

HUMANITAS COMO IDEOLOGIA: ÉTICA, CONHECIMENTO E POLÍTICA

Cesar Mangolin¹

RESUMO

O objetivo do artigo é apresentar o problema da crítica ao humanismo teórico como ideologia. Para tanto, definimos ideologia na primeira parte e, depois, fizemos uma reflexão sobre alguns pontos fundamentais, como a compreensão do processo histórico que explica o surgimento do humanismo e da figura liberal do indivíduo e a relação existente entre a prática teórica e a prática política decorrente dessa deformação. Concluimos pela necessidade de avançarmos na crítica e, ao mesmo tempo, religarmos ética e política, fundadas num compromisso radical com relações sociais fundadas no bem estar coletivo.

Palavras-chave: conhecimento – ética – humanismo - política.

ABSTRACT: The objective of the article is to present the problem of criticism to theoretical humanism as an ideology. In order to do so, we defined ideology in the first part and then we did a reflection on some fundamental points, such as the understanding of the historical process that explains the emergence of humanism and the liberal figure of the individual and the relationship between theoretical practice and political practice resulting from this deformation. We conclude by the need to advance in criticism and, at the same time, to reconnect ethics and politics, based on a radical commitment to social relations founded on collective well-being.

Keywords: ethics – humanism – knowledge - politics

1 Doutor em Filosofia pela UNICAMP e docente do curso de Filosofia da Universidade Metropolitana de Santos – UNIMES.



*“Julgam [os filósofos] assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira e não tenham sobre política vistas que possam ser postas em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo em que nenhuma instituição era necessária.”
(ESPINOSA, 1973, p.313)*

INTRODUÇÃO

Humanitas é o termo latino cuja tradução direta para o português é humanidade, assim como *societas* significa sociedade. Ambos os termos podem ser criticados como ideológicos porque reúnem num conjunto atributos que podem não corresponder exatamente à realidade concreta, ou seja, o que entendemos por humanidade e por sociedade é a reunião em cada conjunto específico de uma série de qualidades que definem cada termo, mas um conjunto de qualidades que não condiz com a existência objetiva, embora seja construído a partir de dados da realidade objetiva. O problema então é a percepção da realidade a partir de um conceito cujo efeito é a deformação da própria realidade. Isso ocorre porque a operação com os referidos conceitos tem sempre como *pressuposto* uma deformação da realidade, o que liga o problema ao tema da ideologia. Por que destacar a palavra *pressuposto*? Para serem conceitos ideológicos (tese que defendemos aqui), humanidade e sociedade não



podem ser a conclusão de estudos aprofundados, mas pontos de partida que podem levar a conclusões coerentes e justas baseadas em premissas equivocadas e falsas, o que torna todo o trabalho teórico inútil.

A disposição filosófica diante do tema exige, portanto, um “passo atrás” e questionar a própria premissa. Neste artigo vamos tratar apenas do conceito de humanidade² e de uma pequena parte dos problemas postos pelo tema. Em lugar de partirmos de uma concepção de sociedade ou de humanidade, vamos empreender uma reflexão e uma crítica do próprio conceito. Antes de utilizarmos a frase “A humanidade é ou deveria ser”, devemos responder a outras perguntas, como por exemplo: quando surge a ideia de humanidade? Qual ou quais definições tem humanidade ao longo da história? O que o termo humanidade pretende representar corresponde aos seres humanos concretamente? E, em caso de resposta negativa à questão anterior, devemos perguntar: para que ou a quem serve essa definição de humanidade?

Claro que já temos muitos estudos críticos pelo menos do que foi chamado por Louis Althusser de humanismo teórico e não partimos do ponto zero. Além disso, a possibilidade de construir um conceito de humanidade não precisa ser de todo descartada pelos estudiosos: poderíamos atribuir o termo aos resultados de uma antropologia materialista, que deveria ser capaz de escapar das idealizações sobre a espécie e das generalizações fáceis, detectando e esclarecendo os aspectos que são atributos específicos, ainda que se manifestem de maneiras distintas em modos de produção distintos. Mas não é esse esforço de construção (que exige bastante tempo, muitas mãos e especialidades distintas) de uma antropologia materialista e nem mesmo a mera discussão terminológica o objeto do nosso artigo.

Procuramos aqui discutir ou apenas expor os termos do problema em quatro frentes distintas, mas próximas: (1) recorreremos a um conceito de ideologia para (2)

2 Está em preparação um trabalho mais extenso que tratará dos dois conceitos como ideologia (*societas* e *humanitas*). É importante mencionar desde já que nosso artigo faz parte de um esforço multidisciplinar e em andamento com a intenção de reunir intelectuais dispostos a avançar por todos os vieses possíveis em três frentes: na construção de uma (1) teoria materialista da ideologia, na (2) crítica ao humanismo teórico e aos (3) efeitos mais perversos da chamada pós-modernidade. Nesse quadro, nosso artigo figura apenas como um arrazoado do tema e uma apresentação parcial do problema.



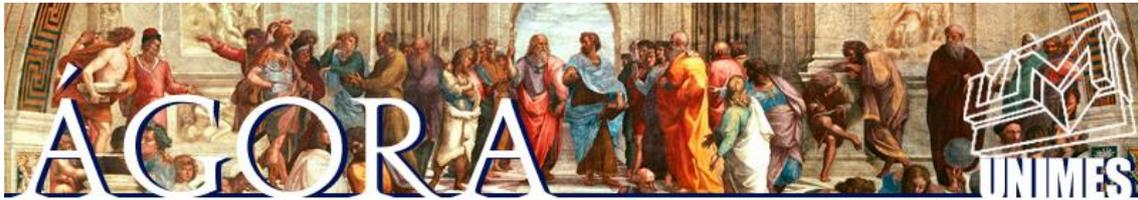
tentar demonstrar como a ideia de humanidade e o humanismo teórico, calcados na figura do indivíduo, formam um conjunto ideológico importantíssimo para a reprodução da ordem burguesa, velando as relações sociais concretas e (3) afetando as formulações sobre problemas gerados pelas contradições do modo de produção capitalista e (4) os valores, costumes e tradições que orientam o comportamento humano na atualidade. Para tentar minimamente apresentar os problemas envolvidos nos quatro temas, o artigo ficou, de maneira sintética, dividido em três partes: na primeira parte, uma definição de ideologia e do seu papel nas formações sociais capitalistas; na segunda parte discutimos como a ideia de humanidade participa como ideologia da reprodução da ordem; depois, na terceira, tratamos de como são afetadas a prática teórica e a prática política, o que nos remete diretamente ao campo da teoria do conhecimento e da ética.

I. UMA DEFINIÇÃO SUMÁRIA DE IDEOLOGIA

O papel da ideologia é velar o que as relações sociais são objetivamente, contribuindo para a reprodução do modo de produção. O efeito da ideologia é fazer com que as relações sociais sejam experimentadas e vividas de maneiras diferenciadas, ainda que ambas façam parte da mesma unidade. Imerso nas relações sociais e dentro da ideologia, é a própria realidade que não pode ser captada porque ela “aparece” deformada.

No prefácio da *Contribuição à crítica da economia política*, Marx fala que é o ser social dos homens que determina sua consciência (1987, p.30). No primeiro capítulo de *O Capital*, explica que a realidade se apresenta deformada e assim é apreendida pelo efeito da mercadoria de tornar “as características sociais” do trabalho humano como “características objetivas dos próprios produtos do trabalho”, refletindo “a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos.” Isso é possível porque “as características especificamente sociais dos seus trabalhos privados” somente aparecem nas relações de troca (cf. 1988, p.71).

A ideologia é, portanto, uma representação deformada da própria inserção dos humanos nas relações materiais (cf. POULANTZAS, 1968; ALTHUSSER, 1983; 2008). Tal definição nos afasta daquelas versões mais comuns e vulgares da ideologia (quais



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

sejam: um discurso embusteiro; um conjunto de ideias assumido por determinado grupo conscientemente; falsa consciência da realidade) e permite pensar em dois aspectos importantíssimos: o caráter inconsciente e o “universal” da ideologia, no sentido de ser do conjunto de uma formação social e não de uma classe específica.

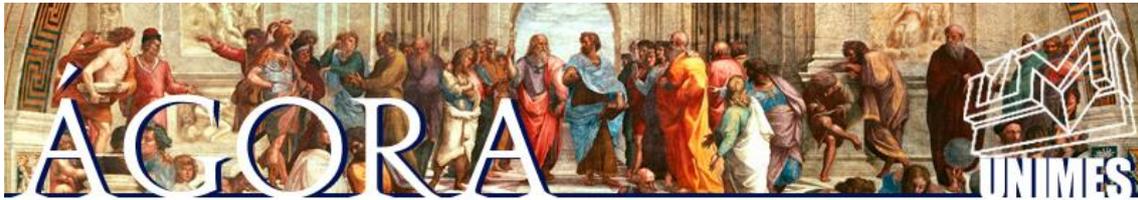
Sobre estes dois pontos, Poulantzas afirma:

“A ideologia tem precisamente por função, ao contrário da ciência, ocultar as contradições reais, reconstituir, num plano imaginário, um discurso relativamente coerente que serve de horizonte ao ‘vivido’ dos agentes, moldando as suas representações nas relações reais e inserindo-as na unidade das relações de uma formação.” (1968: p.224)

Engels (1974a, p.523), na *Carta a Mehring*, de 1893, expõe claramente como sua concepção de ideologia prende-se à questão dela ser desconhecida pelos que estão sob seu efeito: “A ideologia, com efeito, é um processo que se opera pelo chamado pensador conscientemente, mas com uma consciência falsa. As verdadeiras forças propulsoras que o movem permanecem ignoradas para ele. De outra forma, não seria tal processo ideológico”.

Ideologia, portanto, deve ser compreendida como um conjunto de representações que dão sentido ao vivido de acordo com a inserção dos variados grupos nas relações sociais de produção. Ideologia, tratada assim, não pode ser de uma classe específica, mas produto das próprias relações concretas, que ao tomar um aspecto, ou um fenômeno da realidade como sua própria essência, deforma a essência e, ao mesmo tempo, dá sentido a essas mesmas relações.

Tomando como base o modo de produção capitalista, podemos afirmar que a aparência, ou seja, o fenômeno que é tomado como essência, é a relação mercantil. As relações mercantis, que existiam antes do modo de produção capitalista, são repostas como momento fundamental do processo produtivo capitalista (a circulação). Portanto, afirmar o efeito da aparência a partir da relação mercantil não é negar sua existência concretamente. Ao contrário: é porque existe concretamente como um fenômeno dentre outros que compõem a essência do modo de produção capitalista que a circulação ou a relação mercantil pode cumprir o efeito da aparência, ou seja, ser tomada como sendo a



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

própria essência, velar a essência e, assim, auxiliar a reprodução do modo de produção capitalista.

Marx trata as relações mercantis como anteriores ao modo de produção capitalista. No capítulo XXXVI do terceiro livro de *O Capital*, afirma:

“O capital portador de juros, ou como podemos denominá-lo em sua forma antiga, o capital usurário, pertence, com seu irmão gêmeo, o capital comercial, às formas antediluvianas do capital, que por longo tempo precedem o modo de produção capitalista e se encontram nas mais diversas formações econômicas da sociedade.” (1988, vol.5, p.97)

Ainda no terceiro livro, no capítulo XX – *Considerações históricas sobre o capital comercial* – Marx afirma que “não só o comércio, mas também o capital comercial é mais antigo do que o modo de produção capitalista.” (1988, p.232).

“Portanto, não há a menor dificuldade em reconhecer porque o capital comercial aparece como a forma histórica do capital, muito antes do capital ter submetido a si a própria produção. Sua existência e seu desenvolvimento a certo nível é em si pressuposto histórico para o desenvolvimento do modo de produção capitalista”. (grifos nossos) (MARX, 1988, p.233)

Pressuposto histórico porque é uma das condições para a acumulação de riqueza monetária, ao mesmo tempo em que as relações mercantis são utilizadas pelo modo de produção capitalista uma vez constituído, já que produz para o comércio e necessita do comerciante que não compra para satisfazer suas necessidades, mas para a venda. (cf. MARX, 1988, p. 233-234).

O mercado é, portanto, um pressuposto-posto do modo de produção capitalista, conforme disseram Jacques Bidet e Gérard Duménil (2007, p.52), ao discutirem as relações entre capitalismo e mercado. A relação mercantil, anterior à existência do modo de produção capitalista, é parte fundamental desse modo de produção quando ele se torna predominante.

As relações mercantis e seus efeitos, que são anteriores ao modo de produção capitalista, mas mantidas nele como parte do processo produtivo e sua realização, são vividas (ideologia) como a própria essência das relações do modo de produção



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

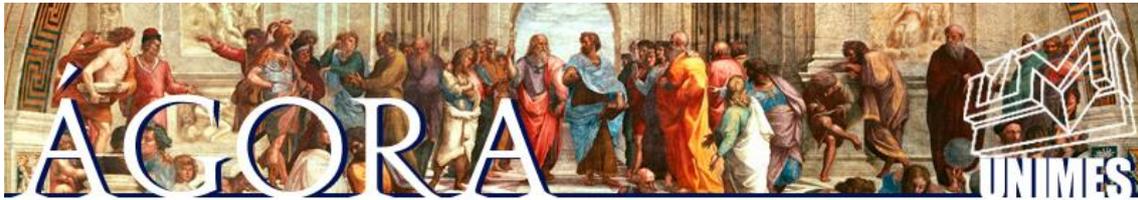
Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

capitalista. Sendo vividas como relações essenciais, as relações mercantis vão proporcionar duplo efeito: apagar os vestígios das reais relações sociais de produção sob o capitalismo e auxiliar a reprodução do modo de produção capitalista através de representações deformadas da própria inserção dos diversos grupos nessas relações e da produção de ideologias regionais (moral, religiosa, científica, filosófica, jurídica etc.).

II. IDEOLOGIA, HUMANISMO E A REPRODUÇÃO: O PAPEL DOS APARELHOS IDEOLÓGICOS

Os aparelhos ideológicos do Estado (ALTHUSSER, 1983) são instituições diversas que têm o papel fundamental de reproduzir a ideologia dominante. Por um lado, seus agentes cumprem esse papel não com a consciência dele (visto que não têm consciência de que estão dentro da ideologia); por outro, a reprodução também reflete as contradições vividas concretamente e como elas se manifestam dentro de cada aparelho, ainda que se expressem ideologicamente. Portanto, os aparelhos ideológicos absorvem a ideologia dominante e a traduzem para o que lhes é específico. Tais representações se manifestam na produção de ideologias específicas – como o conceito de humanidade e o humanismo teórico -, que também expressam as contradições e o nível das lutas de classes.

Por exemplo, o Direito, o Estado e suas instituições aparecem como responsáveis por zelar pelo bem comum, velando seu caráter classista; a educação formal (a escola) gera condicionamento e disciplina através das teorias humanistas e meritocráticas que, em nome da ciência e da técnica, auxiliam a mascarar seu conteúdo político e de classe, tornando-se importante aparelho reprodutor da ordem capitalista e distribuidor de frações das classes na divisão do trabalho; os meios de comunicação reproduzem e massificam a ideologia dominante através de uma dada interpretação dos fatos transmitidos pelos noticiários e do fortalecimento de representações ideológicas expressas através de programas diversos; as religiões traduzem a ideologia dominante para um discurso teológico e moral e, historicamente, passam por um processo de adequação ou que permite com que novas variações religiosas surjam como adequações à nova ordem. Como disse Marx (1988, p.75), o universo religioso é apenas o reflexo do



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

mundo real e, para formações sociais nas quais o modo de produção capitalista é predominante, o “cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc..”

Além disso, essas ideologias específicas geram diferentes representações sobre a inserção das classes e frações de classes nas relações concretas de produção.

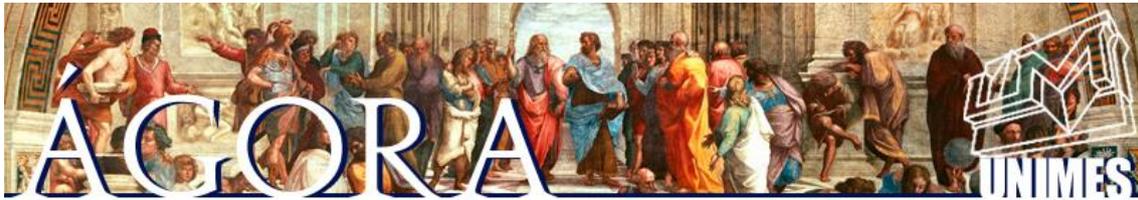
“O antigo possuidor de dinheiro marcha adiante como capitalista, segue-o o possuidor de força de trabalho como seu trabalhador; um cheio de importância, sorriso satisfeito e ávido por negócios; o outro tímido, contrafeito, como alguém que levou a sua própria pele para o mercado e agora não tem mais nada a esperar, exceto o curtume.” (MARX, 1988, p.141)

A individualização do humano e a associação de seu sucesso ou fracasso pessoal à quantidade de dinheiro que possa acumular norteiam, no geral, as manifestações dos diversos grupos. O capitalista aparece então como alguém muito “bem sucedido”, assim como os “setores médios” (a pequena burguesia, para utilizarmos o conceito de maneira precisa) buscam se justificar diante da burguesia por seu mérito pessoal e sua certificação escolar, o trabalhador manual busca também a melhor forma de vender sua força de trabalho (isso, aliás, pode explicar a tendência reformista do movimento operário) etc. Para todos eles, o grande ideal não pode ser o de uma sociedade em que todos vivam com os recursos necessários e para além deles e livremente associados: o objetivo e sinônimo de realização plena é o enriquecimento individual.

O que se reconhece é apenas um estado em que

“Tudo se torna vendável e comprável. A circulação torna-se a grande retorta social, na qual lança-se tudo, para que volte como cristal monetário. [...] O dinheiro mesmo, porém, é uma mercadoria, uma coisa externa, que pode converter-se em propriedade privada de qualquer um. O poder social torna-se, assim, poder privado da pessoa privada.” (MARX, 1988, p.111)

A exacerbação do individualismo e a aversão à possibilidade da igualdade podem ser explicadas a partir dessas características, inclusive as novas manifestações



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

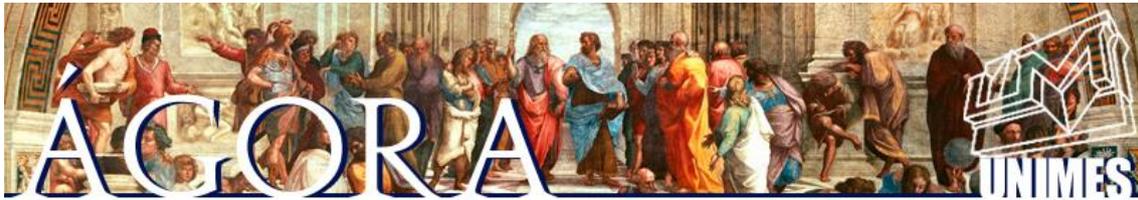
religiosas, que são a expressão máxima de uma relação mercadológica com o sagrado, como o neopentecostalismo e a chamada teologia da prosperidade.

II.1. HISTÓRIA MODERNA E IDEOLOGIA HUMANISTA

A contestação do Antigo Regime e as mudanças decorrentes da expansão mercantil, já no contexto do surgimento do modo de produção capitalista na Inglaterra, em meados do século XVIII, são expressas através de uma nova filosofia política e um novo pensamento econômico (em particular, o liberalismo) que colocam o mercado como centro regulador das relações sociais. Esse movimento cria novas representações da realidade centradas no indivíduo, na igualdade jurídica e na liberdade, ou seja, vai se expressar numa forma do Direito que trata igual e individualmente os desiguais, dissolvidos na figura pulverizada e ideologicamente homogênea do povo, do cidadão, ou da população.

Tendo como referência as relações mercantis, emerge uma concepção de mundo, das relações sociais e do papel do Estado. No Direito, sua principal manifestação se expressa na figura jurídica do contrato, que tem como pressuposto a defesa da propriedade privada de indivíduos, necessariamente, livres e iguais jurídica e formalmente, pois somente assim podem se apresentar no mercado. Como disse Althusser, o Código Civil (Direito Privado) “enuncia, sob uma forma sistemática, regras que regem as trocas mercantis, isto é, a venda e a compra” e é o Código Civil que serve de “base jurídica a partir da qual os outros setores do Direito tentam sistematizar e harmonizar suas próprias noções e suas próprias regras” (2008, p.83).

“Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade, comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma”. (MARX, 1988, p.79)



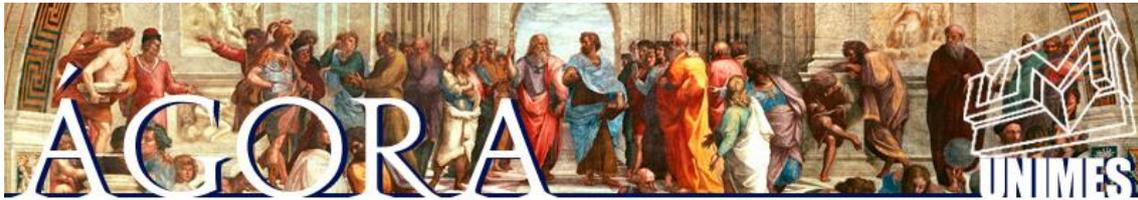
Dessa maneira, as relações da esfera da circulação mascararam o conjunto das relações sociais de produção capitalistas, tornando-se, assim, base para a ideologia dominante e fonte de ideologias próprias do modo de produção capitalista, principalmente a jurídico-política que, por sua vez, está assentada na ideologia humanista.

“A esfera da circulação ou do intercâmbio de mercadorias, dentro de cujos limites se movimentam compra e venda de força de trabalho, era de fato um verdadeiro éden dos direitos naturais do homem. O que aqui reina é unicamente Liberdade, Igualdade, Propriedade e Bentham”. (MARX, 1988, p.141)

Liberdade, pois é necessário que vendedor e comprador de força de trabalho encontrem-se livremente e dessa mesma maneira estabeleçam um contrato, assim como todo comprador e vendedor de mercadoria o faz de acordo com sua livre vontade. Como proprietários de mercadorias que são, tornam-se também, necessária e formalmente, iguais para poderem estabelecer trocas vantajosas mutuamente, daí a referência de Marx a Jeremy Bentham (1748-1832), que foi um expoente pensador da escola utilitarista, segundo a qual as ações devem se pautar pela finalidade da realização do maior bem-estar possível, não somente do que desenvolve a ação, mas de todos os que são afetados por ela, “pois cada um só cuida de si mesmo” e de seus interesses particulares e, dessa maneira, realizam “tão somente a obra de sua vantagem mútua, do bem comum, do interesse geral.” (cf. MARX, 1988, p.141)

A legislação das sociedades capitalistas parte, portanto, de princípios universais de igualdade (formal) e liberdade (individual), assim como trata a propriedade privada como intocável. A formalidade desses direitos expressa, no plano jurídico-político, as condições necessárias para garantir que as relações sociais (tratadas como sinônimos das relações mercantis) possam se realizar plenamente, ao mesmo tempo em que vela as reais relações sociais de produção e exploração.

As formações sociais burguesas tratam, jurídica e formalmente, igualmente os desiguais, partindo da ideia mais geral de que a liberdade e a igualdade entre indivíduos privados são as bases de uma sociedade aberta que, ao contrário dos demais modos de produção, permite a mobilidade social. A interação das estruturas ideológica e jurídico-



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

política se expressa por meio dos efeitos da aparência das relações mercantis na constituição de uma ideologia jurídica, que reverbera na concepção do Estado e de sua organização, no papel dos aparelhos repressivos, na legislação etc..

Isso não significa que o papel da estrutura jurídico-política corresponda à ideologia jurídico-política. A estrutura jurídico-política tem papel fundamental na reprodução do modo de produção capitalista, através do Estado de classe, das leis, do sistema penal e dos aparelhos repressivos. O que a estrutura jurídico-política é e o que ela organiza concretamente não aparece claramente no Direito. O Direito tem um caráter formal (cf. ALTHUSSER, 2008, p.84): ele não trata diretamente do conteúdo que, de fato, organiza e regula, ou seja, o Direito se refere à realidade concreta de maneira alusiva. “A ideologia jurídica é, evidentemente, exigida pela prática do Direito, portanto, pelo Direito [...], mas ela não se confunde com o Direito.” (ALTHUSSER, 2008, p.93). Engels, na *Carta a Schmidt*, disse que o Direito deve corresponder à estrutura econômica e ser sua expressão “coerente em si mesma” (1974e, p.518), sem contradições internas. É o que Althusser (2008, p.84) chamou de “sistematicidade do Direito.” Segundo Althusser, a formalidade, a sistematicidade e a coerção são as três características fundamentais do Direito. A coerção se refere ao conjunto de sanções estabelecidas no sentido de obrigar o cumprimento das normas. Porém, Althusser percebe que o respeito às regras contratuais se deve mais ao reconhecimento das suas cláusulas do que aos instrumentos repressivos diretamente. A obediência às leis se deve, portanto, à ideologia jurídica, que tem como suplemento a ideologia moral (por exemplo, a “correção” ou a “honestidade” - compreendidas como o reconhecimento das regras estabelecidas) e, ambas (a ideologia jurídica e a ideologia moral), estão fundadas sobre uma concepção também ideológica da natureza humana: a liberdade e a igualdade individuais e naturais (cf. ALTHUSSER, 2008, p.83-95). Eis nosso ponto.

Isso deve ser compreendido como um mesmo movimento. Significa, portanto, que a constituição dos sujeitos nas relações sociais de produção ocorre sempre já na relação com ideologias regionais: a jurídico-política fundamentalmente, mas também outras como a religiosa, científica, humanista etc.. O sujeito é resultado do processo de sujeição (cf. ALTHUSSER, 1983), ou seja, é constituído como sujeito pela ideologia. Daí nossa insistência de que a ideologia é o vivido concretamente, antes e mais que o

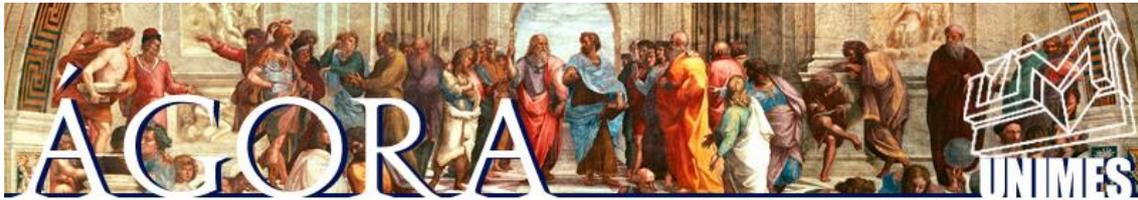


pensado. São muito poucos os que vão teorizar sobre as relações nas quais vivemos e, no geral, tais teorizações são feitas a partir e dentro da ideologia. Daí termos no referido na Introdução do artigo ao conceito de humanidade como um pressuposto, como ponto de partida para a elaboração de teorias falsas porque possuem uma premissa falsa.

As relações sociais de produção são vividas pelos seus agentes como relações mercantis e a força de trabalho e os meios de produção como o consumo de direito de um proprietário privado de mercadorias, ou seja, alguém que comprou mercadorias e tem, por isso, como seu proprietário legítimo, o direito de consumi-las. Ao vender sua força de trabalho, o trabalhador vende também ao capitalista o direito de utilizá-lo por inteiro durante determinadas horas do dia, conforme estabelecido em um contrato realizado pelos dois, ambos aparecendo como indivíduos, proprietários privados de mercadorias, que se encontram no mercado e negociam. Os agentes reconhecem e legitimam essa deformação da realidade exatamente porque ela assim se apresenta a eles e parece natural. É o que leva Marx a afirmar que “o escravo romano estava preso por correntes a seu proprietário; o trabalhador assalariado o está por fios invisíveis” (MARX, 1988, livro I, cap. XXI, p.150).

III. PRÁTICA TEÓRICA E PRÁTICA POLÍTICA: EFEITOS EPISTEMOLÓGICOS E ÉTICOS

De maneira rápida, vimos que, historicamente, a crítica ao feudalismo e a defesa da sociedade burguesa fez surgir no plano teórico uma nova concepção (ideológica) das relações sociais que gira em torno da figura central do indivíduo. Tais formulações cumprem um papel progressista num dado momento – o da luta contra o Antigo Regime -, deslocando o centro do divino para o humano, enaltecendo a razão e as ciências, combatendo o obscurantismo dogmático cristão, desde o Renascentismo até o Século das Luzes. As teorias humanistas, ou o humanismo teórico, fará isso, é bem verdade, desmerecendo o povo mais pobre e enaltecendo as elites e a pequena burguesia. Depois de estruturado modo de produção capitalista, a manutenção do ideário humanista centrado no indivíduo (do pensamento liberal) passa a cumprir um



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

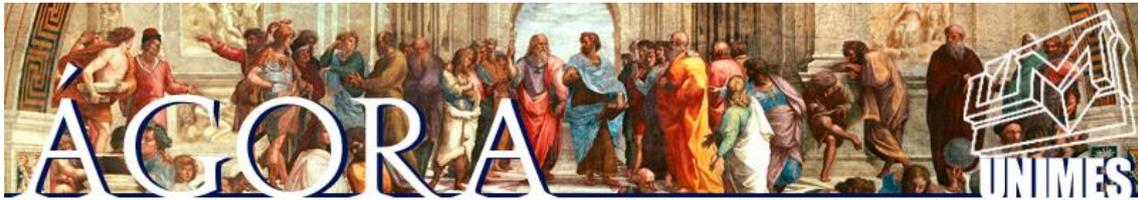
papel ideológico importantíssimo, que auxilia a reprodução da ordem burguesa à medida em que pulveriza as classes sociais e a compreensão das relações sociais nas quais vivemos através de uma série de representações generalistas e ideológicas: povo; população como soma de indivíduos; cidadão e cidadania; direitos e deveres dos cidadãos etc..

É óbvio que tais representações interferem tanto na prática teórica, quanto na prática política. Vale pensarmos rapidamente nos traços mais marcantes dessa dupla interferência que se refere tanto à formação das representações ideológicas ou das ideologias específicas (como chamamos mais acima), quanto na formulação de um conjunto de teorias baseadas em premissas falsas, ou seja, que tem como ponto de partida as representações ideológicas. Isso nos remete ao campo da prática política e de seus referenciais: no sentido mais amplo do termo, falaremos aqui da Ética e da prática teórica. Uma rápida reflexão comparada sobre os fundamentos dos valores que norteiam nossa ação na contemporaneidade e onde nos parece que eles deveriam estar fundados, determinando uma dada prática política.

III.1. POLÍTICA: ÉTICA E CONHECIMENTO

De maneira sumária, podemos afirmar que filosofia e as ciências sociais passaram por dois momentos distintos e fundamentais no processo de desenvolvimento do modo de produção capitalista: o primeiro momento coincide com a formação e consolidação da sociedade burguesa; o segundo com o capitalismo plenamente desenvolvido e mundializado, já na sua fase monopolista e imperialista.

No primeiro, a filosofia e as ciências sociais foram auxiliares da expansão capitalista e da luta contra o Antigo Regime, responsáveis por um processo de alta mistificação de uma suposta natureza humana que estaria por se realizar num mundo que se recriava e prometia a liberdade, a igualdade e a fraternidade como a base de relações sociais governadas pela razão e pela abundância material. Cada qual à sua maneira, as teorias que possuem base no humanismo teórico (desde o Renascimento) cumprirão esse importante papel, principalmente aquelas correntes mais próximas das revoluções burguesas na luta contra o Absolutismo, como o liberalismo inglês e francês



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

dos séculos XVII e XVIII, mas também a filosofia idealista alemã até as primeiras décadas do século XIX – Kant, Fichte, Hegel, Schelling e, inclusive, as obras de juventude de Karl Marx.

Depois, num segundo momento, passada uma fase cuja cadência foi imposta pela lógica reprodutiva do modo de produção capitalista, pela ditadura da técnica e pelas necessidades de expansão do capitalismo monopolista (o positivismo e suas variações, bem como a sua compreensão de ciência, são notáveis nesse momento), desvelado o verdadeiro caráter da nova sociabilidade, as ciências sociais e a filosofia descambam para o relativismo teórico, para o subjetivismo e para a negação da possibilidade do conhecimento objetivo das coisas e, principalmente, dos processos de constituição e de reprodução de estruturas. A pós-modernidade e a chamada crise dos paradigmas lançaram a ciência e a filosofia no campo próprio do irracionalismo (cf. MANGOLIN, 2006).

Caso pensemos na ligação possível entre conhecimento e ética de maneira comparada, parece existir consenso de que estavam unidos na filosofia antiga e que essa ligação se rompe no mundo moderno. Esse debate chega a conclusões justas, porém deixa de tocar (e, portanto, as mantém) em premissas questionáveis como, por exemplo, fundar a ética numa suposta “natureza humana” ou ainda atribuir suas possibilidades às características de formação pessoal e às boas ou más intenções e opções individuais, como ocorreu na filosofia antiga e ainda ocorre no nosso tempo.

Em nossa perspectiva conhecimento e ética permanecem umbilicalmente associados, mas ambos devem estar fundados numa outra “natureza” que não a humana, ou seja, ambos devem estar fundados naquilo que também determina a constituição dos sujeitos: nas relações sociais e, em última instância, na articulação de estruturas que objetivamente delimita e determina essas relações, como a compreendemos pelo conceito marxista de modo de produção.

O mencionado rompimento no trato da ética e sua relação com o conhecimento pode ser compreendido por um deslocamento de sentido do conhecimento e de uma nova perspectiva sobre o humano como ocorrem na modernidade. Podemos afirmar que o debate sobre a ética acabou se desvinculando da perspectiva mais geral e que

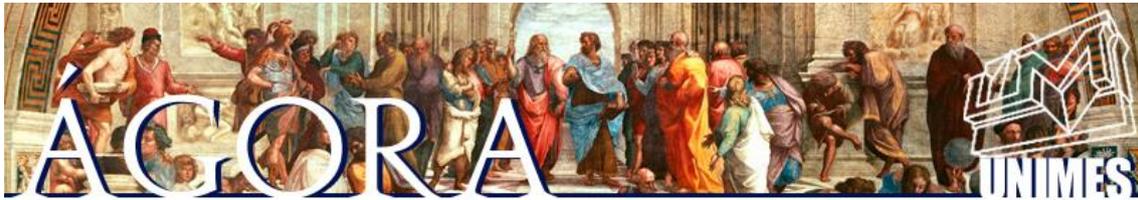


associava seus fundamentos e objetivos à busca da felicidade coletiva em primeiro lugar. O objetivo deixa de ser o bem estar coletivo e a vida social para se tornar cada vez mais um conjunto de regras que regem comportamentos de humanos cada vez mais atomizados e egoístas: o individualismo como consequência prática das representações ideológicas próprias do capitalismo, cuja expressão racional está na persistência ideológica do humanismo teórico e suas derivações.

O conhecimento, fragmentado em áreas que perderam continuamente a capacidade de diálogo, seguiu o mesmo caminho: se tornou cada vez mais especializado e ligado às necessidades reprodutivas das relações sociais capitalistas, se distanciando do seu sentido mais geral, aquele que foi fundamental para que através da seleção artificial nossa espécie criasse as condições para a adaptação ao meio, ou seja, a associação direta entre conhecer como condição para melhor viver. A noção que temos em nosso tempo do que se chama “técnica” é, sem dúvida, reflexo dessa situação: parece que o “técnico” está desvinculado de fundamentos e de intenções, como se se justificasse por si só e não correspondesse a interesses sociais (cf. crítica de ADORNO e HORKHEIMER, 1999).

Caso partamos da compreensão de que as relações sociais predominantes e determinadas características das conjunturas mais longas afetam diretamente e determinam a constituição dos sujeitos, poderemos concluir pela impossibilidade de fundar as relações sociais e a ética numa suposta natureza humana. Sendo assim, torna-se imperativo fundar o objetivo ético (a felicidade, o bem estar coletivo etc.) em profunda ligação com duas práticas: a teórica e a política.

Isso nos remete a pelo menos três aspectos fundamentais e atuais do debate em torno da ética: a relação da ética com outros campos do conhecimento; o objetivo da ética ou das ações humanas; a questão da correspondência ou não correspondência entre as práticas teórica e política. Esses três aspectos aparecem, por exemplo, logo nas primeiras páginas da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles (1996). Sumariamente, esses temas aparecem: primeiro, com a vinculação e subordinação da ética à política (p.119); segundo, a definição da finalidade da ciência política, identificada como a finalidade das demais ciências (e, portanto, da ética), qual seja, o bem do humano, ou a felicidade



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

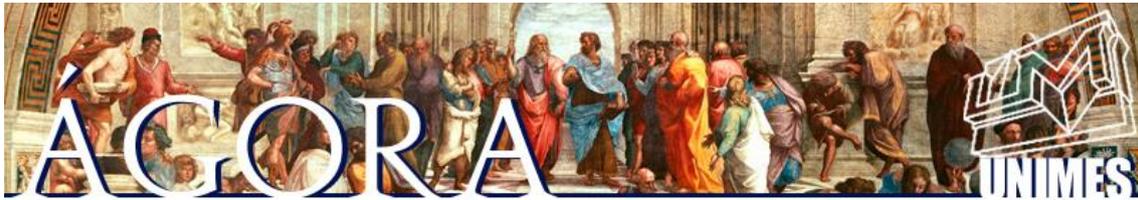
(p.119-120); por fim, a constatação de que a maioria dos humanos identifica equivocadamente felicidade a prazeres e honrarias (p.121).

Anunciar, como faz Aristóteles, o objetivo da ética como sendo a felicidade, a vida prazerosa, ou o bem-estar coletivo não resolve, evidentemente, o problema que gira em torno do objetivo da prática política e da ética. Para que seja possível não tornar esse anúncio apenas uma frase vazia de objetividade há questões fundamentais que precisam ser respondidas, como, por exemplo: qual a possibilidade da construção do bem estar coletivo em sociedades profundamente desiguais e marcadas pela exploração do humano pelo humano? Como resolver a contradição entre a busca de lucros e vantagens individuais com a ideia de bem estar coletivo e felicidade? Ainda que pudéssemos pensar na felicidade como algo apenas individual, seria compatível com as nossas especificidades? O problema da ética, portanto, parece poder ter uma ligação profunda com a transformação social.

Aristóteles não aborda a questão nesses termos, talvez porque tenha recorrido a uma perspectiva que deslocava as questões sociais de seu local próprio: ele “naturalizou” as relações sociais escravistas do seu tempo, assim como naturalizou a política – o humano como animal social ou político (isso é feito já nos dois primeiros capítulos do Livro I da *Política*, 1962, p. 21-30). Ora, sendo as relações de exploração do humano pelo humano naturais, como abordá-las socialmente e exigir qualquer solução? A felicidade passa a ser a prática das virtudes ou das disposições naturais dos diversos grupos e a ética reencontra, dentro de uma política assim natural, seu espaço próprio.

Já o problema da correspondência ou não-correspondência entre as práticas teórica e política possui pelo menos três aspectos fundamentais, que nos remetem ao centro do nosso tema e problema.

Primeiro, percebemos uma tendência nas formulações filosóficas em construir teorias sobre um objeto perfeito e que não existe na realidade objetiva, ou seja, construir modelos de referência e num estado de perfeição. No pensamento político, por exemplo, quem rompe com essa tendência é Maquiavel (1999), que contribuiu decisivamente para o desenvolvimento do que se chamou depois de “ciência política” exatamente por tratar

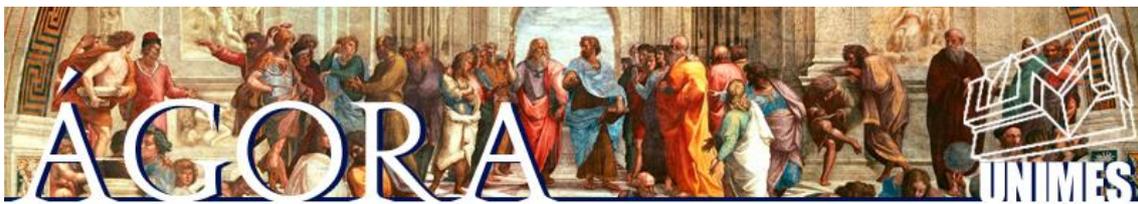


das relações de poder e das relações entre os Estados da maneira como elas ocorriam objetivamente e não como elas deveriam ser se correspondessem aos ideais de perfeição. Com a ética pode ocorrer o mesmo, como mencionamos: ao criarem um mito chamado “humano” ou “natureza humana” ocorreu a tendência de estabelecer quais seriam os valores universais e ideais para que a vida social ou individual fosse perfeita, ainda que sem pensar objetivamente nas possibilidades de que isso ocorresse. Humanidade e sociedade aparecem como termos que carregam em si uma grande quantidade de representações ideológicas.

Sempre que se parte de uma mistificação desse tipo, ao olhar a realidade apenas se podem encontrar desvios. No caso da política, identificar tiranias e atribuir as mazelas econômicas e sociais a erros pessoais; no caso da ética, a não correspondência entre o estabelecido teoricamente e o que ocorre na prática. As práticas do humano real, produto das relações sociais, vão aparecer como desvio, expresso, por exemplo, na ideia do “desumano”: desumano seria tudo que não corresponde ao que se convencionou tratar como sendo humano idealmente, ainda que sejam ações essencialmente humanas.

O segundo aspecto é a versão do humano e das possibilidades extremamente otimistas que herdamos do Iluminismo, como já mencionamos. É compreensível que os pensadores daquele tempo apresentassem com profundo otimismo as transformações estruturais do mundo em que viviam e pelas quais lutaram. Exageraram, sem dúvida, mas a aposta (e se tratava disso apenas) era que as novas relações sociais seriam mais justas e solidárias, as representações do mundo baseadas apenas na razão e na ciência e a técnica e o desenvolvimento tecnológico levariam ao progresso material coletivo. Assim como a maioria das apostas, essa se perdeu. Alguns deles veriam com assombro o nosso mundo: nossas relações persistiram ou se tornaram ainda mais desiguais; criamos novos grandes mitos, obscuros da mesma maneira que aqueles teológicos e que escravizam a espécie e justificam a exploração e a dominação; o espetáculo da razão e do avanço técnico é a guerra, com capacidade destrutiva crescente e genocídios constantes.

Por fim, mas mais importante porque unifica os demais e está centrado na espécie humana: as definições idealizadas das ações humanas e as concepções idealizadas sobre quaisquer aspectos da vida social não levam em consideração, no



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

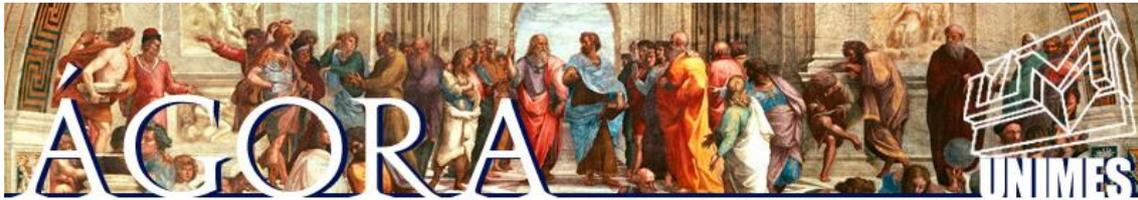
geral, o humano real, concreto, aquele de existência objetiva. Não levam em consideração seu processo de formação e reprodução. Caso saíamos das armadilhas da definição de uma natureza humana que bastaria ser despertada pela educação ou pelo desenvolvimento da consciência, encontraremos um ser totalmente determinado por suas disposições biológicas e pelo meio. O problema da não correspondência entre os valores anunciados idealmente e os praticados é mais profundo que uma questão de mero convencimento e, por isso, nos remeteu desde o princípio ao tema da ideologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tocamos em vários temas que cumpriram a tarefa colocada no início de apresentar o problema com o qual trabalhamos na atualidade e que necessita ainda de tempo para que seus desdobramentos teóricos venham à luz num esforço coletivo e multidisciplinar.

O desenvolvimento e a crise das formações sociais capitalistas trouxeram para o centro das atenções as vítimas sacrificadas ao deus capital. As formulações do humanismo teórico e a centralidade da figura liberal do indivíduo, que desarmam politicamente, arrastam, no máximo, a luta política para o campo da reivindicações no plano jurídico de supostos direitos humanos. É interessante lembrar que são os próprios humanos que desrespeitam os tais direitos humanos. Não são formulados porque somos vítimas de alguma outra espécie animal: nós mesmos desenvolvemos a capacidade de fazer coisas incríveis, boas e más, aos semelhantes.

Essa elaboração sobre o humano é produto das lutas contra a ordem feudal e de um deslocamento de centro: do teocentrismo ao antropocentrismo. Esse deslocamento cumpria, na época, um papel revolucionário: às formações sociais feudais, que justificavam suas estruturas pela ideologia religiosa do direito natural, impunha-se uma crítica radical, que colocava o humano no centro das atenções e de forma totalmente nova. No lugar da determinação pelo nascimento, entrava a mobilidade social e o mérito pessoal; no lugar da submissão e da resignação, a liberdade individual; no lugar do tratamento desigual aos desiguais, a igualdade jurídica.



Esse humano era o indivíduo, livre (porque poderia ser proprietário privado de alguma mercadoria) e igual juridicamente aos demais, porque somente como iguais dois indivíduos (e não mais duas classes sociais) poderiam se apresentar no mercado para realizar as trocas. Indivíduos livres e iguais, também, para dar conta da própria vida, por seus próprios méritos, atribuindo a si mesmos inclusive seu fracasso como proprietários.

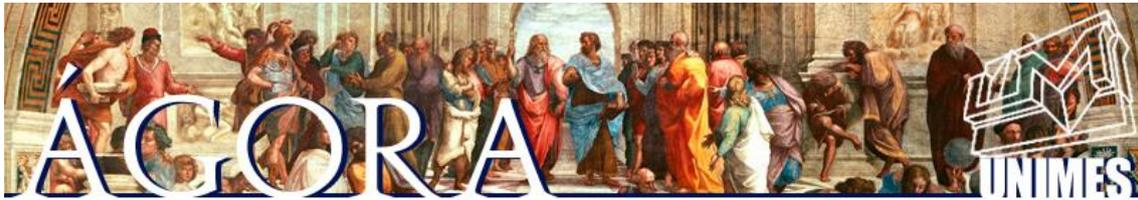
Eram as necessidades da reprodução dessas relações mercantis em franca expansão que exigiam esse novo humano, centrado no indivíduo. Com o surgimento do modo de produção capitalista, cujas relações são bastante diferentes das relações mercantis, essa ideologia do humano foi mantida e as relações sociais passaram a “aparecer” como relações mercantis em todos os sentidos, fornecendo a base da ideologia dominante. Com o modo de produção capitalista essa ideologia do homem passa a ter um caráter conservador.

Caminha ao lado desse processo uma construção filosófica que vai partir de um conceito de humano, ou de homem. Daí por diante, esse homem abstrato passa a servir como o parâmetro comparativo para se medir desvios. Espinosa, no século XVII, começa seu *Tratado Político* (1973, p.313) fazendo a crítica a esse homem genérico construído por diversos de seus predecessores, como aparece no início do nosso artigo.

O religamento da prática teórica e da prática política depende do rompimento com essa mistificação do humano, que se circunscreve nos marcos da ideologia burguesa e se expressa de forma normativa, mas também conceitual, na ideologia jurídica.

Não confundimos aqui essa conclusão teórica do tema com os caminhos táticos da luta política: dentro dos marcos das formações sociais capitalistas e em momentos de baixa densidade da luta política, as bandeiras levantadas pela própria ideologia burguesa por meio das teorias humanistas servem para trabalhar dentro das contradições da própria ordem. Não devemos desprezar o fato de que a luta política do proletariado é levada adiante, no geral, por formulações também ideológicas.

No plano da prática teórica, porém, é necessário abandonar o fetichismo do humano e a conseqüente ideologia burguesa dos direitos individuais humanos. Do



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

jurídico para o político, passando da centralidade do indivíduo para a centralidade da luta de classes e subordinando novamente a ética à finalidade da política: a transformação das estruturas no sentido de relações sociais que garantam e estejam baseadas no bem estar coletivo em todos os sentidos, como condição precípua para a realização das singularidades individuais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. “Conceito de Iluminismo”. In: ADORNO, Theodor. *Textos escolhidos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*. 4ed. Paris: François Maspero, 1967.

_____. *Aparelhos ideológicos do Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

_____. *Sobre a reprodução*. Petrópolis: Vozes, 2008.

ANDERSON, Perry. *Linhagens do Estado absolutista*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

ARISTÓTELES. *La Política*. 9ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1962.

_____. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

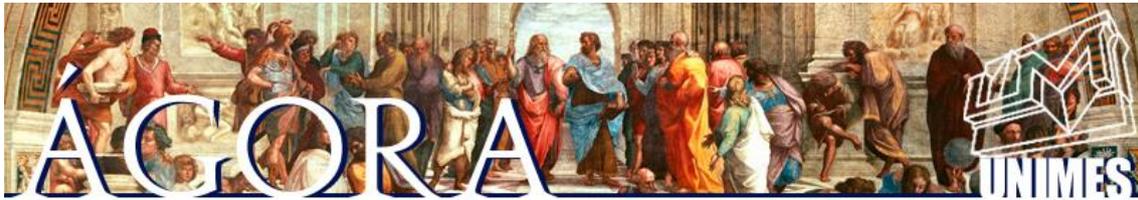
BIDET, Jacques; DUMÉNIL, Gérard. *Altermarxisme: um autre marxisme pour un autre monde*. Paris: PUF, 2007.

EAGLETON, Terry. *Ideologia*. São Paulo: Boitempo/Unesp, 1997.

ENGELS, Friedrich. *Anti-Düring*. Paris: Éditions Sociales, 1963.

_____. *Carta a Mehring*. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras Escogidas*. Moscou: Progresso, vol III, 1974a.

_____. “Carta a Conrad Schmidt”. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *Obras Escogidas*. Moscou: Progresso, vol. III, 1974e.



REVISTA ACADÊMICA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES

UNIVERSIDADE METROPOLITANA DE SANTOS

Edição Especial – Simpósio de Filosofia - 2017

ESPINOSA, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MANGOLIN, Cesar. *Novo Paradigma ou Irracionalismo? Notas críticas a um discurso sobre as ciências," de Boaventura Souza Santos*. In: X Seminário Estadual da ANPAE, 2006, São Bernardo do Campo. Anais do X Seminário Estadual da ANPAE. São Paulo: ANPAE, 2006.

_____. «Ideologia e mercado nos quatro primeiros capítulos de "O Capital"». In: *Ensayo y Error Revista de Educación y Ciencias Sociales*, v. 38, Caracas: Universidad Simon Rodriguez. p. 143-164, 2010.

_____. *Marxismo e história: o sentido de essência e necessidade nas obras de maturidade de Marx*. Tese (Doutorado em Filosofia). IFCH / UNICAMP, 2017.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

_____. *O Capital*. 3ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988 – 05 volumes.

_____. *Grundrisse*. Londres: New Left Review/ Penguin Books, 1993.

POULANTZAS, *Pouvoir Politique et classes sociales*. Paris: Maspero, 1968.

Para citar este trabalho:

MANGOLIM, César. **HUMANITAS COMO IDEOLOGIA: ÉTICA, CONHECIMENTO E POLÍTICA**. Revista **Ágora**. Edição Especial do Simpósio de Filosofia. Novembro-2017. Disponível em: <http://periodicos.unimesvirtual.com.br/index.php?journal=formacao&page=index>