra, que envolve o leitor desde suas primeiras páginas. Fernando Moraes nos mostra uma personagem complexa e apaixonante.

Trata-se de uma leitura indispensável, face ao bom profissionalismo com que o trabalho foi desenvolvido.

Luciana Braga
Especialização em Direito Privado
PUCCAMP

Allende, Isabel

La casa de los espíritus

Barcelona, Plaza & Janes, S.A.

Undécima edición 1983; 380pp.

Isabel Allende, es una escritora chilena que nació en Lima, Perú en 1942. A la edad de 17 años empezó a trabajar como periodista escribiendo principalmente artículos para revistas femeninas. La destreza de su narración y la agilidad con que emplea el lenguaje le hicieron ganarse un merecido prestigio entre sus lectores.

Principalmente a través del género humorístico fue abordando variados aspectos de la vida nacional con permanente espíritu reflexivo e imaginación creadora.

Abandonó Chile con su familia a fines de 1973 y vive actualmente en Venezuela, donde se ha dedicado a escribir novelas que repiten muchos de sus datos biográficos.

La Casa de los espíritus es su primera novela publicada en España en 1982, la que ha merecido excelentes comentarios de la crítica especializada, habiendo sido considerada una de las primeras mujeres latinoamericanas incorporadas al Boom.

La obra relata la vida de una familia desde comienzos de siglo hasta la actualidad, cuyo personaje principal es Esteban Trueba y sobre el cual gravitan todos los acontecimientos.

Esteban Trueba a la muerte de su padre debe hacerse cargo de la hacienda Las Tres Marias, logrando alcanzar a través del fruto de su esfuerzo y trabajo una situación económica holgada. Debido a los movimientos sociales e ideas de renovación y justicia que aparecen a fines de la década del 40, incursiona con éxito en la política con el fin de defender sus intereses, llegando a convertirse en Senador de la República.

Se casa con Clara del Valle una mujer muy mística que posee cualidades premonitórias e intereses políticos un tanto diversos de los de su marido. De este matrimonio nacen tres hijos, el principal de ellos es Blanca que hereda de su madre esta virtud tan particular.

A escondidas de su padre, Blanca mantiene relaciones ilícitas con el hijo de un trabajador del fundo, lo que es motivo e inicio de una serie de odios, rencores y fatalidades, que marcan profundamente toda la trama de la obra por las connotaciones políticas que tendrían estos hechos más adelante.

Fruto de este amor prohibido, nace, una bella niña, Alba, cuyas ideas políticas y sociales son diametralmente opuestas a las de su abuelo. En la Universidad Alba se enamora de Miguel, fugitivo de la justicia quien debe vivir permanentemente huyendo para no ser apresado, lo que logra por la colaboración que le brinda Alba.

Se suceden una y otra vez las peleas y los dramas familiares y sociales en una interminable cadena de odios que se transmiten de generación en generación, desembocando finalmente en una mutua reconciliación.

La narración que se hace de la vida de Esteban Trueba permite a la autora ir mostrando la evolución política y social de entorno en que se mueven los personajes, marcados por el drama, la pasión y los intereses políticos.

Existe la visión que en las generaciones jóvenes predomina un espíritu de mayor comprensión y tolerancia y en el acontecer de la historia de un pueblo son estas las portadoras de valores fundamentales, como el amor, la autenticidad, el respeto, la pureza de sentimientos, etc. La Trayectoria de los personajes femeninos: Clara, Blanca, Alba y Nivea son todo un símbolo en este sentido.

Eduardo A. Zerene Buamscha
Programa Maestría en Filosofía
de la Educación
Proyecto PUCAMP – VILLARICA (Chile)

Alves, A. Rubén
Los Hijos del Mañana
Salamanca Ediciones Sigueme – 1976

Este autor es quizás junto a Pablo Freire los escritores más conocidos e importantes del Brasil en la actualidad.

Alves, se encuentra desarrollando labores en la UNICAMP y PUCAMP de dicho país. Paralelo a su labor docente se destaca también dentro del campo del Psicoanálisis del cual es un gran representante.

En su obra más importante *Hijos del mañana* nos intenta dar un mensaje de esperanza en el logro de un mundo mejor, en donde el hombre logre realmente su condición de ser humano y viva en armonía junto a sus semejantes; para lograr éste el autor apela a la imaginación y conciencia utópica del hombre como único medio de construcción para esta nueva forma de vida.

El autor nos muestra en primera instancia al hombre donde cuya finalidad máxima es el logro del poder y más poder; donde las conciencias, organización, razón etc. son meros medios de conseguir el objetivo deseado.

Más el hombre no debe olvidarse que es ser limitado, y llegará un día en que no logre dominar su propio poder, entonces su destrucción será inminente.

El logro de este poder irracional, lleva consigo el aniquilante de una gran mayoría de hombre y de pueblos los cuales son subyugados para aquellos que tienen como único Dios el dominio y la fuerza del poder.

Es así que en base a este dolor nacen los deseos, las ansias, las utopías; con el objeto de buscar algo mejor, un mundo de amor, de solidaridad e igualdad; una tierra que era y debe ser para todos los hombres, en otras palabras la tierra prometida.

La lectura del texto me lleva a una profunda reflexión sobre la realidad que envuelve al hombre, mirando con cierto estupor y terror el camino que sigue nuestro "mundo civilizado", observándose como única vía de salvación, el logro de un cambio radical del pensamiento humano, para comenzar así a construir una nueva civilización.

Gabriel Luis Alvarez Jaramillo
Programa Maestría en Filosofía
de la Educación
Proyecto PUCAMP – Villarrica (Chile)

Christo, Carlos Alberto Libânio
Cartas da Prisão
 São Paulo, Círculo do Livro, 1986

Carlos Alberto Libânio Christo, mais conhecido como Frei Betto, é mineiro de Belo Horizonte, onde nasceu aos 25 de agosto de 1944. Ingressou no curso de Jornalismo em 1964. Entrou na Ordem Dominicana em 1965.

Trabalhou como jornalista na revista Realidade e no Jornal da Tarde.

Sofreu várias prisões políticas, tendo sido condenado e cumprido pena de quatro anos de reclusão por favorecer a saída de pessoas procuradas por atividades políticas.

É um dos organizadores das Comunidades Eclesiais de Base, mais conhecidas pela sigla CEBs.

É membro do CEPIS (Centro de Educação Popular do Instituto "Sedes Sapientiae"), da Associação Internacional de Teólogos do Terceiro Mundo e assessor do Centro-Ecumênico Antônio Valdivieso, de Manágua.

Além das obras publicadas e traduzidas em diversos idiomas, colabora com revistas nacionais e estrangeiras.

O livro é a reprodução de cartas e mensagens escritas por Frei Betto durante os anos de sua prisão, na década de 70.

Mais do que cartas endereçadas a familiares e a amigos, os textos constituem um documento social e político que retrata e analisa esse período negro da história brasileira.

Grande parte das cartas descreve o dia-a-dia do cárcere, as greves de fome realizadas os estratagemas para tornar possível agüentar os sofrimentos diários.

Escrito com inteligência e sensibilidade é um livro fundamental para todos quantos queiram conhecer os desmandos que tomaram conta do país nesses anos e um alerta para o futuro.

Em suma, é um livro vibrante e objetivo, escrito no linguajar simples e espontâneo das correspondências pessoais, que prende o interesse do leitor até o fim. Um verdadeiro clássico da literatura jornalística (no estilo de depoimento pessoal).

Fátima Aparecida Dias de Carvalho
 PUCCAMP

Kujawski, Gilberto de Mello
Viver é Perigoso
 São Paulo, GRD. 1986

Um livro excelente, um trabalho primoroso, um dos melhores textos de filosofia publicados recentemente no país.

Inspirando-se no **Grande Sertão** e usando categorias de Ortega, Gilberto Kujawski faz uma introdução à metafísica do perigo. Este, entendido não como um acidente circunstancial mas como a própria tessitura da vida humana na medida em que o homem resolve ser si mesmo, é desdobrado em seus múltiplos sentidos.

A tese do autor é que **vida e perigo** coincidem, quando se trata do ser humano.

Numa primeira aproximação, **perigosa** é a exigência que o homem tem de **redescobrir** o sentido de seu viver, a todo momento. Por isso, Kujawski inicia seu trabalho abordando a **estrutura** de vida humana: pretensão, projeto, que-fazer, tarefa, busca da própria vocação. Na existência assim considerada, o homem encontra o **perigo absoluto** (cap. 2) de perder-se na aventura do existir, "imprevista eclosão (...) revelando-nos a cada momento uma nova surpresa, na qual nós podemos ganhar ou perder" (p. 28). O perigo do existir dá-se no nosso **confronto** com o Outro, resultante da solidão essencial de cada ser. Reside ainda na **experiência** do viver, prova e ensaio, travessia de "vivências concretas e dramáticas" (p. 38), "errar pelo mundo sem caminho certo, afrontando riscos e buscando saídas" (p. 39).

No capítulo seguinte, o autor examina a relação entre **consciência e perigo na épica**, mostrando que a vida do herói, seja em Homero, Camões ou Guimarães Rosa, tem no perigo a sua substância, "o perigo da **travessia do mundo** (...)" (p. 48), condição para aprender a viver.

Em **Conhecimento e Perigo na Tragédia**, o pensador brasileiro comenta o mito de Édipo, traduzido por Kujawski como o mito de emergência da consciência, a tragédia da **verdade**, enfocada esta como sinônimo de **perigo**, na sua revelação.

O sexto capítulo trata do **problema da segurança**. Na existência, cuja tessitura é o perigo, o homem precisa de um mínimo de segurança: **cultura**. Luta pelo ser, a cultura é jogo dinâmico, que oferece ao homem uma certa densidade do existir, a calma construída através da tempestade que torna possível a cada um ser si mesmo. Sua floração máxima é o Direito.

Hoje, a cultura empobrecida não cumpre mais esse papel, afastou-se da vida; para o autor, urge "encarná-la na vida, como pão que alimenta e vinho que alegra" (p. 82). Com essa sugestão e essa esperança, Gilberto Kujawski retoma, na conclusão, as teses centrais dos capítulos que compõem seu belo livro.

Constança Marcondes Cesar
Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Alves de Sousa, José Newton

URCA: um desafio

Crato, Univ. Regional do Cariri, 1987

Vice-Reitor "pro-tempore" da URCA, autor de inúmeros trabalhos sobre o assunto **universidade**, o Prof. José Newton Alves de Sousa medita, nesse texto, sobre a universidade brasileira. Assinala a qualidade do trabalho desenvolvido como essencial para que a instituição alcance seus fins e comenta o lema da URCA: **Félix ad Satum**, "fértil para a sementeira".

Apresentando os objetivos da Universidade Regional do Cariri através de sua história, o autor discute, de forma ampla, o papel de uma universidade regional em nosso país. Aborda também o sentido de uma universidade regional à luz da instituição enfocada como instrumento civilizador.

E recorda-nos que cabe às universidades evitar o aviltamento de um povo, possibilitando-lhe, pela consciência crítica que desperta, evoluir e amadurecer.

Nos difíceis tempos que correm, na região semi-árida do Ceará, nasce uma universidade, com o propósito de fazer brotar vida cultural nas terras circundantes.

Nos difíceis tempos que correm, a Universidade ainda simboliza a esperança. Apesar de tudo.

Constança Marcondes Cesar
Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Alves Rubem
O Enigma da Religião
Editora Papyrus — 175 páginas

Como sobreviver com esperança, em meio ao cativeiro?

Geração que conheceu o exílio, a solidão... Religião: a teimosa obstinação que continua a ter esperança, a despeito de tudo.

"O Enigma da Religião" é um ensaio que brinca precisamente com esta questão: nós, diferentes dos animais, recusamo-nos a aceitar o veredicto dos fatos. E acrescentamos algo a eles, sejam os jardins, as bandeiras, os poemas, as sinfonias, os altares, as utopias...

Por que, se nada disso é retrato das coisas que estão aí? Por que, se nada disso é ciência? E é inútil dizer que os deuses morreram.

Se morreram, outros nascerão de dentro de nós. Nós os geraremos, porque não podemos viver num mundo em que os bancos, os cascos, as prisões têm a última palavra...

Este livro discorre sobre o enigma da religião com a precisão filosófica e o estilo cintilante que caracterizam os textos de Rubem Alves, de quem a Editora Papyrus também editou "A Geração do Futuro". **(Resenha enviada pelo Editor)**

Lepargneur, Hubert
Antropologia do Prazer
Editora Papyrus — 185 páginas

"A felicidade é a meta declarada de todas as morais antigas; o prazer é sua tática, amiúde fracassada. Qual foi o papel do prazer na evolução da moral e do cristianismo? Muito mais modesto do que o papel da penitência e do martírio".

Esse tema difícil e complexo, o Prazer, é abordado nesta obra de Hubert Lepargneur com a mesma seriedade histórica e filosófica que caracterizam suas produções como filósofo e teólogo.

Tomando por base uma vasta bibliografia na qual cita autores como Foucault, Sartre, Freud, Reich e Jung, entre outros, Lepargneur enfoca assuntos como "O Prazer e a Felicidade", "O Prazer e a Culpabilidade", "Sublimação", "Desejo" etc., numa perspectiva abrangente que se vale do recuo cultural, histórico e filosófico suficiente para abordar tema tão quente, delicado e urgente nessa nossa época caracterizada pela "curtição" do momento...

A presente síntese é original, pioneira e construtiva, notadamente porque questionadora. **(Resenha enviada pelo Editor)**

Institutions interested in exchange of publications are requested to address to * **Las instituciones interesadas en el cambio de publicaciones son invitadas a dirigirse a** * Les institutions que désirent établir un échange de publications sont priés de s'adresser a * **Le istituzioni che vogliono ricevere questa pubblicazione in forma di cambio fare la richiesta.**

**Revista Reflexão
Instituto de Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de Campinas
Rua Marechal Deodoro, 1099 – Centro
Telefone (PABX) 2-7001 – Ramal 29
13100 – CAMPINAS – SP (BRASIL)**



**CONHEÇA AS PRODUÇÕES DA EDITORA PAPIRUS
NA ÁREA DE FILOSOFIA**

LIVROS QUE TÊM MUITO A VER COM VOCÊ...

		CÓDIGO	Cz\$
Antropologia do Prazer	– Hubert Lepargneur	I 001	222,50
O Enigma da Religião	– Rubem Alves - 3ª Ed.	I 002	210,00
Filosofia Hoje	– Hélio Cyrino – Carlos Penha - 2ª ed.	I 003	130,00
A Geração do Futuro	– Rubem Alves	I 004	270,00
Ideologia Hoje	– Hélio Cyrino e outros	I 005	105,00
Moral Revolucionária: Paixão e Utopia	– Otaviano Pereira	I 006	112,50

... E OS LANÇAMENTOS

Política da Esperança – Uma Visão			
Pioneira da Teologia da Libertação	– Rubem Alves	I 007	
O Doente, a Doença e a Morte-Implica- ções Sócio-Culturais da Enfermidade	– Hubert Lepargneur	M 020	

Solicite nosso catálogo e garanta seus exemplares preenchendo e enviando-nos o cupom abaixo (Editora Papyrus: Av. Francisco Glicério, 1314, 2º andar, sala 21, Campinas – CEP 13010.

QUANT.	TÍTULO/AUTOR	CÓDIGO	PREÇO
		TOTAL	

Sim, quero receber através do reembolso postal os livros acima:

Nome: _____

Endereço: _____

Matriz: Rua Sacramento, 202 - Fones: 8-6422 e 2-9438
 Filial: Rua Bernardino de Campos, 1078 - Fone: 32-7268
 Biomédicas: Rua Sacramento, 114 - Fone: 8-3742
 Editora: Av. Francisco Glicério, 1314 - 2º And. - Conj. 21 - Fone: 32-7268
 Distribuidora: Rua Sacramento, 569/585 - Fone: 31-3534
 Campinas - SP



REFLEXÃO

ISSN 0102-0269

Revista quadrimestral do Instituto de Filosofia
PUCCAMP

Diretor responsável: Tarcísio Moura

Editor Responsável: Constança Marcondes Cesar

Conselho Editorial: Antônio Joaquim Severino, Constança Marcondes Cesar, Francisco de Paula Souza, João Carlos Nogueira, J. F. Regis de Moraes, Moacir Gaddoti, Newton Aquiles von Zuben e Tarcísio Moura.

Colaboradores efetivos: Alino Lorenzon, Alquermes Valvassori, Antonio Carlos Ber-go, Eduardo Chaves, Elisabete M. Marchesini de Pádua, Gabriel L. Santiago, Germano Rigacci Jr., Haroldo Niero, Hilton Japiassu, Jamil C. Sawaia, Jefferson Ildefonso da Silva, João Batista de Almeida Jr., João Francisco Duarte Jr., João Ribeiro Jr., José Benedito A. David, José Luiz Archanjo, José Luiz Sanfelice, José Luiz Sigríst, Lídia Maria Rodrigo, Luiz Roberto Benedetti, Maria da Piedade E. de Almeida, Paulo de Tarso Gomes, Paulo Moacir G. Pozzebom, Pedro Goergen, Roberto Gomes, Rubem A. Alves, Ruy Rodrigues Machado, Salma T. Muchail, Vera Irma Furlan.

Capa — Geraldo Porto

Lay-out e Arte Final: João Daniel de Araújo

Diagramação e composição — Supervisão Geral: Anis Carlos Fares; Coordenadora: Celia Regina Fogagnoli Marçola; Equipe: Ivany Maria Victorino e Maria Rita A. Bulgarelli.

Paginação: Alcy Gomes Ribeiro

Impressão — Encarregado: Benedito Antonio Gavioli; Equipe: Ademilson Batista da Silva, Aírton Roberto Anesi, Douglas Heleno Ciolfi, José Ferreira Ribeiro, Luiz Carlos B. Grilo, Nilson José Marçola e Ricardo Maçaneiro.

Auxiliares de Administração: Regina Delboni, Rute de Cássia Estevão e Solange Carvalho

A Revista **Reflexão** aceita colaborações que lhe forem espontaneamente enviadas, reservando-se o direito de publicá-las ou não. Os originais não serão devolvidos. Os trabalhos enviados não devem exceder 30 laudas datilografadas, de 30 linhas cada uma, em espaço duplo, e remetidos em três vias. As citações bibliográficas do corpo do texto devem ser registradas em notas no final do trabalho, e nelas assinalados: nome do autor (em ordem direta, com sobrenome em maiúsculas), título do documento citado (grifado), cidade, editora, data e número de páginas.

Redação e Administração: Rua Marechal Deodoro, 1099 — Centro
13100 Campinas SP — Tel.: (0192) 2-7001 — Ramal 29

Distribuição: Papirus — Livraria-Editora
Rua Barreto Leme, 1178
13100 Campinas SP — Tel.: (0192) 32-7268

Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Grão-Chanceler: D. Gilberto Pereira Lopes

Magnífico Reitor: Prof. Eduardo José Pereira Coelho

Vice-Reitor para Assuntos Acadêmicos: Prof. Paulo de Tarso Barbosa Duarte

Vice-Reitor para Assuntos Administrativos: Prof. Antonio José de Pinho

Pároco e Coordenador-Geral da Pastoral: Pe. José Arlindo de Nadai.

Francisco de Paula Souza

Dialética – A grande mistificação

Ivo Tonet

O Batismo de Marx

Elisabete M. Marchesini de Pádua

Notas introdutórias ao estudo da teoria marxista

Elisabete M. Marchesini de Pádua

Da Comuna de Paris à Comuna de Gdansk – Ainda a questão do trabalho alienado

Enrique Dussel

El concepto de fetichismo en el pensamiento de Marx (Elementos para una teoría general marxista de la religión)

José Carlos de Paula Carvalho

A eficácia simbólica como eficácia “imaginal” dos fenômenos “numinosos”: do paradigma holográfico ao imaginário mágico-religioso

Resenhas