

Rafael Lucas de Lima

**SOBRE O CONCEITO DE
PSEUDOCONCRETICIDADE EM KAREL KOSIK**

Rafael Lucas de Lima

SOBRE O CONCEITO DE PSEUDOCONCRETICIDADE EM KAREL KOSIK

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho

Natal, RN

2011

Rafael Lucas de Lima

SOBRE O CONCEITO DE PSEUDOCONCRETICIDADE EM KAREL KOSIK

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em: 23/03/2011

Orientador – Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Membro interno – Prof. Dr. Eduardo Aníbal Pelejero
Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Membro externo – Prof. Dr. Pedro Leão da Costa Neto
Universidade Tuiuti do Paraná - UTP

À minha mãe, dona Antônia, pelo carinho e pela
incansável dedicação.

À Hylarina, minha amiga e companheira de todas as horas.

A Alípio, pelas orientações e pela ajuda bibliográfica.

A Eli e Aílton, que mesmo longe estiveram sempre
presentes.

A Maydson e Bruno, pelas conversas que fizeram brotar
algumas das idéias aqui expostas.

Quem deixa que o mundo, ou uma porção deste, escolha seu plano de vida não tem necessidade senão da faculdade de imitação dos símios. Quem escolhe para si mesmo o próprio plano emprega todas as suas faculdades.

John Stuart Mill

RESUMO

Para o filósofo tcheco Karel Kosik (1926-2003), o mundo contemporâneo é o *mundo da pseudoconcreticidade*, lugar onde vigora um “claro-escuro de verdade e engano”. Nesse mundo, a *praxis*, enquanto atividade transformadora da natureza e criadora do mundo humano-social, foi convertida em mera atividade abstrata, calculadora, técnica, e desvinculada do trabalho como processo criativo. Essa ruptura assinala algo ainda mais significativo – a consciência e compreensão dos indivíduos acerca dos fenômenos, processos e relações que povoam a vida cotidiana ocorrem como *representação*, e não como um *conhecimento conceitual*, solidamente alicerçado no pensamento crítico. Partindo da investigação dialético-materialista, empreendida por Kosik, acerca das condições a partir das quais são formados tanto o modo de ser dos homens nas sociedades atuais como o seu pensamento, colimamos analisar e discorrer – à luz da principal obra daquele pensador: a *Dialética do concreto* (1963) – sobre o que seja esse conceito de pseudoconcreticidade, procurando mostrar como ele é engendrado, como são produzidos os fenômenos pseudoconcretos e, enfim, como é possível, ou mesmo se é possível, destruir a pseudoconcreticidade.

Palavras-chave: Karel Kosik. *Praxis* utilitária. Pseudoconcreticidade. Destruição.

RÉSUMÉ

Pour le philosophe tchèque Karel Kosik (1926-2003), le monde contemporain c'est le *monde de la pseudoconcretité*, lieu où prévaut « un clair-obscur de vérité et d'illusion ». Dans ce monde, la *praxis*, tandis qu'activité de transformation de la nature et de création du monde humain-social, a été converti en une simple activité abstraite, calculatrice, technique, et séparée du travail comme processus créatif. Cette séparation signale quelque chose plus significatif – la conscience et la compréhension des individus sur les phénomènes, processus et relations de la vie quotidienne se produisent comme *représentation*, et non comme une *connaissance conceptuelle*, solidement fondée sur la pensée critique. En partant de l'enquête dialectique-matérialiste, faite par Kosik, de las conditions de formation *de la façon d'être des hommes dans les sociétés actuelles et de leur pensée*, nous objectivons analyser et dissenter – à la lumière du travail principal de ce penseur : *Dialectique du concret* (1963) –, sur le concept de pseudoconcretité, comme il est engendré, comme sont produits les phénomènes pseudoconcrets et, finalement, comme c'est possible, ou s'il est possible, détruire la pseudoconcretité.

Mots-clés : Karel Kosik. *Praxis* utilitaire. Pseudoconcretité. Destruction.

SUMÁRIO

I. Introdução

- § 1. Do escopo desta dissertação e do esboço de uma caracterização histórica da vida e da filosofia de Kosik..... 9
- § 2. Sobre a *Dialética do concreto* 15
- § 3. Da estipulação do tema, dos objetivos, do problema e do método, e da condução da abordagem do tema..... 18

II. Das relações de intercâmbio material e do engendramento da *praxis* utilitária

- § 4. A realidade concreta. Dos mundos natural e social e da ação do homem sobre eles 22
- § 5. A *praxis* utilitária ou fetichista e o engendramento da pseudoconcreticidade..... 28

III. O mundo da pseudoconcreticidade

- § 6. O lugar do homem no universo ou a coisa em si..... 34
- § 7. Sobre a necessidade de percorrer desvios para conhecer a coisa em si. Da filosofia e da ciência como instrumentos para traçar e percorrer desvios 37
- § 8. Da essência, do fenômeno e da relação entre eles. Sobre o processo de conhecimento da realidade – o conceito e a representação 38
- § 9. Do conhecimento como fundamento dos usos prático e teórico do pensamento. Transição da concepção de ciência como conhecimento conceitual para a consideração da mesma como *praxis* e conhecimento fetichista..... 41

A. O homem-preocupado

- § 10. Mundo da pseudoconcreticidade e fisicalismo positivista..... 47
- § 11. Consequências da apropriação cientificista da realidade objetiva. Sobre a economia política 51

§ 12. Considerações em torno da compreensão pré-teórica, do poder objetual, da cura, e das transformações históricas que contribuíram para o engendramento do homem-preocupado	54
§ 13. Do trabalho à preocupação ou o trabalho estranhado	58
§ 14. Engajamento do homem-preocupado na <i>praxis</i> fetichista cotidiana	63

B. O homo oeconomicus

§ 15. Conceitos de sistema e de <i>homo oeconomicus</i>	70
§ 16. Concepção científica da realidade objetiva como sistema econômico.....	74
§ 17. Do uso da analogia na investigação da natureza e da sociedade	77
§ 18. Formalismo matemático e ontologismo metafísico. Transição da investigação acerca do mundo da pseudoconcreticidade para a investigação das formas de efetivação da sua destruição.....	79

IV. A destruição da pseudoconcreticidade

§ 19. A destruição como método dialético crítico ou o outro lado da dialética	82
§ 20. O pensamento dialético ou crítico	84
§ 21. A crítica revolucionária da <i>praxis</i> da humanidade	87
§ 22. Processo ontogenético de realizações da verdade e de criação da realidade	92

V. Conclusões

§ 23. Acerca dos objetivos estipulados e do problema formulado	95
§ 24. Outras conclusões	96

Índice onomástico	98
--------------------------------	----

Referências	100
--------------------------	-----

I. Introdução

§ 1. Do escopo desta dissertação e do esboço de uma caracterização histórica da vida e da filosofia de Kosik.

O escopo desta dissertação é investigar acerca do conceito de *pseudoconcreticidade* no pensamento do filósofo tcheco Karel Kosik. Para isso, debruçar-me-ei sobre sua principal obra – *Dialektika Konkrétního (Dialética do Concreto)*, que foi publicada originalmente em tcheco no ano de 1963. Nela se encontram expostas as linhas gerais do pensamento de Kosik acerca do problema da pseudoconcreticidade. Digo as *linhas gerais* porque as especificidades, as discussões pontuais através das quais podem ser percebidas mais distintamente as manifestações e desdobramentos daquele problema, se tornam bem mais evidentes a partir de outros textos, tais como *La dialectique de la morale et la morale de la dialectique*, *La morale au temps de la globalisation* ou *Victoire de la méthode sur l'architectonique*. Esses textos, assim como vários outros contidos na coletânea francesa *La crise des temps modernes* (2003), servem-me como fonte suplementar na abordagem daquele problema.

Kosik nasceu em Praga, capital da então Tchecoslováquia, em 26 de junho de 1926, no seio de uma família de operários.¹ Desde a juventude esteve envolvido em movimentos político-sociais e cedo se filiou ao Partido Comunista Tchecoslovaco, o que ensejou a alta estima que, para alguns, os membros desse partido nutriam por ele.² De 1945 a 1947, Kosik estudou filosofia e sociologia na Universidade Charles, em Praga, onde conheceu o fenomenólogo tcheco Jan Patočka, que lhe iniciou nos estudos da fenomenologia de Edmund Husserl e Martin Heidegger.³ Em 1947, Kosik continuou seus estudos na universidade de Leningrado, onde permaneceu até 1948, e, no período de 1949 a 1950, concluiu seus estudos na universidade de Moscou, retornando em seguida a Praga para a

¹ A propósito, o nome *Tchecoslováquia* era utilizado para designar o Estado então constituído por dois povos: os tchecos e os eslovacos, Estado que existiu até 1992. A partir de 1º de janeiro de 1993, e em virtude do chamado *Divórcio de Veludo*, essas nações passaram a existir como dois Estados distintos – a República Tcheca e a Eslováquia. Após essa pacífica separação, Praga permaneceu como capital, mas da República Tcheca.

² Segundo Costa Neto, Kosik era tido como “membro promissor da nova geração do Partido Comunista da Tchecoslováquia” – COSTA NETO, Pedro Leão da. *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, pp. 5-6; artigo a ser publicado pela revista *Novos Rumos*. Agradeço ao Sr. Pedro pela gentileza de ter me enviado, antes de publicá-lo, o artigo supracitado, assim como outros textos, que contribuíram para o desenvolvimento desta dissertação.

³ Acerca da relação de amizade entre Patočka e Kosik, Michael Löwy e Horacio Tarcus dizem, em artigo intitulado *Karel Kosik, philosophe critique*, o seguinte: “Malgré leurs différences philosophiques, Patočka avait beaucoup d’estime pour son « ami marxiste », dont il dira plus tard qu’il est « le plus important représentant de la philosophie tchèque de l’époque actuelle »”. KOSIK, Karel. *La crise des temps modernes*. Paris: Les Éditions de la Passion, 2003, p. 10.

defesa de sua tese de doutoramento, cujo título é *Některé otázky lidové demokracie jako zvláštní formy diktatury proletariátu* (*Algumas questões sobre democracia popular como forma particular da ditadura do proletariado*).⁴

A vida de Kosik foi marcada por várias situações em que seus pensamentos críticos “saltaram” de sua cabeça e ganharam a força inerente à *praxis*; isso pode ser confirmado, por exemplo, pelo fato dele ter sido preso pela Gestapo – em 1944, quando tinha apenas dezoito anos – por participar ativamente da resistência clandestina tchecoslovaca anti-nazista, o que ocasionou sua deportação ao campo de concentração de Terezin (*Theresienstadt*); confirma-se ainda pelo seu empenho em promover uma renovação nas esferas da leitura e interpretação do pensamento de Marx, o que culminou com sua rotulação, por parte dos marxistas ortodoxos, como revisionista; pela perseguição que sofreu por parte do socialismo real, o que ensejou a perda de seu cargo de professor de filosofia na Universidade Charles bem como a confiscação, em 28 de abril de 1975, pela polícia tchecoslovaca, de quase mil páginas de dois de seus manuscritos: *De la pratique* e *De la vérité*, até hoje desconhecidos;⁵ e, principalmente, pelo seu envolvimento nos eventos da Primavera de Praga (1968).⁶ Corroboram com esses fatos a seguinte afirmação de Löwy e Tarcus, para os quais

Karel Kosik [...] fut non seulement un des plus importants philosophes de la deuxième moitié du XX^e siècle, mais aussi un de ceux qui ont le mieux incarné l'esprit de résistance de la pensée critique. Il fut aussi un des rares qui ont combattu, dans leur succession, les trois grandes forces d'oppression de l'histoire moderne : le fascisme, au cours des années 1940, le régime bureaucratique stalinien, à partir de 1956, et la dictature du marché, depuis 1989.⁷

⁴ De acordo com Löwy e Tarcus, era costume nos países do leste europeu, à época do curso de graduação de Kosik, que estudantes universitários fizessem parte dos seus estudos em Moscou e Leningrado – v. KOSIK, 2003, p. 10. Sobre a tradução do título da tese de doutorado de Kosik, cf. COSTA NETO, *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, p. 6.

⁵ Sobre a apreensão desses manuscritos, cf. KOSIK, 2003, pp. 95-98 – *Correspondence avec Jean-Paul Sartre*. Segundo Costa Neto, tais manuscritos foram devolvidos a Kosik – v. COSTA NETO, *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, p. 10.

⁶ A Primavera de Praga foi a tentativa de encontrar um sistema político-econômico alternativo, que rompesse com as únicas opções que até agora se apresentam: o socialismo e o capitalismo. “La norme et la normalité contemporaines rejettent elles aussi le Printemps de Prague en tant qu’anormalité, qui, cette fois, est complètement insensée, parce qu’elle s’essayait à l’impossible : trouver « *une troisième voie* » entre le capitalisme et le socialisme”; a Primavera de Praga “[...] mettait en doute la légitimité du « socialisme réel », mais [...] faisait aussi tomber une lueur de doute sur le paradigme de l’époque moderne dans sa totalité, sous ses deux formes au pouvoir (isto é, sobre o capitalismo e o socialismo)” – KOSIK, 2003, p. 153; grifos e parênteses meus.

⁷ *Idem, ibidem*, p. 9 – *Karel Kosik, philosophe critique*. No que tange às situações descritas acima e a outros detalhes da vida de Kosik, cf. KOSIK, 2003, pp. 9-16, e o site «<http://volny.cz/enelen/kkosik/>» (acesso em 10 fev. 2011), onde podem ser encontradas várias informações biográficas e uma lista dos livros, artigos, entrevistas e estudos desenvolvidos e publicados por Kosik.

Tentarei agora esboçar uma caracterização histórica da situação do leste europeu no período em que Kosik desenvolveu seus estudos de graduação em filosofia e sociologia.

No começo do século XX foram travadas na União Soviética vigorosas disputas político-filosóficas, notadamente no que tange às interpretações e leituras do pensamento de Marx e Engels. Segundo Costa Neto:

No campo da filosofia, ao longo da década de 1920, desenvolveu-se na União Soviética um intenso debate, entre duas distintas correntes – mecanicistas e dialéticas, que disputavam a hegemonia filosófica.⁸

Costa Neto desenvolveu ainda uma caracterização dessas duas correntes e descreveu o surgimento da filosofia marxista-leninista como síntese filosófica oficial da URSS a partir da crítica àquelas referidas correntes:

Os mecanicistas defendiam que a filosofia era uma forma de metafísica mística e escolástica – se comparada as (sic) ciências particulares, ciências estas que possibilitariam a resolução dos diferentes problemas teóricos; a estes se opunham os dialéticos, que afirmavam ser o materialismo dialético uma concepção de mundo integral que englobaria a natureza e a sociedade. Este debate se encerrou em 1929, com o êxito do grupo dialético, que assumiria a direção das principais instituições filosóficas. Entretanto, já em 1930, (sic) aparece o artigo “*Sobre as novas tarefas da filosofia marxista-leninista*”, assinado por três jovens filósofos que criticavam tanto os mecanicistas como os dialéticos, condenados como “idealistas mencheviques”. Defendiam o caráter partidário da filosofia e a necessidade de procurar a raiz política e de classe de todo fenômeno ideológico. Com a resolução do CC do PCUS, em janeiro de 1931, esta tendência se tornaria – através de uma decisão político-administrativa que marcaria o nascimento oficial da nova síntese filosófica e que encontraria, posteriormente, sua versão canônica no opúsculo de J. Stalin: *Materialismo Dialético e Materialismo Histórico* – a filosofia oficial da URSS. Esta filosofia posteriormente seria implantada, nos diferentes países do leste europeu (dentre eles a Tchecoslováquia), através de diferentes métodos burocráticos e coercitivos, e perduraria em traços gerais, como filosofia de partido e estado (sic), até o colapso do Socialismo Real.⁹

De acordo com Costa Neto, o *desenvolvimento do marxismo no leste europeu* foi tema abordado por alguns pensadores. Segundo ele, Leszek Kołakowski, na obra *Główne Nurty Marksizmu (Tendências Principais do Marxismo)*, “identifica” quatro “períodos” desse desenvolvimento.¹⁰ A fim de melhor caracterizar aquela situação histórica, passo a referir à periodização de Kołakowski, conforme a apresenta Costa Neto.

O primeiro de tais períodos, que compreende os anos entre 1945 e 1949,

⁸ COSTA NETO, Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias, p. 3.

⁹ *Idem, ibidem*, pp. 3-4; aspas e grifos do autor, parênteses meus.

¹⁰ Cf. *idem, ibidem*, p. 5. Costa Neto refere também a outra proposta de periodização, que foi desenvolvida pelo filósofo italiano Guido Neri – *loco citado*.

se caracteriza, no tocante ao pensamento filosófico e social, pela existência de elementos de um *pluralismo político e cultural* que se expressava na presença de diferentes *professores estranhos à tradição marxista* nas diferentes instituições universitárias, particularmente importantes na Polônia e na Tchecoslováquia.¹¹

Foram esses “professores estranhos à tradição marxista”, representantes de um “pluralismo político e cultural” que começava a ser suprimido pelo avanço político-ideológico soviético, que ministraram aulas na Universidade Charles durante a parte da formação filosófica e sociológica de Kosik que se deu em Praga, e é de se acreditar que essa diversidade acadêmica ensejou o caráter singular da filosofia kosikiana, caráter percebido, por exemplo, ao se verificar, no núcleo de tal filosofia, elementos do materialismo histórico-dialético e da fenomenologia.

O segundo período definido por Kołakowski, segundo Costa Neto, abrange os anos de 1949 a 1954. Esse período foi marcado pela “unificação do ‘campo socialista’ nos aspectos políticos e ideológicos”, por um processo de “stalinização da cultura” e pelo afastamento dos “professores estranhos à tradição marxista”¹² das universidades, o que provocou uma verdadeira diáspora entre os intelectuais tchecos, assim como aconteceu com muitos intelectuais alemães durante a Segunda Guerra. Foi nessa época que Kosik começou a lecionar na Universidade Charles e se tornou assistente da Secretaria Regional do Partido Comunista Tcheco em Praga.¹³ Foi ainda nesse período que Kosik começou a se afastar do comunismo, pelo menos nos moldes em que ele era pensado e praticado pelos soviéticos.

Para Kołakowski, o terceiro período do desenvolvimento do marxismo no leste europeu vai de 1955 a 1968. De acordo com Costa Neto, nesse período “surgem, por efeito da desestalinização, diferentes tendências anti-stalinistas e revisionistas”.¹⁴ Entre os que desenvolveram e sustentaram tais “tendências” encontra-se Kosik, que participou ativamente

¹¹ COSTA NETO, *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, p. 4; grifos meus. Ainda segundo Costa Neto, “na Tchecoslováquia a difusão da filosofia marxista na universidade se deparou com um conjunto de obstáculos, dentre os quais – cabe destacar – a ausência de intelectuais marxistas na Universidade, no período entre as guerras, agravada ainda mais por uma forte tradição intelectual e filosófica estranha ao marxismo. A vida intelectual, nas décadas de 1920 e 1930, era dominada pela importante figura de Thomas Masaryk (presidente da República Tchecoslovaca entre 1918 e 1935), que já no final do século XIX tinha anunciado a ‘crise do marxismo’. Cabe igualmente lembrar a existência na capital tcheca de duas importantes instituições intelectuais: o *Círculo Lingüístico de Praga*, que reunia os representantes do estruturalismo lingüístico [...] e o *Círculo Filosófico de Praga*, que refletia a forte presença em Praga da fenomenologia husserliana [...]” – *idem, ibidem*, p. 6; aspas e grifos do autor.

¹² *Idem, ibidem*, p. 4; aspas do autor.

¹³ Cf. «<http://volny.cz/enelen/kkosik/bio.html>» (acesso em 10 fev. 2011). Segundo Costa Neto, foi também a partir dessa época que Kosik começou a desenvolver estudos acerca da tradição política de seu país: “Durante os anos 1950, Kosik, assim como outros filósofos dos países do leste-europeu desenvolveu uma série de estudos relacionados a (sic) tradição democrática e revolucionária de seu país, tradição esta muitas vezes influenciada pela filosofia clássica alemã e pelo hegelianismo” – COSTA NETO, Pedro Leão da. *A questão da manipulação e da dominação anônima e universal no pensamento de Karel Kosik*. Texto disponibilizado pelo autor, p. 1.

¹⁴ *Idem. Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, p. 4.

da Primavera de Praga, ocorrida entre janeiro a agosto de 1968. Acerca dessa participação e do “clima político” desse período, Néstor Kohan diz o seguinte:

En ese singular y enrarecido clima político que conjugaba la represión interna y la penetración del imperialismo norteamericano con el pegajoso aliento soviético en la nuca, Karel Kosík participa de la llamada primavera de Praga. No salió inmune a la invasión de los tanques rusos. De allí en adelante, no aparece más públicamente. Pierde todos sus cargos en la docencia y no sólo ello. Según Sánchez Vázquez: “Kosík há pagado duramente su contribución a esa experiencia, no sólo con las medidas persecutorias dictadas contra él sino, sobre todo, con el silencio y el aislamiento forzosos impuestos a su pluma y su palabra, es decir, a su labor teórica marxista como trabajador docente y como investigador”.¹⁵

No período em questão, Kosik publicou, mais especificamente em 1958, sua primeira obra – *Česká radikální demokracie. Příspěvek k dějinám názorových sporů v české společnosti* (*Democracia radical tcheca. Contribuição para a história das disputas ideológicas na sociedade tcheca*); publicou ainda a *Dialética do Concreto* (da qual tratarei a seguir) e fez várias viagens para participar de eventos de filosofia e ministrar conferências na Itália, na Alemanha, na França, no México, nos Estados Unidos, ocasiões em que conheceu filósofos como Adolfo Sánchez Vázquez e Jean-Paul Sartre. Com esse último, trocou correspondências, uma das quais, onde denuncia o confisco dos dois manuscritos supracitados, chegou a ser publicada no jornal francês *Le Monde*.¹⁶

O quarto e último período do desenvolvimento do marxismo nos países do leste europeu iniciou, de acordo com Kołakowski, em 1969. Entretanto, no artigo de Costa Neto que serve de base para essa caracterização, não há referência a uma data que marcaria o encerramento desse período. Apesar da ausência explícita desse marco cronológico, penso que tal período seria encerrado com o esfacelamento da URSS, em 1989, uma vez que foi a partir de então que Kosik pôde recuperar seu cargo de professor na Universidade Charles, ainda que um ano depois viesse a ser novamente destituído do cargo.¹⁷ Para Costa Neto, esse período foi marcado pela “derrota e expurgo das diferentes correntes críticas, com o afastamento da vida pública ou o exílio de seus principais representantes”.¹⁸ Todavia, apesar da tentativa de

¹⁵ KOHAN, Néstor. *La filosofía militante de Karel Kosík (1926-2003)*. Maracaibo, Venezuela: Utopía e Praxis Latinoamericana, 2004, ano 9, nº 27, p. 90; aspas do autor.

¹⁶ Carta publicada na edição do dia 29-30 de junho de 1975. V. KOSIK, 2003, p. 95.

¹⁷ “Quelle sera sa situation dans le processus historique et politique ouvert en 1989? Grâce à la « révolution de velours » et la fin de la dictature, Kosik retrouve son poste de professeur à l’Université. Mais après vingt années d’opposition au régime bureaucratique, il devient assez vite un opposant aux nouveaux gouvernements de droite qui arrivent au pouvoir. [...] Résultat : le nouveau régime, d’inspiration néo-libérale, va l’exclure, un an plus tard, de son poste universitaire, exactement comme, en 1969, les autorités imposées par l’invasion soviétique...” – cf. KOSIK, 2003, pp. 14-15.

¹⁸ COSTA NETO, *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, p. 5.

silenciar os opositores do socialismo real, o pensamento crítico de Kosik e de outros não se deteve, e, em 1977, os “silenciados” publicaram, na imprensa estrangeira, a chamada *Carta 77*, que denunciava as violações, cometidas pelos dirigentes soviéticos, dos direitos humanos, da constituição tchecoslovaca e dos tratados e acordos de direito internacional.

Costa Neto destaca ainda a análise de György Márkus quanto à existência de outras correntes marxistas no leste europeu. Segundo Costa Neto, citando Márkus, à exceção da filosofia marxista-leninista – que é “a ‘tendência extensional’, segundo a qual a ‘teoria marxista se aplica ao *conjunto* da realidade, ou seja, à natureza, a (sic) sociedade e ao pensamento”¹⁹ – há que se falar ainda em três outras correntes, a saber: uma que possui um caráter “cientificista” e “que privilegia uma reflexão metodológica sobre as ciências naturais”;²⁰ outra “ideológica-crítica”, “que identificaria a filosofia como uma visão do mundo voltada à crítica das ideologias”;²¹ e outra denominada de “ontologia social”, à qual estaria vinculado Georg Lukács. Assim como Lukács, Kosik teria tentado, segundo Costa Neto, “superar as limitações, tanto da síntese filosófica oficial, como destas duas correntes opostas, que se aproximavam do existencialismo e o (sic) neo-positivismo, então hegemônicos no ocidente”.²² Ante o exposto, pode-se dizer que o pensamento de Kosik não estaria inserido especificamente em nenhuma dessas correntes filosóficas, embora possamos igualmente afirmar que seu fundamento comum seja o materialismo de Marx e Engels.

A propósito do pensamento de Kosik, Löwy e Tarcus apresentaram aquilo que eles pensam serem suas linhas gerais:

Audelà des inflexions qui correspondent aux transformations historiques et à la propre évolution interne de sa pensée (do pensamento de Kosik), on peut percevoir quelques lignes de force qui traversent l’ensemble de son oeuvre, en lui donnant une profonde cohérence, et un caractère singulier, unique même, dans le paysage intellectuel de la deuxième moitié du XX^e siècle : 1. Une critique de la civilisation moderne sous sa forme capitaliste ou pseudo-socialiste, qui puise au marxisme, au romantisme, à la phénoménologie, mais qui est véritablement originale. 2. Un point de vue éthique, humaniste et radical, qui met en question les formes fétichistes de l’économie, de la société et de la politique modernes. 3. Un Principe de Résistance, inspiré par le « non » de Jan Hus aux pouvoirs ecclésiastiques de son temps, face aux religions totalitaires de l’État, du Parti ou du Marché. 4. Une sensibilité profonde pour la richesse des formes culturelles du passé, que ce soit l’Antiquité grecque ou le Siècle des Lumières, comme source d’inspiration pour un avenir nouveau.²³

¹⁹ COSTA NETO, *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, p. 5; aspas e grifo do autor; a citação dentro da citação é de Márkus – MÁRKUS, György. *Teoria do conhecimento no jovem Marx*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974, Discussões e Tendências na Filosofia Marxista, pp. 113-129.

²⁰ COSTA NETO, *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, p. 5.

²¹ *Idem, loco citado*.

²² *Idem, loco citado*.

²³ KOSIK, 2003, p. 16 – *Karel Kosik, Philosophe Critique*; parênteses meus.

Foi, pois, num ambiente de ferrenha perseguição política, que esteve alicerçado sobre uma aberração ideológica – a filosofia marxista-leninista ou leninismo –, ambiente onde imperou a quase completa privação das liberdades mais fundamentais (como a de expressão do pensamento e da opinião), que germinou, floresceu e deu frutos a filosofia de Karel Kosik, pensador que morreu em 21 de fevereiro de 2003.

§ 2. Sobre a *Dialética do Concreto*.

A *Dialética do Concreto* é uma obra crítica. Nela Kosik erige uma crítica mordaz aos problemas do mundo contemporâneo, que, para ele, são engendrados pelo que denominou, em *La crise des temps modernes*, de *simbiose* entre a *técnica*, a *economia* e a *ciência*. Segundo ele,

cette *symbiose* a le pouvoir magique de réveiller et d'organiser des forces titanesques pour les mettre au service d'une partie de l'humanité et, par ailleurs, elle inaugure l'ère d'un mouvement dynamique qui s'exprime dans des termes comme : absorber, accumuler, emmagasiner, consommer. Ainsi commence l'époque d'une mobilisation universelle où, sur l'ordre du commandement central, tout pourra être mis en mouvement et soumis à la mobilité, où pourra être créé, dirigé et contrôlé un flux continu de produits, d'informations et de personnes.²⁴

Apesar de referir a essa simbiose, Kosik, na *Dialética*,²⁵ direciona sua análise mais específica e demoradamente para o âmbito da ciência da *economia política*, investigando, como veremos detalhadamente ao longo deste trabalho, a contribuição dessa ciência para a manutenção de um sistema global de produção e consumo que engendra, ao final e como resultado nefasto, a *pseudoconcreticidade*; ele realiza ainda, com efeito, a crítica de cada um dos elementos daquela simbiose: crítica da *economia*, da *técnica*²⁶ e da *ciência*, tomada na totalidade de suas áreas.²⁷

²⁴ KOSIK, 2003, pp. 182-183 – *La démocratie et le mythe de la caverne*; grifo meu.

²⁵ A partir daqui, passo a utilizar, para referir à *Dialética do Concreto*, apenas a palavra *Dialética*.

²⁶ Entendo por *técnica* (τέχνη) o(s) *procedimento(s)* ou *ação(ões)* de um indivíduo com o intuito de alcançar determinado(s) fim(ns). Tais *modos de proceder* podem ainda ser entendidos como um *método*. Assim, a crítica de Kosik à técnica contemporânea deve ser entendida como crítica dos procedimentos através dos quais o mundo humano-social e os diversos produtos do engenho humano são criados e/ou transformados, isto é, crítica da distância em que o trabalho (enquanto meio através do qual são engendradas as criações e transformações) se encontra do processo criativo, uma vez que, para Kosik, o trabalho esteja reduzido a mero procedimento de manipulação.

²⁷ Segundo Irons, Kosik tece críticas também a Heidegger e à discussão heideggeriana sobre a preocupação, acusando Heidegger de não se desvincular de uma concepção dualista e mística do mundo: “Kosik charges that in Heidegger’s philosophy the everyday world is split into a *duality* of care and procure which reflects ‘in a *mystified* fashion the process of intensified fetishization of human relations ... The individual moves about in a ready-made system of devices and implements, procures them as they in turn procure him, and has long ago lost awareness of this world being a product of man. Procuring permeates his entire life” – IRONS, L. Roland.

Num outro sentido, a *Dialética* é também uma crítica à filosofia marxista-leninista, que fora implantada à força nos Estados anexados à extinta União Soviética, sendo, conseqüente e especificamente, uma crítica à implantação do chamado *socialismo real* na então Tchecoslováquia.²⁸ Com efeito, a supracitada obra, de um lado, apresenta uma investigação sócio-político-filosófica acerca dos problemas enfrentados pelos tchecos e eslovacos nos anos após a Segunda Guerra Mundial, problemas que culminaram na Primavera de Praga e se estenderam até o esfacelamento da URSS; do outro, nos mostra que tais problemas *não são* específicos do contexto daquele país, mas dizem respeito a todo o mundo contemporâneo, pelo menos desde o começo do século passado aos nossos dias.²⁹

Além disso, a *Dialética* apresenta ainda, conforme afirma Irons, uma nova e profícua leitura do pensamento de Marx:

Dialectics of the Concrete was published in 1963 and set the pace for the events in Czechoslovakia during the Prague Spring of 1968. [...] the social and political upheavals of that spring in 1968 are not entirely forgotten, and *Dialectics of the*

Dialectics of the Concrete – The Text and its Czechoslovakian Context. In: New German Critique, nº. 18, 1979, p. 171; grifos meus. Já para Kohan, Kosik não endereça críticas apenas a Heidegger, mas também a Husserl, chegando a afirmar que, “Junto a la crítica de Edmund Husserl y sus derivados, Kosík también arremete sin piedad contra Martín Heidegger (padre inconfesado del actual posmodernismo)” – KOHAN, 2004, p. 93. Segundo Kohan, Kosik põe em cheque a “pretensão fenomenológica” de ir às coisas mesmas: “[...] la mirada crítica de Kosík pone en discusión la pretensión fenomenológica de ‘ir a las cosas mismas’ a través de la intuición inmediata. No existe mundo pre-ideológico ni pre-discursivo y, si existe, este mundo antepredicativo no es otro que el mundo histórico de la praxis” – *idem, loco citado*. Kohan afirma ainda que a crítica de Kosik a Heidegger não está atrelada ao inegável vínculo desse ao nazismo; segundo ele: “El checo le reprocha al alemán que conciba la praxis humana sólo como actividad manipuladora pero no bajo su verdadera dimensión de apertura un nuevo mundo: el mundo humanizado por el propio ser humano por sobre el mundo de las cosas y la naturaleza. [...] Si el aristocratismo antimodernista de Heidegger depreciaba la vida cotidiana de las grandes urbes por su supuesto ‘olvido del ser’, Karel Kosík desentra completamente ese abordaje. Para el autor de *Dialéctica de lo concreto* el problema no pasa por el desprecio de las grandes masas trabajadoras (típico del elitismo tradicionalista de Heidegger) sino por la crítica impiedosa del ‘mundo de la pseudoconcreción’ que impide a esas masas vivir una vida plena, auténtica y autónoma. En otras palabras: el problema de las masas no reside en ‘el olvido del ser’, metafísico y recluso en el corazón recóndito del hombre, sino en la alienación histórica que genera el capitalismo fetichista. ¡El problema a resolver no es metafísico sino histórico y político! Para Kosik la solución no consiste en refugiarse, mediante un lenguaje críptico repleto de neologismos académicos, en una aproximación mítico-poética y metafísica de la vida. La apertura a un nuevo tipo de vida cotidiana vendrá de la mano de la revolución entendida como praxis desalienante y proceso ininterrumpido y continuado” – *idem, ibidem*, pp. 93-94. Ademais, Kosik parece considerar Heidegger um romântico – “Heidegger describe a problemática do moderno mundo capitalista do Séc. XX [...] no espírito próprio à mania romântica de confundir e esconder tudo [...]” (KOSIK, 1976, p. 65).

²⁸ No que tange à implantação da filosofia marxista-leninista na Tchecoslováquia, Löwy e Tarcus dizem o seguinte – “Lors de la «normalisation» du pays en automne 1969, les nouvelles autorités imposées par les chars soviétiques [...] ont exigé de tous les membres du Comité Central de légitimer l’invasion des troupes du Pacte de Varsovie. Kosik [...] a annoncé qu’il refusait de se rétracter. Il fut bientôt exclu du Comité Central, du Parti Communiste et, par la suite, de son poste à l’Université, sous l’accusation de «déviationnisme de gauche». À partir de ce moment, commencent pour Kosik vingt années difficiles de philosophe proscrit et citoyen sans droits” – KOSIK, 2003, p. 14 – *Karel Kosik, Philosophe Critique*; aspas dos autores.

²⁹ Para Costa Neto, “as raízes da crise da sociedade tchecoslovaca de 1968, (sic) eram comuns a uma crise mais profunda que afetava toda a modernidade”. Essa crise teria origem no domínio do saber técnico-científico no mundo contemporâneo. Cf. COSTA NETO, *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*, pp. 9-10.

Concrete remains its philosophical manifesto. The overall task of the work has been characterized as a “rigorous recasting of Marx’s entire theoretical framework, incorporating new developments while at the same time accounting for their genesis”.³⁰

Por outro lado, o próprio Kosik afirma que expõe na *Dialética* uma nova leitura de uma antiga problemática abordada por Hegel:

Ma *Dialectique du concret* (1963) fut seulement une tentative de penser, dans les nouvelles conditions et en termes de praxis, la problématique que Hegel a concentrée dans le concept d’ « esprit » : l’unité du *denken, dichten und tun*.³¹

Na obra em questão, Kosik investiga os problemas que ele acredita serem os do homem e do mundo contemporâneos.³² Tais problemas derivariam de uma determinada disposição ou configuração da realidade social, que imporia à cotidianidade dos indivíduos relações de *preocupação* – relações essas que serão elucidadas mais à frente. Por meio daquela disposição seriam *coisificados* os homens e *personificadas* as coisas; seriam *reproduzidos* indivíduos criticamente apáticos, “politicamente dóceis” e “economicamente úteis”,³³ seria no seio dela que a história cotidiana de cada um se esvairia, obscurecida pela *história* das ideias, dos conceitos, dos Estados, dos entes econômicos e políticos, das instituições seculares, das tradições, leis e costumes ancestrais, das *grandes* obras, personagens e feitos de uma história pretensamente universal.

Para investigar esses problemas, Kosik esquadrinha filosoficamente o mundo contemporâneo, se debruçando sobre os papéis que nele seriam desempenhados pela tríade simbiótica (técnica, economia, ciência); seu intuito é o de conhecer o modo de estruturação e configuração da realidade humano-social e os modos de ser (*ethos*) dos homens nessa realidade, bem como estabelecer critérios para se chegar a alguma forma de rompimento com

³⁰ IRONS, 1979, p. 167; a citação dentro da citação é de PICCONE, Paul. *Czech Marxism: Karel Kosik*. In: *Critique*, nº 8, Summer, 1977, p. 43. Ainda de acordo com Irons, “Kosik’s approach, of course, was severely criticized by the orthodoxy of Marxism-Leninism for ‘Hegelianizing pseudo-materialist tendencies’” (*loco citado*). Corroboram com essa afirmação Löwy e Tarcus: “À partir de 1956, toutes les interventions de Kosik sont engagées dans ce combat pour le renouveau critique du marxisme [...] Ces écrits et ses conférences suscitent un intérêt croissant de la part des secteurs rénovateurs, mais aussi le rejet de la part des gardiens de l’orthodoxie bureaucratique” – KOSIK, 2003, p. 10 – *Karel Kosik, Philosophe Critique*.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 85; grifos e parênteses do autor.

³² Na edição brasileira da *Dialética* não consta o subtítulo da mesma, o qual é bastante esclarecedor no que tange à temática da obra. Eis, pois, o subtítulo, conforme consta em uma edição alemã – *Eine Studie zur Problematik des Menschen und der Welt*. KOSIK, Karel. *Die Dialektik des Konkreten*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1967.

³³ Utilizo-me aqui de expressões de Michel Foucault. A ideia da produção, pelo sistema capitalista, de indivíduos economicamente úteis e politicamente dóceis é amplamente analisada por Foucault, particularmente na Terceira Parte de *Vigiar e Punir – Disciplina* –, na qual discorre sobre o surgimento do que denominou de *sociedade disciplinar*. Acredito ser pertinente utilizar essas expressões foucaultianas para referir à produção de indivíduos e relações sociais em Kosik, posto que Foucault também aponte, ao empregá-las, para a existência dessa mesma produção.

as práticas *utilitárias* e *fetichistas*, isto é, alienadas e alienantes, veladas ou descaradamente cerceadoras da liberdade e do desenvolvimento humano, que seriam produzidas, reproduzidas e perpetuadas pelo e dentro do sistema capitalista de produção.³⁴ Sendo um pensador marxista, Kosik entende que as respostas ou soluções para os problemas humanos devem ser buscadas, sobretudo, na própria realidade empírica, nas relações de intercâmbio material (*Verkehr*) que os homens desenvolvem uns com os outros e com o meio natural, uma vez que apenas pela transformação das condições materiais de existência e, por conseguinte, do mundo humano-social e da própria consciência, seja possível encontrar respostas ou soluções para aqueles problemas.

§ 3. Da estipulação do tema, dos objetivos, do problema e do método, e da condução da abordagem do tema.

Pretendo, nesta dissertação, investigar como ocorre o processo de criação das diversas perspectivas que visam apreender, compreender, interpretar e falar acerca da existência e da configuração do mundo humano-social; mais especificamente: pretendo saber como tão somente *uma* perspectiva – a do sistema vigente – é capaz de constituir-se em única verdade e manter-se enquanto tal, a despeito da análise crítica dos seus fundamentos, instituindo, segundo seus interesses, padrões de pensamento e de ação, normas morais, sociais, comerciais, coerções, sistematizações, que culminam na criação e reprodução massivas de *ethos*, relações e práticas que corroboram com a sua manutenção enquanto discurso ou sistema hegemônico.³⁵ Tenho também o interesse de investigar acerca do *agir*

³⁴ Apesar de aqui referir exclusivamente ao sistema capitalista, outros sistemas também engendraram *praxis* fetichistas – o feudal tinha seu *jus primae noctis*, por exemplo, e os gregos antigos consideravam as mulheres seres inferiores.

³⁵ O conceito de *ideologia* que fundamenta minha pretensão de investigação é dado pelo próprio Kosik. Para ele, ideologia é “une fausse conscience transformée en système” (KOSIK, 2003, p. 45). Sabe-se, no entanto, que há muita polêmica em torno desse conceito, uma vez que vários pensadores buscaram defini-lo, cada um ao seu modo. Assim, para Destutt de Tracy, que, segundo Louis Althusser (cf. ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença / Martins Fontes, 1980, p. 69) e Marilena Chauí, foi o primeiro a utilizar a palavra *ideologia*, essa corresponderia ao nome de uma “ciência da gênese das ideias”, ideias que seriam tratadas “como fenômenos naturais que exprimem a relação do corpo humano, enquanto organismo vivo, com o meio ambiente” (CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981, p. 22); para Marx e Engels, ideologia é o conjunto das ideias dominantes em uma determinada época, às quais é atribuída existência autônoma, isto é, existência por si mesmas, desvinculada dos produtores de tais ideias, a saber, a classe dominante; tais ideias serviriam para justificar e legitimar um dado estado ou ordem do mundo social (v. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 71-74); já para Althusser, a análise encaminhada por Marx e Engels acerca do fenômeno da ideologia n’*A Ideologia Alemã* é limitada e “não-marxista”. Althusser tomou para si, então, a tarefa de elaborar o que denominou de “teoria da ideologia em geral”, teoria essa que está fundada sobre três teses: uma tese central – a de que a ideologia *em geral* não tem história, ao passo que as ideologias *particulares*, determinadas pelas lutas de classes, têm história –, e duas teses que se poderia chamar de complementares, a saber: tese 1 – “A ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com as suas condições reais de existência”; tese 2 – “A ideologia

humano e seus *efeitos* dentro do mundo pseudoconcreto. Com efeito, a *temática* desta pesquisa é a *pseudoconcreticidade e suas multifacetadas manifestações na realidade social*. Meu *objetivo geral* é investigar o que seja essa *pseudoconcreticidade* – a partir da obra de Karel Kosik. Meus *objetivos específicos* dizem respeito a saber: I. como a pseudoconcreticidade é engendrada; II. como, a partir dela, são produzidos os fenômenos pseudoconcretos; III. como, enfim, é possível, ou mesmo se é possível ao homem *destruir a pseudoconcreticidade* – nos moldes propostos por Kosik –, restaurar em alguma medida sua autonomia nos âmbitos da ação (*praxis* concreta) e do pensamento (*praxis* abstrata), e fundar, pela *praxis* e pelo pensamento críticos, um estilo de vida singular, na medida do possível original e, por que não, quicá excêntrico.³⁶

Ora, ante o tema e os objetivos estipulados, temos o seguinte problema: *poderá o indivíduo ter acesso* – a partir do que propõe Kosik em sua investigação sobre a pseudoconcreticidade – *à realidade social naquilo que ela é em si mesma, isto é, poderá ele conhecer os seus processos e fundamentos, aquilo que os configura, e, assim, esquivar-se, na medida do possível, da pseudoconcreticidade?*

Com o fito de tentar elucidar esse problema, encaminharei esta dissertação acerca da pseudoconcreticidade a partir da perspectiva que serve de alicerce ao pensamento de Kosik, a saber, a do *materialismo histórico-dialético*.³⁷ Todavia, devo admitir que não concordo com todas as premissas do método dialético-materialista. Acredito que tal método possui muitos pontos interessantes e mesmo louváveis, tais como o interesse pelo conhecimento das causas que determinam o modo de ser dos homens em sociedade, assim como das causas que determinam os modos de organização das sociedades em cada etapa histórica; a compreensão de que a realidade concreta é o meio no qual e a partir do qual são

tem uma existência material” (cf. ALTHUSSER, 1980, p. 69 e ss.). Não é o intuito desta dissertação tratar do conceito de ideologia; por isso, que sejam suficientes esses breves apontamentos.

³⁶ A excentricidade é uma qualidade tida em alta conta por John Stuart Mill, conforme se pode perceber no seguinte trecho de *A Liberdade* – “Nesta época, o mero *exemplo de dissidência*, a mera *recusa* a ajoelhar-se diante do costume, é por si só um serviço. Precisamente porque a tirania da opinião é tal que torna a *excentricidade* censurável, é *desejável*, a fim de transpor essa tirania, *que o povo seja excêntrico*. A excentricidade sempre é abundante onde e quando a *força de caráter* é abundante e o *montante de excentricidade numa sociedade* sempre é *proporcional ao montante de gênio, vigor mental e coragem mental que ela encerra*. O que caracteriza o principal perigo de nossa época é tão poucos ousarem ser excêntricos” – MILL, John Stuart. *A Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 102-103; grifos meus. Penso que esse perigo ao qual Mill refere, apesar de ser relativo à Inglaterra vitoriana, mais especificamente, e ao mundo do século XIX, pode ser estendido, sem grandes distorções e com certa propriedade, aos nossos dias. Ainda hoje muitos indivíduos não ousam ser excêntricos, isto é, não ousam se desviar do centro dos padrões socialmente estabelecidos; isso faz com que aceitem passivamente intervenções do Estado ou da opinião pública sobre áreas da vida privada que não podem ser objeto de deliberação de outrem sem que com isso seja provocado um dano à liberdade individual.

³⁷ Segundo Kosik, “Pour Marx, la dialectique matérialiste était un instrument servant à dénoncer et décrire d’une *façon critique* les contradictions de la société capitaliste” – KOSIK, 2003, p. 21 – *La dialectique de la morale et la morale de la dialectique*; grifos meus.

travados os embates humanos pelos seus viveres, a partir do que tanto a natureza quanto os próprios homens são modificados; a utilização do pensamento dialético como forma de cindir e perscrutar a realidade humano-social; a busca por uma filosofia cuja raiz seja o homem concreto, real, e não ideias, conceitos, abstrações. Não obstante todos esses pontos positivos, acredito que alguns outros são bastante problemáticos, tais como a crença de que o poder se assemelharia a um objeto, que poderia, portanto, ser possuído e utilizado por alguém ou alguns (a classe dominante), que manipulariam os diversos aparelhos e instituições estatais, assim como o próprio Estado, para a consecução de seus interesses de classe;³⁸ a ideia de que a ideologia seria um instrumento que serviria exclusivamente à burguesia, e se constituiria em um meio para essa classe se manter no poder;³⁹ a crença de que uma sociedade comunista seria a resposta concreta e a superação de todos os problemas da sociedade capitalista;⁴⁰ a concepção de que os trabalhadores, enquanto componentes das classes não-dominantes, seriam os portadores do embrião da transformação revolucionária desta sociedade em alguma outra.⁴¹ Em virtude desses problemas, procurarei destacar e justificar as discordâncias que porventura surjam entre minha leitura e interpretação do materialismo histórico-dialético e as de Kosik.⁴²

³⁸ Devo dizer que estou plenamente de acordo com a análise foucaultiana do poder. É nessa análise que fundamento minha objeção à discussão dialético-materialista em torno do poder. Para conhecer os meandros da análise foucaultiana, cf., na *Microfísica do poder*, os textos *Genealogia e poder* e *Soberania e disciplina*, mais particularmente esse último, onde Foucault apresenta as precauções metodológicas das quais ele lançou mão naquela análise.

³⁹ Acerca dessa ideia, cf. MARX e ENGELS, 2007, pp. 71-74. Partindo da definição kosikiana de ideologia, mencionada anteriormente, não há porque se falar na existência de apenas *uma* ideologia (a da classe dominante, por exemplo), mas em *várias*. Isso me parece se evidenciar quando nos voltamos, por exemplo, para o cenário da Guerra Fria: de uma lado o socialismo, do outro, o capitalismo, ambos os sistemas com suas próprias sistematizações de ideias e de compreensão do mundo; ambos engendrando falsas consciências que se transformam em sistemas.

⁴⁰ Tal crença parece-me não passar de utopia. Mesmo sociedades comunistas enfrentariam problemas que colocariam em cheque o alcance prático de suas aspirações, o que pode ser verificado através dessa simples e clássica objeção: como distribuir igualmente os frutos do trabalho entre trabalhadores desiguais? Aqueles que produzem quantitativamente mais, ou os que são mais habilidosos, não teriam direito a receber um salário maior do que o daqueles que produzem menos ou do que o dos que fabricam produtos qualitativamente inferiores? Assim, percebemos que o problema da justa remuneração do trabalhador não é relativo unicamente ao capitalismo, e, além disso, que tal problema permaneceria sem solução até mesmo numa sociedade comunista.

⁴¹ Compreendo bem o papel central que é atribuído à classe operária na filosofia social e política de Marx e Engels. Todavia, devo indagar: somente os trabalhadores, isto é, os integrantes das classes dominadas, podem transformar as condições do mundo em que vivem? Não seriam todos os indivíduos, proletários ou capitalistas, potenciais transformadores do mundo? À primeira questão, respondo que não, à segunda, que sim. Considerar que *somente* os trabalhadores poderão transformar esse modelo social em algum outro é, no mínimo, tentar tapar o sol com uma peneira, na medida em que a *praxis*, através da qual a realidade é transformada, é inerente a todos os seres humanos.

⁴² Àqueles que consideram problemático se apropriar apenas parcialmente de um método ou de um conjunto de ideias, alterando-os de acordo com um sentido e propósito diferentes daqueles originariamente a eles atribuídos pelo(s) seu(s) criador(es), digo que, na história da filosofia e mesmo na das ciências, muitas foram as vezes em que isso ocorreu. Marx, por exemplo, como é sabido, alterou profundamente, ou mesmo inverteu a dialética de Hegel, a ela atribuindo novos sentido e utilização; o positivismo tentou trazer para as ciências do homem,

Ora, intentando melhor esquadrihar o tema que aqui propus, dividi esta dissertação em cinco partes. A primeira constitui-se desta Introdução, na qual apresento as linhas gerais deste trabalho. Na segunda, teço algumas considerações acerca das relações de intercâmbio material dos homens com a natureza e consigo mesmos, e sobre o surgimento da *praxis* utilitária ou fetichista no seio do sistema capitalista, procurando mostrar a transição daquelas relações para essa *praxis*, que caracteriza o problema da pseudoconcreticidade.⁴³ Na terceira, exponho o raciocínio de Kosik acerca do que ele denominou de *mundo da pseudoconcreticidade*, e investigo acerca dos fenômenos do *homem-preocupado* e do *homo oeconomicus*, formas através das quais se manifesta a *praxis* utilitária. Na quarta, discorro sobre os *momentos da destruição da pseudoconcreticidade*, isto é, sobre os modos através dos quais seria possível, segundo Kosik, um rompimento com aquela *praxis* utilitária. Enfim, na quinta e última parte, apresento as conclusões às quais pude chegar durante a pesquisa.

fundamentando-se numa analogia, o método investigativo das ciências da natureza. É lícito pensar que, se não fosse por essas imbricações e fusões de pensamentos e perspectivas as mais diversas, o conhecimento humano estaria aquém do patamar onde se encontra hoje.

⁴³ A investigação que empreendo no primeiro parágrafo dessa segunda parte não foi abordada por Kosik, se constituindo, assim, em uma investigação independente por mim desenvolvida.

II. Das relações de intercâmbio material e do engendramento da *praxis utilitária*

§ 4. A realidade concreta. Dos mundos natural e social e da ação do homem sobre eles.

A *realidade concreta* – a φύσις, considerada no sentido específico de *natureza* – existe *empiricamente* para o homem sob dois aspectos (εἶδος): o do *mundo natural* e o do *mundo humano-social*. Também existe *abstratamente*, e isso na medida em que ela pode ser cindida, conceituada e conhecida por meio do pensamento. A natureza em sua totalidade compreende em si mesma tanto o mundo natural em estado originário – isto é, ambiente ainda intocado ou minimamente alterado pela ação humana –, como o mundo humano-social: ambiente sobremaneira transformado pela ação dos homens, de modo que passa a não mais ser visto como propriamente natural mas como sociedade.⁴⁴

Como pretendia e previu Descartes, o desenvolvimento da ciência e da técnica tem proporcionado ao homem um poder crescente *sobre a natureza*, de modo que o conhecido intento cartesiano de tornar o homem como que “senhor e possuidor” dessa tem se consolidado cada vez mais como o escopo norteador de todo desenvolvimento técnico-científico.⁴⁵ Todavia, a escalada daquele poder só é capaz de proporcionar aos homens

⁴⁴ Devo dizer que não compartilho do pensamento de que o mundo humano-social, entendido como sociedade, seja algo *separado* do mundo ou meio natural. Entendo por mundo ou realidade humano-social a parcela da natureza que foi transformada pela ação do homem.

⁴⁵ É conhecido o desejo de Descartes de apoderar-se da natureza a fim de melhorar as condições da vida humana, como podemos constatar através do seguinte trecho: “[...] essas noções (gerais sobre física, adquiridas pelo uso do método cartesiano) mostraram-me que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida e que *em vez dessa filosofia especulativa* que se ensina nas escolas se pode encontrar uma outra *prática* que, conhecendo o poder e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam tão distintamente como conhecemos os diversos misteres dos nossos artífices, os poderíamos utilizar de igual modo em tudo aquilo para que servem, *tornando-nos* assim como que *senhores e possuidores da natureza*” – DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Ed., 1980, p. 49; grifos e parênteses meus. Esse mesmo intento também pode ser constatado na Primeira Regra para a orientação do uso da razão, na qual está exposto que as ciências “nos são úteis com vistas ao bem-estar da existência ou com vistas ao prazer que se encontra na contemplação do verdadeiro [...]” – *idem*. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 3. Por isso Kosik pôde afirmar que “Le système moderne est une transformation continue dans laquelle la réalité se change en réalité calculable et disponible, mise au service de l’homme” – KOSIK, 2003, p. 150 – *Le Printemps de Prague, la fin de l’Histoire et le Schauspieler*. Com relação ao desenvolvimento da ciência e à previsão de Descartes acerca do futuro dessa, veja-se o seguinte trecho – “Ora, tendo resolvido dedicar toda a minha vida à descoberta *duma ciência tão necessária*, e tendo encontrado um caminho que a ela deve *infalivelmente* conduzir, se o seguirmos, a não ser que disso sejamos impedidos ou pela curta duração da vida ou por falta de experiências, pensei eu que não havia melhor remédio contra esses obstáculos que comunicar fielmente ao público todo o pouco que já tivesse descoberto e incitar os bons espíritos a esforçarem-se por ir mais longe, contribuindo para isso cada qual, segundo a sua inclinação e poder, para as experiências que seria necessário fazer, e comunicando por sua vez ao público tudo o que aprendessem, começando os últimos onde os precedentes tivessem acabado, e assim, juntando as vidas e os trabalhos de muitos, fôssemos todos juntos mais longe do que cada um poderia ir”. DESCARTES, 1980, p. 50; grifos meus. Kosik tem uma leitura muito interessante acerca do uso prático dos princípios do método cartesiano na ciência contemporânea: “[...] la méthode progresse pas après pas; pas après pas, elle assure la progression d’ensemble en avant et devient ainsi le préssupposé d’un processus certain et infallible qui assure la maîtrise non seulement

conhecimento e controle *limitados* sobre a natureza. Não é possível ao homem assenhorear-se da natureza em sua *totalidade*. Contudo, a ele é possível engendrar conhecimentos mais ou menos profundos e abrangentes acerca de diversas áreas e fenômenos naturais, os quais podem lhe permitir alcançar certo senso de previsão e certa possibilidade de manipulação de alguns processos causais – por exemplo, é possível modificar geneticamente alguns organismos, e daí surgem os organismos transgênicos –, enquanto que outra gama de fenômenos e áreas permanece alheia a qualquer tentativa de conhecimento e manipulação – não há como impedir que a terra seja chacoalhada por terremotos, pouco se conhece acerca da *energia escura*.

Por sua vez, o *mundo humano-social* é a parcela do mundo natural que sofreu significativas modificações em virtude da atividade humana, perdendo, com isso, grande parte de suas características originais.⁴⁶ Da realidade social, entretanto, pode-se dizer que o homem seja de fato e plenamente senhor, uma vez que tudo o que nela existe seja produto de uma ação racional, isto é, seja produto da *πραξις* (*praxis*), por mais que nem todos os homens tenham consciência de si mesmos como produtores desta realidade, ainda que a maior parte deles esteja na condição de objeto de uma determinada configuração social da realidade. Kosik assinalou muito bem a diferença entre esses dois aspectos da realidade concreta:

*A diferença entre a realidade natural e a realidade humano-social está em que o homem pode mudar e transformar a natureza; enquanto pode mudar de modo revolucionário a realidade humano-social porque ele próprio é o produtor desta última realidade.*⁴⁷

Marx e Engels também apontaram para esse duplo aspecto:

A produção da vida, tanto da própria vida no trabalho quanto da vida estranha na procriação, parece já se mostrar desde logo na condição de relação dupla – de um lado, como relação *natural*, e de outro como uma relação *social* [...].⁴⁸

A partir do trecho citado da *Dialética*, entendo que Kosik afirme que *a natureza pode ser transformada pela atividade humana*, pela intervenção do homem sobre ela;

sur la nature mais sur tout ce qui est. La méthode est l'assurance d'une maîtrise certaine et progressive de toute la réalité” – KOSIK, 2003, p. 173 – *Victoire de la méthode sur l'architectonique*.

⁴⁶ Exemplo do mundo natural quase completamente intocado pelo homem temos no continente antártico. Exemplos do mundo natural transformado em mundo humano-social podem ser encontrados onde quer que haja uma cidade. Para que essa possa surgir ou expandir suas fronteiras, o ambiente natural que a circunda terá que passar por várias alterações: derrubada de árvores nativas, terraplenagem, construção de usinas e barragens etc. As características originais às quais refiro são aquelas encontradas pelos homens antes de iniciada qualquer intervenção sua num ambiente natural qualquer.

⁴⁷ KOSIK, Karel. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 18; grifos meus.

⁴⁸ MARX e ENGELS, 2007, p. 52.

entretanto, isso não pode ser feito *de forma revolucionária*, isto é, *os homens não podem transformar radicalmente a natureza*, uma vez que eles não sejam a *raiz* da mesma. Os homens podem alterar *parcialmente* o mundo natural, podem transformar uma dada área numa montanha num garimpo, ou parte de um rio numa usina hidroelétrica, porém não podem criar nem um rio nem uma montanha *tais como os encontraram na natureza*. Apesar disso, eles podem *transformar radicalmente a realidade social*, isto é, podem transformá-la em sua totalidade, e isso porque e na medida em que eles a produzem e sejam, por isso, sua raiz. É nesse sentido que Marx pôde dizer que “ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem”.⁴⁹ Nesse sentido, a filosofia, as ciências, os Estados, os poderes executivo, legislativo e judiciário, as religiões, a moralidade, a economia etc. não são encontrados em lugar algum da natureza em estado originário, tal como encontramos uma floresta ou um desfiladeiro; todos eles são produtos, criações, invenções, convenções que visam *dar certa forma à realidade social e à existência humana dentro dessa realidade*.

O fato de todas essas coisas serem produtos da *praxis* humana, serem expressões do seu modo de produção, isto é, expressarem a *forma de vida* própria da espécie humana, é a razão pela qual elas podem ser ou completamente abolidas da sociedade, ou parcialmente suprimidas ou mesmo alteradas a qualquer tempo, quer no que tange ao seu modo de funcionamento, quer ao seu significado, quer ao seu objetivo sócio-político etc., independentemente de se elas existem e funcionam de determinado modo há vários séculos ou há alguns dias. A existência de tais produtos não tem para nós o mesmo caráter que envolve as coisas, fenômenos e processos naturais, uma vez que esses obedecem a leis causais universais, ao passo que aqueles estão submetidos aos desígnios instáveis dos homens. Destarte, pode-se afirmar que *os homens são causa eficiente de todas as coisas, fenômenos e processos sociais* – já que esses podem ser controlados e alterados por eles –, *bem como de todas as coisas, fenômenos e processos resultantes de sua atividade técnico-científica sobre a natureza* – posto que os diversos conhecimentos por eles engendrados permitam algum nível de previsão, controle e manipulação do mundo natural.

Diferentemente do que ocorre com o mundo natural, que existe independentemente da nossa vontade e das nossas ações, o mundo humano-social começa a ser engendrado a partir do momento em que os homens *agem* sobre a natureza com o intuito de *produzir* seus víveres ou meios de vida (*Lebensmittel*). Como Marx e Engels demonstraram claramente, na medida em que o homem produz seus víveres produz também a

⁴⁹ MARX, Karl. *Crítica à filosofia do direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 151.

si mesmo – distinguindo-se assim dos animais –, e, pela alteração do mundo natural, produz o mundo humano social.⁵⁰ Com efeito, para Marx e Engels o modo de produção em geral e, mais especificamente, a produção de víveres são atividades que estão intrinsecamente atreladas ao homem concreto e ao seu *modo de ser no mundo*, isto é, são características dos seres humanos enquanto *espécie animal*.

Esse modo de produção não deve ser observado apenas sob o ponto de vista que faz dele a reprodução da existência física dos indivíduos. Ele é, muito antes, uma forma determinada de expressar sua vida, uma *forma de vida* determinada do mesmo. Assim como os indivíduos expressam sua vida, assim eles também são. O que eles são, coincide com sua produção, tanto com o *que* eles produzem, quanto com o *como* eles o produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção.⁵¹

Ora, produzir os meios de sua própria subsistência orgânica não é propriamente o que diferencia o homem dos outros animais, ainda que saibamos que esses não produzem seus próprios alimentos.⁵² A peculiaridade da vida humana se expressa tanto no *ato mesmo da produção* como nos *produtos produzidos*; a singularidade dos homens frente aos outros animais reside no fato de que a forma da sua existência ou o seu modo de ser no mundo se manifesta *na e pela* produção, a qual deve ser entendida no sentido mais abrangente possível, a começar pela produção daquilo que é mais premente (os víveres, os meios que permitirão a

⁵⁰ “Ao passo que produzem seus víveres, os homens também produzem indiretamente sua vida material” – MARX e ENGELS, 2007, p. 42.

⁵¹ *Idem, loco citado*; grifos dos autores. No que tange à referência aos seres humanos como *espécie*, penso que Marx e Engels anteciparam, em alguma medida, alguns aspectos da teoria da evolução das espécies de Charles Darwin e das considerações igualmente evolucionistas de Alfred Russel Wallace. Esses aspectos podem ser percebidos quando Engels e Marx, ao analisarem o fato situacional constatado quando da análise do primeiro pressuposto de toda a história humana, isto é, a existência orgânica ou corporal dos homens e a relação desse corpo com a natureza, dizem: “Aqui (isto é, n^a *Ideologia Alemã*), naturalmente não poderemos abordar nem a constituição física do homem em si nem as condições naturais, geológicas, oro-hidrográficas, climáticas e outras condições que os homens encontraram no mundo. Mas essas condições implicam não apenas a organização original e naturalística dos homens, em particular as diferenças entre as raças, mas também todo o seu desenvolvimento ou seu não-desenvolvimento sucessivo até os dias de hoje” – *loco citado*; parênteses meus. Seria interessante investigar mais aprofundadamente esses aspectos.

⁵² Cada filósofo considera sua própria concepção, a respeito daquilo que diferencia os homens dos outros animais, como a mais acertada. Prova disso temos em afirmações como as de Marx e Engels – “O primeiro ato *histórico* desses indivíduos (dos homens), através do qual eles se diferenciam dos animais, não é o fato deles pensarem, mas sim o de eles começarem a *produzir seus víveres* (MARX e ENGELS, 2007, pp. 41-42; grifos dos autores, parênteses meus) –, de Kant – “The human being is the only creature that must be educated. By education we mean specifically care (maintenance, support), discipline (training) and instruction, together with formation. [...] Discipline or training changes animal nature into human nature” (KANT, Immanuel. *Anthropology, History, and Education*. New York: Cambridge University Press, 2007, p. 437, 9: 441) –, de Feuerbach – “A religião repousa na *diferença essencial* entre o homem e o animal – os animais *não* têm religião” (FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 9) –, de Heidegger, para quem “[...] a presença, isto é, o ser do homem, caracteriza-se como ζῶον λόγον ἔχον, o ser vivo cujo modo de ser é, essencialmente, determinado pela possibilidade de falar” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009, p. 64), e em tantas outras desse tipo. Esse é um dos muitos pontos da filosofia que não permitem consenso, se é que há algum que permita. Penso, todavia, que a concepção de Marx e Engels seja a mais acertada, pelo menos das concepções que conheci até agora.

subsistência física), passando pela produção de vestimentas, abrigos, ferramentas, utensílios e objetos diversos, culminando na produção de coisas mais complexas, tais como aquelas compreendidas nas esferas da cultura (língua, mitos, tradições etc.), da política (leis, regimes e sistemas políticos etc.), das ciências e da tecnologia (teorias, fórmulas, equações, máquinas, instrumentos, aparelhos etc.), do pensamento e da arte (filosofia, pintura, escultura, literatura e assim por diante). Por isso Marx pôde afirmar que “a anatomia da sociedade civil deve ser procurada na economia política”⁵³ – e isso porque essa ciência, enquanto produto humano através do qual é possível ter uma visão profunda da realidade humano-social e do modo de produção, expressa um determinado estágio da organização social dos homens e das relações materiais. Assim, a sociedade civil – expressão engendradora para designar a sociedade burguesa – é a manifestação das formas através das quais os homens se relacionam entre si e com a natureza no mundo capitalista, o que confirma a tese do condicionamento da realidade humano-social pelo modo de produção.⁵⁴

Os homens expressam suas vidas através de seus produtos; tais produtos representam um determinado modo de produção, e esse, por seu turno, condiciona as formas da existência humana e as relações de intercâmbio material. O pressuposto segundo o qual “o que os indivíduos são coincide com sua produção” pode ser historicamente verificado. As diferentes formas de organização dos homens em sociedade ao longo da história – das comunidades tribais às metrópoles contemporâneas – expressam a sucessão e o desenvolvimento histórico dos diversos modos de produção e das variadas formas de intercâmbio material. A forma do primeiro *ato histórico*, isto é, a forma da atividade pela qual são produzidos os víveres e satisfeitas as necessidades materiais mais prementes, não permaneceu sempre a mesma.⁵⁵ Penso que, nas sociedades contemporâneas, bem mais complexas do que as feudais, estatais e tribais, as relações *mais imediatas* aos homens são as *relações de ordem econômica*, as quais impõem uma forma específica de produção e, por conseguinte, uma forma específica de estar no mundo.⁵⁶ Entretanto, para Marx, as relações mais imediatas aos homens são as travadas com outros homens –

⁵³ MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983, p. 24.

⁵⁴ “O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral” – *idem, loco citado*.

⁵⁵ Sobre esse *ato histórico*, cf. MARX e ENGELS, 2007, pp. 41-42 e pp. 50-51.

⁵⁶ Acerca do desenvolvimento histórico das relações materiais de produção e de intercâmbio nas sociedades feudais, estatais e tribais, cf. *idem, ibidem*, pp. 44-47. Ainda no que tange a essas sociedades, Marx diz o seguinte, acerca da possibilidade de conhecê-las: “A sociedade burguesa é a organização histórica da produção mais desenvolvida e mais variada que existe. Por este fato, as categorias que exprimem as relações desta sociedade e que permitem compreender a sua estrutura permitem ao mesmo tempo perceber a estrutura e as relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos ela se

A relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a *relação* do *homem* com a *mulher*. Nesta relação genérica *natural* a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com o homem, assim como a relação com o homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação *natural*.⁵⁷

Ao afirmar que as relações de ordem econômica são as mais imediatas, tenho em mente o fato de que o mundo capitalista colocou em primeiro lugar na vida dos indivíduos as relações econômicas de produção e consumo, de modo que é possível dizer que as relações do homem com o homem e, conseqüentemente, do homem com a natureza, foram colocadas em segundo plano. É certo, porém, que já na Antiguidade Aristóteles havia destacado a importância das relações comerciais na vida dos homens e nos negócios da *πολις* (*polis*); contudo, ao dinheiro não era atribuída a importância que hoje se lhe atribui, dado que existiam vários outros meios de comensurar as coisas.⁵⁸ Com efeito, sob o capital, os homens obtêm seus víveres a partir da venda de sua força de trabalho, isto é, a partir de sua inserção nas relações e processos econômicos – isto é, eles dependem de outros indivíduos para sobreviver. Sob o domínio do capital, as atividades pelas quais os homens produzem seus meios de vida não se destinam mais, num primeiro momento, à satisfação das necessidades mais urgentes, mas, antes, estão intrinsecamente atadas às relações de compra e venda – relações nas quais todos os homens precisam entrar para poderem existir no mundo capitalista. Verifica-se aqui, então, uma completa *inversão* na forma de estabelecer relações com o ambiente – já não é mais a natureza que se mostra concretamente aos homens como uma força a ser vencida, como um verdadeiro *imperativo natural* que pode ser vencido pela *praxis* humana, que transforma a natureza; agora, é o próprio mundo social, na forma que lhe é atribuída pelo sistema capitalista e seu respectivo modo de produção, que aparece como algo dado, como um imperativo artificialmente erigido, como um estado de coisas aparentemente pré-existente e definidor dos modos de existência humanos, do seu modo de produção e das relações de intercâmbio material, imperativo ao qual é preciso se submeter, posto que ele apareça como algo intrínseco ao modo próprio de ser das sociedades capitalistas; agora, a *praxis* humana

edificou, de que certos vestígios, parcialmente ainda não apagados, continuam a subsistir nela, e de que certos signos simples, desenvolvendo-se nela, se enriqueceram de toda a sua significação” – MARX, 1983, p. 223.

⁵⁷ MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004, p. 104; grifos do autor. Nesse trecho dos *Manuscritos*, podemos perceber a influência de Feuerbach no pensamento de Marx. Para Feuerbach: “O eu começa por preparar o seu olhar nos olhos de um tu, antes de poder suportar a visão de um ser que não lhe reflecte a sua própria imagem. O *outro* homem é o vínculo entre mim e o mundo. Sou e sinto-me dependente do mundo, porque começo por me sentir dependente de outros homens. [...] O *primeiro* objeto do homem é o homem” – FEUERBACH, 2008, p. 96; grifos do autor.

⁵⁸ Sobre o papel do dinheiro na sociedade grega antiga, cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 2009, especificamente o Livro V.

não se destina a transformar o mundo, mas a transformar-se a si mesma em manipulação no seio de um sistema que aliena seu potencial de transformação da realidade.

§ 5. A *praxis* utilitária ou fetichista e o engendramento da pseudoconcreticidade.

Desde o surgimento do sistema capitalista, os homens não se contentam em produzir apenas o indispensável à manutenção de suas vidas; desde então, produzir consiste em explorar predatoriamente não só o ambiente natural como também os próprios homens; a partir de então, os meios, os instrumentos pelos quais se assegura a produção quer de víveres quer de objetos e produtos, passaram ao controle de alguns poucos indivíduos (capitalistas), o que obrigou a grande massa de indivíduos destituídos dos meios de produção (proletários) a vender sua força de trabalho. O capitalista, por sua vez, que compra aquela força de trabalho, depende do trabalho alheio para assegurar e gerar a produção de sua riqueza, e assim todos os homens se tornaram dependentes do modo de produção capitalista. O útil, nesse sistema, não consiste apenas na maximização da produção de víveres e na célere satisfação das necessidades mais prementes; na perspectiva fetichista do capitalista, o útil consiste na maximização da reprodução do capital, de maneira que são considerados úteis tanto uma máquina que aumente a produção de uma mercadoria qualquer no menor lapso possível, como um sistema de produção que otimize a exploração da força de trabalho, gerando mais-valia crescente e maior diminuição dos custos de produção;⁵⁹ é útil ainda, mas do ponto de vista utilitarista ou fetichista do trabalhador, a mercadoria que ele recebe em troca de sua força de trabalho, a saber, o dinheiro na forma de salário, com o qual poderá adquirir seus meios de vida, assim como quaisquer outras mercadorias que ele represente como sendo úteis à sua existência e ao bem-estar de sua família.

Ora, tal forma de considerar a utilidade não é nada menos que *fetichista*, e caracteriza aquilo que Kosik chamou de *praxis utilitária*, a qual corresponde tanto à maneira como os homens *agem* no mundo pseudoconcreto, como àquela pela qual eles *pensam* esse mesmo mundo. Segundo Kosik, a utilização acrítica da palavra *praxis*, isto é, seu uso no sentido utilitário, designa quatro coisas:

[...] en premier lieu, l'activité intentionnelle aussi bien que la supériorité de l'activité sur la passivité ; en second lieu, le sens pratique et sa priorité sur la théorie et le raisonnement théorique ; en troisième lieu, l'objectivité et l'extériorité ainsi que leur caractère déterminant par rapport à la subjectivité et à l'intériorité ; en

⁵⁹ São exemplos de tal sistema o Taylorismo, o Fordismo, o Toyotismo.

quatrième lieu, le travail et son sérieux par opposition à la frivolité du jeu et la gratuité du rire.⁶⁰

Para Kosik, sob a égide dessa *praxis* utilitária os homens não criam e atribuem sentido ao mundo e às coisas que nele estão – eles encontram mundo e coisas com sentidos já prontos e acabados; eles não agem por si mesmos, mas movidos pela carência material, pelas exigências sociais, por interesses alheios, pela alienação do presente em prol de um futuro incerto; eles não vêem a si mesmos como indivíduos presos e tragados pelas engrenagens do sistema, não se percebem como *sujeitos* enredados em jogos político-econômicos, mas pensam que o mundo sempre foi como é e que esse é o modo próprio dele. Por isso Kosik pôde dizer o seguinte acerca da *praxis* utilitária:

A *praxis* utilitária cotidiana cria “o pensamento comum” – em que são captados tanto a familiaridade com as coisas e o aspecto superficial das coisas quanto a técnica de tratamento das coisas – como forma de seu movimento e de sua existência. O pensamento comum é a forma ideológica do agir humano de todos os dias. Todavia, o mundo que se manifesta ao homem na *praxis* fetichizada, no tráfico e na manipulação, não é o mundo real, embora tenha a “consistência” e a “validez” do mundo real: é “o mundo da aparência”.⁶¹

Ora, para Kosik, a *praxis* utilitária se vale do pensamento comum, do pensamento acrítico ou representacional, isto é, do pensamento que não atinge a compreensão acerca do modo de ser das coisas, como meio de perpetuar-se a si mesma. Segundo Kosik, *para o pensamento acrítico*, quanto mais conhecida possa parecer uma dada realidade, uma determinada situação na qual o indivíduo porventura se envolva cotidianamente; quanto mais familiarizado ele acredite estar com uma atividade qualquer; quanto mais se julgue conhecedor da sociedade, do homem e daquilo que lhe seja concernente, mais esse indivíduo se torna uma peça de engrenagem, mais ele se afunda na superficialidade e banalidade de uma cotidianidade engendrada por um sistema para o qual ele não passa de um acessório, um objeto cuja única função é manter o funcionamento do produto que ele mesmo criou e que agora o domina. Uma falsa consciência – eis o que esse indivíduo acrítico toma para si para pensar a realidade na qual ele está inserido; uma tal consciência que lhe permite pensar e agir somente segundo uma *praxis* utilitária.⁶² Porém, Kosik diz mais:

⁶⁰ KOSIK, 2003, p. 89 – *Gramsci et la philosophie de la praxis*.

⁶¹ *Idem*, 1976, p. 15; aspas e grifos do autor.

⁶² Por isso Kosik pôde escrever, acerca da *ideologia* (como vimos acima), que essa é “[...] une fausse conscience transformée en système [...]” – *idem*, 2003, p. 45 – *Langue, Pouvoir, Intelligentsia*.

À travers les relations utilitaristes quotidiennes se construit une certaine familiarité avec le caractère humain, avec ses penchants et ses habitudes, et cette connaissance devient établie comme sagesse populaire ou comme vérité pratique et générale [...].⁶³

Para Kosik, pensando e agindo de acordo com uma *praxis* utilitária, o homem confunde a aparência fenomênica (aquilo que não passa de pura manifestação fetichista do sistema) com a essência dos processos e fenômenos sociais, isto é, com aquilo que é estruturador e configurador do mundo social, e é mantido na escuridão da caverna do mundo pseudoconcreto.⁶⁴ A “luz” que esse indivíduo, que age sob influência do utilitarismo prático, pode projetar sobre a realidade, sobre os homens, processos e coisas, a fim de conhecê-los e valorá-los, encontra-se arraigada numa postura fetichista, utilitária, cujo fundamento é o pensamento consumista e calculador. Toda atribuição de valor (ἀξίος) às coisas, e mesmo às pessoas, ocorre, na *praxis* utilitária, em conformidade com o lugar que cada coisa ocupa nos projetos e interesses pessoais de cada indivíduo. Veja-se o que diz Kosik sobre essa verdadeira *axiologia fetichista*:

Dans ce monde moderne, tout se compare et se mesure à l'aune des avantages, de l'utile et du pratique ; ainsi, est entraîné dans le mouvement du cycle infernal de l'évaluation, tout est soumis au nivellement de la convertibilité. [...] Convertir toute chose en valeur, ce n'est pas l'idéaliser et la magnifier, mais la réduire à une seule dimension et lui faire perdre son identité originelle.⁶⁵

Em outro momento, Kosik diz ainda que:

Le monde pratique ou le monde du sens pratique, que l'usage acritique confond avec la *praxis* et sa réalité, est construit et représenté selon le schéma : convient / ne convient pas, fonctionne / ne fonctionne pas, est disponible / n'est pas disponible. En rejetant au néant ce qui ne convient pas, ce qui ne fonctionne pas, ce qui n'est pas disponible, la conscience pratique ne s'aperçoit pas que, tandis qu'elle différencie et détermine la réalité, elle est elle-même déterminée.⁶⁶

Os indivíduos, porém, ainda segundo Kosik, atribuem valor não somente a pessoas e coisas, mas mesmo à própria natureza, e isso também segundo um modo de valoração fetichista.

⁶³ KOSIK, 2003, p. 33 – *L'homme et la Philosophie*.

⁶⁴ No que tange ao uso da palavra *essência*, para que não soe como um eco idealista e essencialista, saliento que a utilizo com um cunho exclusivamente materialista, segundo o qual *essência* significa a “soma de forças de produção, capitais e formas de intercâmbio social com que cada indivíduo e cada geração se encontram como se fosse com algo dado” – MARX e ENGELS, 2007, p. 62. Logo se percebe que tal concepção não coloca a *essência* como algo imutável, mas a toma, necessariamente, como algo mutante, como um processo, como *devir*.

⁶⁵ KOSIK, 2003, p. 83 – *La crise actuelle*.

⁶⁶ *Idem, ibidem*, p. 90 – *Gramsci et la philosophie de la praxis*; grifo do autor.

[...] l'abaissement de l'esprit s'accompagne toujours d'un ravalement de la nature au rang de simple matière, de chose inerte et de matériau livré à l'arbitraire et à la convoitise d'un sujet prétentieux. Mais l'esprit qui s'élève au-dessus de la nature et la réduit à une simple matière ne sait ce qu'il fait, il se discrédite lui-même : la matière avilie est le produit d'un esprit avili. Ce rapport à la nature fondé sur la supériorité et l'exploitation signifie que l'esprit, ravi de sa propre image, est mûr, dans son aveuglement narcissique et dominateur, pour sombrer dans l'abîme.⁶⁷

Com efeito, para Kosik, a realidade social impõe aos indivíduos, concreta e praticamente, e em concordância com uma tal axiologia, situações que os impelem a adotar uma postura utilitária e calculadora com as coisas, as relações e os processos mais cotidianos, de maneira que esses sejam considerados não mais que superficialmente, isto é, sejam considerados segundo interesses meramente consumistas, práticos (no sentido mais banal do termo), tomados na imediatividade inerente aos seus aspectos fenomênicos; essa realidade, na forma como é configurada, não encoraja o pensar acerca daquilo que os indivíduos possam estabelecer para si mesmos como fins, mas fomenta sub-repticiamente a aceitação do já-dado, o consumo pelo consumo, a não-protelação do gozo imediato; ela fomenta o agora, mas também o futuro como projeção dos desejos desse agora, e isso é tido como algo *normal*, rotineiro, comum, algo que deve ser buscado e fomentado. É nesse sentido que Kosik afirma, acertadamente, com relação a essa postura que reina no mundo contemporâneo como se fosse a própria concreticidade, que “no trato prático-utilitário com as coisas [...] a realidade se revela como mundo dos meios, fins, instrumentos, exigências e esforços para satisfazer a estas (exigências)”.⁶⁸

Assim, para Kosik, a *praxis* utilitária põe os indivíduos em uma situação tal que não lhes permite, sem que para isso tenham que fazer um *desvio* (*détour*), alcançar o real entendimento acerca das coisas e processos que povoam o seu ambiente cotidiano. Ora, o mundo cotidiano e familiar não é, para Kosik, o lugar do conhecimento *conceitual* – isto é, da criação de *desvios*, criação que está alicerçada no conhecimento da estrutura interna da realidade –, mas do *representacional*, conhecimento que não transpõe os limites da aparência fenomênica. Segundo Kosik, esse conhecimento por representação, que não cria nem percorre desvios, é próprio da *praxis* fetichista ou utilitária. Kosik formula um exemplo muito didático acerca dessa *praxis* em ato:

Os homens usam o dinheiro e com ele fazem as transações mais complicadas, sem ao menos saber, nem ser obrigados a saber, o que é o dinheiro. Por isso, a *praxis* utilitária imediata e o senso comum a ela correspondente colocam o homem em

⁶⁷ KOSIK, 2003, p. 83.

⁶⁸ *Idem*, 1976, p. 10; parênteses meus.

condições de orientar-se no mundo, de familiarizar-se com as coisas e manejá-las, mas não proporcionam a *compreensão* das coisas e da realidade.⁶⁹

Ante o exposto, pode-se dizer que a *praxis* utilitária ou fetichista, engendrada pelo modo capitalista de produção, produz e reproduz sujeitos criticamente acríticos, radicalmente inconscientes e politicamente dormentes; engendra nada mais que *técnicos*, indivíduos unicamente capacitados a desempenhar um papel restrito dentro de uma dada divisão social do trabalho; indivíduos destituídos de criatividade, capacitados exclusivamente para a repetição maquinal dos dias e dos afazeres; sujeitos mantidos na impossibilidade de saber não somente o por quê das coisas, relações e processos sociais, políticos e econômicos serem da forma como são, mas também encarcerados na incapacidade de perceber em si mesmos o potencial revolucionário de transformação radical da sociedade.

A *praxis* de que se trata neste contexto – diz Kosik – é historicamente determinada e unilateral, é a *praxis* fragmentária dos indivíduos, baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes e na hierarquia de posições sociais que sobre ela se ergue. Nesta *praxis* se forma tanto o determinado ambiente material do indivíduo histórico, quanto a atmosfera espiritual em que a aparência superficial da realidade é fixada como o mundo da pretensa intimidade, da confiança e da familiaridade em que o homem se move “naturalmente” e com que tem de se avir na vida cotidiana.⁷⁰

Marx e Engels perceberam nitidamente a *tosa* que a sociedade capitalista faz nos indivíduos, determinando seus afazeres e seu cotidiano por meio da divisão do trabalho. Segundo eles:

[...] a partir do momento em que o trabalho começa a se dividir, cada qual se move em determinado *círculo exclusivo* de atividades, que lhe é imposto e do qual não pode escapar; o homem é caçador, pescador, pastor ou Crítico crítico, e tem de continuar a sê-lo caso não queira se ver privado dos meios de vida.⁷¹

Esse modo determinado através do qual os homens têm que se relacionar com o mundo social, modo engendrado pela divisão *espontânea* do trabalho, manifesta o *poder que os produtos* humanos, dentro do sistema capitalista de produção, *exercem sobre seus criadores*. Penso que esse poder objetual⁷² (*sachliche Macht*), poder ao qual em nenhum outro momento da história os homens se encontraram tão submetidos como se encontram agora, é a característica mais expressiva do mundo da pseudoconcreticidade. Nesse sentido é que Kosik afirmou, coerentemente, o seguinte:

⁶⁹ KOSIK, 1976, p. 10; aspas e grifos do autor.

⁷⁰ *Idem, ibidem*, pp. 10-11; aspas do autor.

⁷¹ MARX e ENGELS, 2007, pp. 55-56; grifos meus.

⁷² Cf. *idem, ibidem*, p. 56.

*Le système en vigueur (o capitalista) a été construit par l'homme moderne dans sa prétention orgueilleuse à devenir seigneur et maître de la nature, prince de toute chose. À l'origine, son but était de faciliter la vie et de la rendre plus agréable. Peu à peu cependant, le système s'est rendu indépendant de l'homme, en suivant sa propre route, jusqu'à arriver, à la fin, à un renversement d'époque : l'homme-sujet perd le contrôle de sa créature, se change en objet, tandis que le système s'élève au statut de pseudo-sujet, absorbe l'homme et le transforme en un accessoire discipliné et servile de son propre fonctionnement. Ce qui jette une ombre sur cette mutation, c'est le fait que l'homme persiste dans sa prétention à être seigneur et maître, en un contraste éclatant avec sa position servile effective. La dialectique du maître et de l'esclave se joue ici comme grotesque ironie de l'histoire.*⁷³

Ora, o sistema capitalista de produção, sendo um modo específico de intervenção humana no mundo, isto é, uma forma histórica do modo de produção, engendra não somente determinada configuração e disposição da realidade humano-social, como também tipos específicos de homens e de problemas. A totalidade desses problemas, bem como suas inúmeras conseqüências e manifestações fenomênicas, constituem o que Kosik chamou de *mundo da pseudoconcreticidade*, o qual foi descrito como sendo

o complexo dos fenômenos que povoam o ambiente cotidiano e a atmosfera comum da vida humana, que, com a sua *regularidade, imediatismo e evidência*, penetram na consciência dos indivíduos agentes, assumindo um aspecto independente e natural [...].⁷⁴

Com efeito, o conceito de pseudoconcreticidade está configurado como o grande articulador dos problemas analisados na *Dialética*, designando o conjunto de fenômenos que, evocando para si mesmos, para o ápice de suas manifestações a *aparência* de “regularidade”, “immediatismo” e “evidência”, isto é, por *parecerem coisas familiares, já conhecidas*, e como que por se *assemelharem ao modo próprio de ser do mundo e da vida cotidiana*, encobrem o caráter de *coisa construída* da realidade social, fazendo-a passar por algo *natural, universal, pré-existente* ao homem, isto é, por aquilo que ela não é. Ora, segundo Kosik, “*a pseudoconcreticidade é justamente a existência autônoma dos produtos do homem e a redução do homem ao nível da praxis utilitária*”.⁷⁵

⁷³ KOSIK, 2003, p. 124 – *La morale au temps de la globalisation*; grifos e parênteses meus.

⁷⁴ *Idem*, 1976, p. 11; grifos meus.

⁷⁵ *Idem, ibidem*, p. 19; grifos meus.

III. O mundo da pseudoconcreticidade

§ 6. O lugar do homem no universo ou a coisa em si.

Kosik abre o primeiro capítulo da *Dialética – O Mundo da Pseudoconcreticidade e a sua Destruição* – afirmando que “a dialética trata da coisa em si” (“*Der Dialektik geht es um »die Sache selbst«*”).⁷⁶ Porém, logo em seguida ele diz que “a coisa em si não se manifesta imediatamente ao homem” (“*Doch »die Sache selbst« zeigt sich dem Menschen nicht unmittelbar*”).⁷⁷ Ora, o trabalho de Kosik naquela obra consiste em, por meio da análise da *coisa em si*, da *coisa mesma*, investigar as causas do engendramento da pseudoconcreticidade. Mas o que vem a ser, então, para Kosik, a *coisa em si*? É apenas na última página da *Dialética*, no último parágrafo, que ele apresenta sua concepção do que seja essa *coisa*. Para ele, a *coisa em si* “é o homem e o seu lugar no universo, ou (o que em outras palavras exprime a mesma coisa): a totalidade do mundo revelada pelo homem na história e o homem que existe na totalidade do mundo”.⁷⁸

O fato dos indivíduos da espécie humana serem dotados de um corpo para poderem existir empiricamente pode ser considerado, tanto pelo pensamento comum como pelo erudito, um *presente divino* de deus aos homens – suas imagens e semelhanças –, ou um fenômeno decorrente da *evolução* dos primeiros organismos vivos a se desenvolverem neste planeta, ou o que quer que seja que o engenho humano possa conceber para designar as causas daquele fato. Com efeito, e em detrimento dessas concepções, o fato é que o corpo é o elo entre um homem e os outros homens, entre o ser humano e a realidade objetiva, os mundos natural e social, tal como expressou admiravelmente Feuerbach:

O corpo é a única força que nega, que limita, que contrai e retrai, sem a qual nenhuma personalidade é pensável. Retira à tua personalidade o seu corpo – e retiras-lhe a sua consistência. O corpo é o fundamento, o sujeito da personalidade.

⁷⁶ KOSIK, 1976, p. 9; *idem*, 1967, p. 7.

⁷⁷ *Idem*, 1976, p. 9; *idem*, 1967, p. 7.

⁷⁸ *Idem*, 1976, p. 230; parênteses do autor. Obviamente, a concepção de Kosik acerca do que seja a coisa em si (*Ding an sich*) é diferente da concepção que Kant tem da mesma. Aliás, essa expressão – *coisa em si* –, em Kant, é muito problemática, sendo fonte de críticas por parte de filósofos como Jacobi, Fichte, Hegel, Nietzsche, entre outros. Não poderia ser de outro modo, uma vez que a coisa em si kantiana comporta vários significados. Todavia, para Kant, de modo geral, a coisa em si diz respeito àquilo que está para além dos limites do entendimento e da razão, e assinala, ao mesmo tempo, esses limites. Assim, a coisa em si não pode ser conhecida através da experiência sensível, tal como as coisas que existem concretamente no mundo físico. Por isso Kant pôde afirmar que “nothing that is intuited in space is a thing in itself” – KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 1998, p. 161, A 30, B 45. Para Kosik, a coisa em si, como lugar do homem no mundo (lugar sempre entendido como sociedade), é algo que pode ser compreendido, conhecido também sensivelmente, posto que a razão e o entendimento podem, através do pensamento crítico, atingir o conhecimento dos processos que engendram no mundo o lugar do homem.

Só pelo *corpo* se distingue a personalidade *real* da personalidade *imaginada* de um fantasma. [...] Mas o corpo nada é *sem carne e sangue*. *Carne e sangue são vida*, e só a *vida é a realidade*, a *realidade efectiva* do corpo.⁷⁹

Ora, é através do corpo que os homens têm as experiências dos sentidos e do pensamento. As *praxis* concreta e abstrata, isto é, a ação efetiva dos homens reais sobre o mundo e a ação do pensamento, a consciência-de-si, dependem de um corpo, de um organismo vivo para serem experimentadas. A partir dessa simples constatação vê-se que, ao contrário do que afirma o idealismo hegeliano, por exemplo – “que sobrevoa a existência e suas possibilidades”⁸⁰ –, não é a consciência que precede a existência empírica, não é o espírito absoluto que engendra o mundo, mas precisamente o inverso.⁸¹ O mundo – a sociedade, a natureza – é sentido, pensado e compreendido histórica e socialmente, isto é, as condições a partir das quais engendramos nossa forma de pensar, de sentir e de compreender o mundo são um produto do desenvolvimento histórico, isto é, do desenvolvimento material e espiritual acumulado e a nós legado pelas inúmeras gerações precedentes.⁸² Nesse sentido, o homem que pensa o seu lugar no universo, quer o faça percorrendo caminhos filosóficos, científicos, místico-religiosos etc. é sempre um indivíduo *inserido numa realidade concreta*, isto é, primeiramente num corpo, depois, numa determinada conjuntura empírica, num contexto social dado; é também um ser que, pelo seu modo de ser no mundo, *cria a história*.

A história não é mais do que a sucessão das diferentes gerações individuais, cada uma das quais explora os materiais, capitais e forças de produção transmitidas por aquelas que a precederam; quer dizer, que de um lado prossegue em condições completamente distintas da atividade precedente, enquanto de outro lado modifica as circunstâncias anteriores mediante uma atividade totalmente diferente [...].⁸³

A perspectiva da história em Kosik concorda com a de Marx e Engels, uma vez que todos eles rompem com as concepções idealistas ou metahistóricas da mesma, buscando

⁷⁹ FEUERBACH, 2008, pp. 106-107; grifos do autor. Parece-me que também Heidegger salienta a anterioridade da existência orgânica ao dizer que a presença “nunca é mais do que é faticamente, porque o poder-ser pertence essencialmente à sua facticidade” – HEIDEGGER, 2009, p. 206.

⁸⁰ *Idem, ibidem*, p. 393.

⁸¹ “O próprio Hegel confessa, ao final de sua *Filosofia da história*, que ‘apenas considera o desenvolvimento posterior do *conceito*’ e que vê e expõe na história a ‘verdadeira *teodicéia*’” – MARX e ENGELS, 2007, p. 74; aspas e grifos dos autores.

⁸² Também a filosofia, como produto humano, está submetida às formas históricas a partir das quais elaboramos nossos sentidos, pensamento e compreensão da realidade objetiva. O ato de filosofar está vinculado à existência empírica do sujeito filosofante, e sempre ocorre, portanto, a partir de determinado enredamento desse sujeito na realidade social; tal ato é fruto e expressão de experiências vividas, de ideias e compreensões de mundo adquiridas, criadas e em permanente revisão; ele é expressão de pensamentos de classe, de modos de ser, de intercâmbios materiais diversos, de ideologias, de místicas, de dogmas religiosos, de posições políticas ou mesmo dos desejos mais secretos e utópicos.

⁸³ MARX e ENGELS, 2007, p. 70.

mostrar que a história é *criação real de homens reais*. Acerca dessa *história real*, veja-se o seguinte trecho de *La Crise de Temps modernes*:

La différence entre les conceptions (de história) de Marx et de Schelling [...] réside avant tout dans le point suivant : dans la conception de Schelling, l'histoire est à la fois l'apparence du jeu et le jeu des apparences, tandis que pour Marx, l'histoire est à la fois un jeu réel et le jeu de la réalité. Pour Schelling, l'histoire est écrite avant d'être jouée par l'homme, c'est un jeu directement prescrit, car ce n'est qu'à l'intérieur d'un tel jeu que se joue la liberté de chacun [...] et que peut se constituer enfin quelque chose de rationnel et de *cohérent* [...] Cette prédétermination de l'histoire transforme le jeu historique en un faux drame et rabaisse les hommes non seulement au rang de simples acteurs, mais même à celui de simples marionnettes. Par contre, chez Marx, le jeu n'est pas déterminé avant que l'histoire ne soit écrite, car le cours et les résultats de celle-ci sont contenus dans le jeu lui-même, c'est-à-dire qu'ils résultent de l'activité historique des hommes.⁸⁴

A *praxis*, como modo de ser do homem no mundo, constitui o elo através do qual aquele pode interagir *com* o mundo através do seu agir *no* mundo, e assim ser causa de alterações tanto nesse quanto em si mesmo. É pela *praxis* que a *parte* (o homem) é ativa sobre o *todo* (a realidade empírica natural e social), ao mesmo tempo em que esse todo é também ativo sobre as partes. Nesse sentido é que se pode pensar o homem como parte ou elemento de um todo social onde, pelas suas ações na esfera da sociedade – espaço basilar de sua existência –, pode vir a ser fonte de mudanças sociais, políticas, epistemológicas, morais. Contudo, nem todos os indivíduos agem de modo a engendrar tais transformações, uma vez que nem todos têm consciência de si mesmos como instrumentos de transformação do mundo, enquanto outros nem estão dispostos a tentar transformá-lo. O fato é que grande parte dos indivíduos, a despeito do seu potencial revolucionário, é passiva e constantemente transformada e condicionada acriticamente pelos seus próprios produtos (pelos encantamentos dos vários tipos de discursos hegemônicos – como os científicos; pelas comodidades proporcionadas pelos aparelhos e máquinas – que tornam os homens acomodados; pelos atrativos e prazeres fundamentados no consumismo), isto é, é enredada em *praxis* fetichistas, utilitárias. Em conformidade com aquilo que afirmei anteriormente acerca dessa *praxis* unilateral, é necessário pensar que o homem que nela esteja enredado desconhece os reais processos que são causa dos fenômenos e relações sociais, uma vez que seu modo de ser ($\epsilon\theta\omicron\varsigma$)⁸⁵ e seu pensamento sejam pautados não num conhecimento *conceitual* acerca das leis internas do mundo humano-social, mas na *representação* que se atém à superficialidade dos fenômenos que nele se manifestam. Por esses motivos, o mundo contemporâneo é, para

⁸⁴ KOSIK, 2003, p. 66 – *L'individu et l'histoire*; grifo do autor.

⁸⁵ Utilizo aqui a palavra $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ (*ethos*) no sentido de *hábito*, distinguindo-a de $\eta\theta\omicron\varsigma$ (também traduzida como *ethos*), no sentido de *caráter*.

Kosik, o lugar da superficialidade, da alienação em massa e massificante – ele é o mundo da pseudoconcreticidade.⁸⁶

§ 7. Sobre a necessidade de percorrer desvios para conhecer a coisa em si. Da filosofia e da ciência como instrumentos para traçar e percorrer desvios.

A coisa em si não se manifesta imediatamente ao homem. Para Kosik, em virtude dessa manifestação não-imediata da essência ou coisa em si ao pensamento humano, os homens têm que percorrer *desvios* para poder alcançá-la; só que tais desvios nem sempre conduzem ao lugar pretendido. Para Kosik, quando, no final do *détour*, não se atinge a essência mas se permanece nas formas fenomênicas da realidade e passa-se a considerá-las como sendo a realidade mesma, então o que daí resulta é um falso conhecimento.

No mundo da pseudoconcreticidade – diz Kosik – o aspecto fenomênico da coisa, em que a coisa se manifesta e se esconde, é considerado como a essência mesma, e a diferença entre o fenômeno e a essência *desaparece*.⁸⁷

Nesse sentido, sob a pseudoconcreticidade, o entendimento não vai além de uma falsa ou invertida compreensão acerca da realidade e dos seus fenômenos e processos, nas diversas áreas da existência humana, e, por conseguinte, não vai além da equivocada consideração acerca do lugar do homem no mundo.

Para Kosik, antes de se pôr a traçar e a percorrer desvios, o homem já deve ter para si a certeza de que há alguma coisa suscetível de ser apreendida sob a manifestação fenomênica, de que existe algo que pode ser conhecido para além do movimento sensível das formas visíveis da realidade, e que essas, por sua vez, são determinadas segundo leis que podem ser conhecidas; ele deve ter para si a consciência de que a sociedade e, por isso mesmo, todos os fenômenos sociais são conseqüências do modo de ser dos homens no mundo, das suas ações efetivas, e que, por trás de cada fenômeno, as leis que podem ser encontradas são explicações racionais para o *por quê* e o *como* de cada fenômeno. Os meios e instrumentos pelos quais é possível traçar e percorrer desvios são a filosofia – que é caracterizada por Kosik como um “esforço sistemático e crítico que visa a captar a coisa em

⁸⁶ É verdadeira a afirmação de que não somente o mundo contemporâneo conheceu o problema da alienação, que aqui é considerado a partir do conceito de pseudoconcreticidade e, portanto, com um sentido muito preciso, que remete ao mundo capitalista. Contudo, não pretendo enveredar na análise da alienação em outros recortes históricos.

⁸⁷ KOSIK, 1976, p. 12; grifo do autor.

si, a estrutura oculta da coisa, a descobrir o modo de ser do existente”⁸⁸ – e a ciência. Sobre esse *esforço*, Kosik diz:

[...] se quiser pesquisar a *estrutura da coisa* e quiser perscrutar a “coisa em si”, se apenas quer ter a possibilidade de descobrir a *essência oculta* ou a *estrutura da realidade* – o homem, já antes de iniciar qualquer investigação, deve necessariamente possuir uma segura consciência do fato de que *existe algo susceptível de ser definido como estrutura da coisa, essência da coisa, “coisa em si”*, e de que *existe uma oculta verdade da coisa*, distinta dos fenômenos que se manifestam imediatamente. O homem faz um desvio, se esforça na descoberta da verdade só porque, de um modo qualquer, pressupõe a existência da verdade, porque possui uma segura consciência da existência da “coisa em si”.⁸⁹

A estrutura, a essência que se pode conhecer pela fruição do pensamento crítico na prática filosófica, não deve ser entendida num sentido estritamente metafísico, como a contemplação de uma ideia ou a fundamentação de um conceito em princípios puramente abstratos; ela deve antes ser pensada como *processo*, como *vir a ser*, como uma decorrência do modo próprio de existência dos homens e das suas relações de intercâmbio material.⁹⁰

§ 8. Da essência, do fenômeno e da relação entre eles. Sobre o processo de conhecimento da realidade – o conceito e a representação.

A postura assumida por Kosik para investigar e falar acerca da realidade social, em sua concreticidade e sob a pseudoconcreticidade, é a de que ela pode ser considerada sob a perspectiva da relação entre *fenômeno* (φαινόμενον) e *essência*. Como vimos ao tratar dos mundos natural e social e da ação do homem sobre eles, a natureza não pode ser controlada, embora possa ser conhecida, e esse conhecimento, assim como o que ele permite fazer, é sempre incompleto. Há que ser feita, pois, uma distinção entre fenômenos propriamente naturais e fenômenos propriamente sociais, entre aqueles que manifestam leis universais e aqueles que manifestam mandamentos e inclinações da vontade humana. Com efeito, o fenômeno não deve ser considerado como irreal e a essência como algo real. Fenômeno e essência são efetivos, reais, e sua unidade engendra a realidade concreta. Para Kosik, por meio da análise dos fenômenos pode-se chegar a conhecer suas causas, mas pode-se também não consegui-lo. A pseudoconcreticidade não é, pois, senão a ilusória percepção de que os fenômenos sociais existem por si mesmos, desvinculados de qualquer essência, isto é, de

⁸⁸ KOSIK, 1976, p. 14.

⁸⁹ *Idem, ibidem*, pp. 12-13; aspas do autor, grifos meus.

⁹⁰ “A observação empírica tem de, necessariamente, provar empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, em cada caso concreto, a relação existente entre a estrutura social e política e a produção” – MARX e ENGELS, 2007, p. 47.

qualquer coisa que seria o fundamento e objeto de sua manifestação. Ora, *realidade fenomênica* é aquela que percebemos imediatamente. Tal designação diz respeito às coisas empíricas, àquilo que pode ser percebido e conhecido através do corpo, dos sentidos, e, por isso mesmo, também e necessariamente à realidade objetiva, entendida como espacialidade, como ambiente onde os homens existem efetivamente – sendo seu corpo mais um dentre tantos outros fenômenos naturais; diz respeito, assim, ainda, àquilo “que se manifesta imediatamente, primeiro e com maior frequência”.⁹¹ Por sua vez, essência é aquilo que está sob o fenômeno, é sua estrutura interna, é o que se manifesta pelo e no fenômeno, do qual é causa. Logo, segundo Kosik, “a realidade é a unidade do fenômeno e da essência”.⁹²

A essência se manifesta no fenômeno. O fato de se manifestar no fenômeno revela seu movimento e demonstra que a essência não é inerte nem passiva. Justamente por isso o fenômeno revela a essência. A manifestação da essência é precisamente a atividade do fenômeno.⁹³

Para Kosik, o *pensamento crítico*, pelo qual é possível atingir a coisa em si, a realidade, a partir da sua estrutura interna determinante, tem como oposto o *pensamento acrítico*, o qual permanece no imediatismo fenomênico, não chegando a atingir o conhecimento da estrutura interna e dos reais processos que desencadeiam tudo o que acontece na realidade social. A maneira utilizada por Kosik para distinguir entre essas duas formas do pensamento é a mesma utilizada por Marx n’*O Capital*, obra na qual seu autor tece considerações sobre a realidade social a partir de categorias que expressam sua compreensão conceitual acerca daquela realidade, ainda que com ênfase nos fenômenos, processos e relações econômicos.⁹⁴ Segundo Kosik,

O Capital, de Marx, é construído metodologicamente sobre a distinção entre falsa consciência e compreensão real da coisa, de modo que as categorias principais da compreensão conceitual da realidade investigada se apresentam aos pares: fenômeno – essência; mundo da aparência – mundo real; aparência externa dos fenômenos – lei dos fenômenos; existência positiva – núcleo interno, essencial, oculto; movimento visível – movimento real interno; representação – conceito; falsa consciência –

⁹¹ KOSIK, 1976, p. 12.

⁹² *Idem*, loco citado.

⁹³ *Idem*, *ibidem*, p. 11. “Se a essência não se manifestasse absolutamente no mundo fenomênico, o mundo da realidade se distinguiria radical e essencialmente do mundo do fenômeno: em tal caso o mundo da realidade seria para o homem o ‘o outro mundo’ (platonismo, cristianismo), e o único mundo ao alcance do homem seria o mundo dos fenômenos” – *idem*, *ibidem*, p. 12; aspas e parênteses do autor.

⁹⁴ Kosik tem um modo muito peculiar de interpretar não só *O Capital* mas também outras obras de Marx. Acerca dessa interpretação, cf. o terceiro capítulo da *Dialética, Filosofia e Economia, A Problemática de “O Capital” de Marx*, p. 139 e ss.

consciência real; sistematização doutrinária das representações (“ideologia”) – teoria e ciência.⁹⁵

Essa distinção feita por Marx entre um conhecimento real e um falso conhecimento, através desses pares dialéticos, mais especificamente os pares *fenômeno – essência* e *representação – conceito*, é muito importante para compreender como se dá o processo de conhecimento em Kosik. Para esse, conhecer é atingir a essência, é ir além do fenômeno, que manifesta aquela; e, para atingir a essência partindo fenômeno, há que se deixar e fazer ver esse fenômeno por si mesmo.⁹⁶ Por isso, ao indivíduo cujo pensamento não transpõe os limites da aparência fenomênica, indivíduo que desconhece as circunstâncias e processos materiais que ocasionam o engendramento dos fenômenos sócio-político-econômicos com os quais se depara em sua existência empírica cotidiana, é lícito chamar de alienado. Com efeito, para Kosik, há duas formas, dois aspectos ou momentos do pensamento através dos quais os homens conhecem e apreendem a realidade concreta e, particularmente, a realidade humano-social: o *conceitual* e o *representacional*.

O *conhecimento conceitual*, para Kosik, é o único meio através do qual se pode conhecer a realidade em sua concreticidade, isto é, em sua efetividade. O indivíduo cujo pensamento apreende conceitualmente a realidade, a cinde e separa suas partes a fim de melhor se apropriar dela, isto é, que põe em prática um *pensamento crítico*, desconstrutor, é capaz de atingir e conhecer a realidade em si mesma e sua estrutura interna. A criação de conceitos exprime a consolidação de uma forma de apreensão, de uma perspectiva, de um sentido ou de uma interpretação individual acerca de áreas ou fenômenos da realidade concreta a partir de algumas categorias. O conceito é o momento em que o *em-si*, a consciência ou espírito humano, retorna a si e torna-se *para-si*, apreendendo sob a forma do conceito uma outra essência diferente da sua. O conhecimento conceitual é a forma de conhecimento própria da *praxis* que destrói a pseudoconcreticidade do mundo; ele fundamenta e é inerente à *praxis revolucionária da humanidade*, como veremos mais adiante. Já o *conhecimento representacional* se constitui numa forma de conhecer que não compreende a realidade em sua efetividade, isto é, nos seus reais processos configuradores; por isso ele corresponde a uma apreensão distorcida, errônea, da realidade; nele não ocorre a *decomposição do todo*, e, portanto, não é produzido conhecimento algum, não são

⁹⁵ KOSIK, 1976, p. 16; parênteses do autor.

⁹⁶ É na investigação em torno da essência e do fenômeno, com vistas ao conhecimento do ser dos entes, que podemos ver claramente a influência da fenomenologia na filosofia de Kosik. Segundo Heidegger, “fenomenologia diz, então: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo” – HEIDEGGER, 2009, p. 74. É precisamente isto que Kosik propõe: conhecer a realidade social a partir da investigação dos fenômenos sociais em si mesmos.

engendrados conceitos. Essa forma de conhecimento é própria da *praxis fetichista* ou *utilitária*; ela se opõe ao conhecimento conceitual e também à *praxis* revolucionária. A representação é propriamente o *pensamento acrítico*. É nesse sentido que Kosik pôde afirmar que “a representação da coisa não constitui uma qualidade natural da coisa e da realidade: é a projeção, na consciência do sujeito, de determinadas condições históricas *petrificadas*”.⁹⁷

Ora, para Kosik, o ato de conhecimento é um processo de cisão, de decomposição, de separação das partes ou elementos que constituem um *todo*, um objeto para o entendimento. Pela palavra *todo* se deve entender a própria realidade, ou mesmo determinadas áreas da realidade isoladas pelos indivíduos quer para encaminhar suas ações práticas, quer para delas se apropriar teoricamente. Sobre esse processo de decomposição, que fundamenta o conhecimento conceitual, Kosik diz o seguinte:

O conceito da coisa é compreensão da coisa, e compreender a coisa significa conhecer-lhe a estrutura. A característica precípua do conhecimento consiste na *decomposição do todo*. A dialética não atinge o pensamento de fora para dentro, nem de imediato, nem tampouco constitui uma de suas qualidades; *o conhecimento é que é a própria dialética* em uma das suas formas; *o conhecimento é a decomposição do todo*. O “conceito” e a “abstração”, em uma concepção dialética, têm o significado de método que decompõe o todo para poder reproduzir espiritualmente a estrutura da coisa, e, portanto, compreender a coisa.⁹⁸

Compreender uma *coisa* (da natureza ou da sociedade), conhecer ou reproduzir uma *estrutura* (dos fenômenos, processos e relações naturais ou sociais) – eis o escopo de todo conhecimento conceitual e, ao mesmo tempo, eis o que não empreende o representacional.

§ 9. Do conhecimento como fundamento dos usos prático e teórico do pensamento.

Transição da concepção de ciência como conhecimento conceitual para a consideração da mesma como *praxis* e conhecimento fetichista.

Fundamentado no exposto no parágrafo anterior, que versa sobre a cisão do todo, Kosik afirma que os homens, antes de executarem uma ação, a lobrigam dentro de um determinado contexto, no âmbito de um todo mais ou menos nitidamente intuído, a partir do qual separam o essencial do secundário, aquilo que é importante para a consecução dos seus fins particulares do que não o é. Kosik considera ainda que o pensamento humano cinde o todo com vista a fins práticos e teóricos, empíricos e abstratos, conforme podemos perceber no seguinte trecho:

⁹⁷ KOSIK, 1976, p. 15; grifo do autor.

⁹⁸ *Idem, ibidem*, p. 14; aspas do autor, grifos meus.

O conhecimento se realiza como *separação* de fenômeno e essência, do que é *secundário* e do que é *essencial*, já que só através dessa *separação* se pode mostrar a sua coerência interna, e com isso, o caráter específico da coisa. Neste processo, *o secundário não é deixado de lado como irreal ou menos real, mas revela seu caráter fenomênico ou secundário mediante a demonstração de sua verdade na essência da coisa*. Esta *decomposição* do todo, que é elemento constitutivo do conhecimento filosófico – com efeito, *sem decomposição não há conhecimento* – demonstra uma *estrutura análoga* à do *agir* humano: também *a ação se baseia na decomposição do todo*. O próprio fato de que *o pensamento* se move naturalmente numa direção oposta à natureza da realidade, que isola e “mata”, e de que neste movimento natural se assenta a tendência à abstração, não constitui uma particularidade imanente do pensamento mas emana de sua *função prática*. Todo agir é “unilateral”, já que visa a um fim determinado e, portanto, isola alguns momentos da realidade como essenciais àquela ação, desprezando outros, temporariamente. Através deste agir espontâneo, que evidencia determinados momentos importantes para a consecução de determinado objetivo, *o pensamento cinde a realidade única, penetra nela e a “avalia”*. O impulso espontâneo da *praxis* e do pensamento para isolar os fenômenos, para cindir a realidade no que é essencial e no que é secundário, vem sempre acompanhado de uma igualmente espontânea *percepção do todo*, na qual e da qual são isolados alguns aspectos [...]. O “horizonte” – obscuramente intuído – de uma “realidade indeterminada” *como todo* constitui o pano de fundo inevitável de cada ação e cada pensamento [...].⁹⁹

Para Kosik, no mundo da pseudoconcreticidade, onde impera a *praxis fetichista*, tanto o pensamento como a ação, sob a forma da representação, isolam determinadas partes da realidade, distinguindo entre fenômeno e essência, entre essencial e secundário, com vista a fins meramente práticos, isto é, puramente utilitários. A coerência interna que aqui se verifica (se é que podemos chamar de coerência) é a da utilidade, do cálculo, da satisfação das necessidades fomentadas pela sociedade capitalista. Nessa *praxis*, os indivíduos tomam o secundário, o fenomênico, por aquilo que é mais essencial, e consideram o essencial como acessório. Entretanto, o que vem a ser isso que Kosik chama de *essencial*? De igual modo, o que é o *secundário*?

No que tange ao pensamento em seu uso teórico, penso que o essencial, para Kosik, seja tudo aquilo que permita ao sujeito do conhecimento se acercar da realidade e compreendê-la, engendrando para isso conceitos que o auxiliem no processo de conhecimento dos fenômenos e processos sociais. Destarte, essencial é o que permite chegar à essência das coisas, essência essa compreendida como algo *não fixo*, isto é, algo que, na forma de um enunciado, se faz preceder de um artigo definido – *a verdade, o ser* etc. Essa concepção de essência nos lembra do caráter de coisa criada da realidade humano-social; ela nos dá a concepção de homem como um ser criador não somente da sociedade, de obras de arte, de sistemas morais, mas também de *verdades*, as quais são constituídas de apropriações conceituais. Ainda em relação a esse uso teórico, penso que o secundário, para Kosik,

⁹⁹ KOSIK, 1976, pp. 14-15; aspas do autor, grifos meus.

corresponde às formas fenomênicas da realidade em sua imediaticidade, àquilo que serve unicamente como meio para se chegar a algum possível conhecimento conceitual. Como já vimos acima, a função do fenômeno é precisamente manifestar a essência. Desse modo, o fenômeno se torna secundário quando o sujeito do conhecimento atinge a essência que nele é manifestada, um fenômeno social torna-se secundário frente ao conhecimento das causas que o engendraram. No que diz respeito ao uso prático do pensamento, isto é, no que tange à realização de ações, para Kosik, pode-se chamar de essencial tudo o que corrobora para a consecução dos fins estipulados para si mesmos pelos indivíduos, o que implica na boa escolha dos meios que permitirão alcançar tais fins. Esses fins são os reais norteadores das ações individuais, e é nesse processo de estipulação de fins a serem alcançados que os indivíduos fazem distinção entre aquilo que pode corroborar na realização dos seus fins e aquilo que somente seria um empecilho; e tudo o que impossibilita a efetivação dos fins é tido como secundário. Tanto na *praxis fetichista* como na *praxis revolucionária*, o pensamento distingue entre essencial e secundário.

Como vimos ao tratar da *praxis* utilitária ou fetichista, “nesta *praxis* se forma tanto o determinado ambiente material do indivíduo histórico, quanto a atmosfera espiritual”.¹⁰⁰ Isso quer dizer que na quase totalidade dos Estados que existem hoje,¹⁰¹ nos quais essa *praxis* fetichista é hegemônica, são *forjadas* relações que têm como fim *moldar* os caracteres e *manter o controle* sobre o pensamento e a ação dos indivíduos – o que se poderia chamar de *fetichismo prático*.¹⁰² Nessa *praxis* “a aparência superficial da realidade é fixada

¹⁰⁰ KOSIK, 1976, p. 11.

¹⁰¹ Refiro aqui a Estados capitalistas. Apesar de existirem outras formas de organização humano-sociais que possam ser caracterizadas como não propriamente capitalistas – das quais China e Cuba são exemplos clássicos, uma vez que ambos sejam Estados comunistas –, penso que o modo de ser daquele sistema (a organização da sociedade, a importância atribuída ao dinheiro, o fetichismo das mercadorias etc.) já está como que impregnado, de um modo ou de outro, em maior ou menor grau, em todas as formas daquela organização, quer se trate de Estados propriamente ditos ou de comunidades tribais. Mesmo nessas comunidades é possível detectar o que se poderia chamar de uma descaracterização no seu modo peculiar de viver, modo que a distingue de outras formas de organização. Ora, no Brasil, em várias aldeias indígenas há aparelhos de televisão, geladeiras, dentre tantos outros produtos industrializados. Isso nos permite afirmar que tais comunidades conhecem, em alguma medida, o valor que é atribuído ao dinheiro, ainda que estejam isoladas do *mundo civilizado* por dias de viagem. No que tange a Estados como a China, a política econômica lá adotada há anos nos permite afirmar que tal país cuida da sua economia como muitas vezes não o faz nem o mais zeloso capitalista. Isso pode ser confirmado pela intervenção do Estado no valor da moeda chinesa, o *yuan*, com o intuito de mantê-lo baixo, a fim de baratear os custos de importação dos produtos chineses, política essa que faz com que tais produtos cheguem a preços muito baixos nos países importadores, dificultando assim a concorrência dos produtos produzidos nesses países com os produtos chineses. É, pois, reconhecendo a existência de outras formas de organização dos homens em sociedade, que refiro a um mundo capitalista como expressão de um sistema dominante.

¹⁰² John Stuart Mill, filósofo muito perspicaz, havia percebido essa forma de controle ainda no século XIX, e compreendia bem o perigo que ela representava para a liberdade de pensamento e de ação dos indivíduos: “As pessoas de gênio são [...] mais individualizadas do que todas as outras, e menos capazes, por conseguinte, de se ajustar, sem compressão danosa, a algum dos poucos moldes fornecidos pela sociedade a fim de poupar a seus

como o mundo da pretensa intimidade, da confiança e da familiaridade em que o homem se move ‘naturalmente’ e com que tem de se avir na vida cotidiana”.¹⁰³ Com efeito, o uso teórico do pensamento na *praxis fetichista* está atrelado à percepção superficial da realidade, à familiaridade e à confiança desenvolvidas a partir das relações práticas nas quais os indivíduos entram nas suas vidas cotidianas. O essencial aqui é o conhecimento do estritamente necessário para que os indivíduos tenham uma compreensão do mundo suficiente apenas para lhes possibilitar mover-se nele, isto é, entrar e estabelecer relações sociais, econômicas, políticas etc. e dispor das coisas que nele estão de forma eficaz (meramente prática). O exemplo do uso do dinheiro, do qual tratei anteriormente, pode nos ajudar a elucidar essa perspectiva. Segundo esse exemplo, os homens utilizam o dinheiro mas não compreendem, pelo menos a maior parte deles, como o dinheiro é engendrado, o que ele representa na sociedade capitalista e no modo de viver que ela lhes impõe, nem percebem que a quase totalidade das relações desenvolvidas em tal sociedade, excetuando-se as relações fundamentadas numa amizade verdadeira, são motivadas pelo dinheiro, quer o consideremos como um meio, quer como um fim (Aristóteles, ao discorrer sobre a amizade, assinalou que uma “amizade” fundamentada numa expectativa de ganho, naquilo que se esperar receber do “amigo”, isto é, alicerçada sobre a utilidade, não é verdadeiramente amizade, uma vez que essa seja dissipada tão logo “seque” a fonte da expectativa de ganho).¹⁰⁴ Essa percepção superficial engendra ações igualmente superficiais, isto é, ações meramente prático-utilitárias; isso porque o pensamento no seu uso prático estipula fins que, por sua vez, dão continuidade ao movimento de reprodução do modo de produção capitalista, por mais que os indivíduos pensem que estão correndo atrás dos seus fins particulares, os quais estariam *desvinculados* daquele movimento. As pessoas precisam e desejam ter dinheiro tanto para comprar o necessário para manter seu corpo saudável (alimentos, tratamentos médicos etc.), como para realizar quase tudo o que possam estipular para si mesmos como fins, uma vez que quase tudo no mundo capitalista tem um preço.

Com o intuito de elucidar essas questões, eis alguns exemplos do uso prático do pensamento nas esferas particular e coletiva, respectivamente, sob a *praxis fetichista*. 1) Um indivíduo, que ambiciona ascender socialmente, estipula como máxima de suas ações o seguinte: tudo fazer para conseguir se dar bem na vida e acumular riquezas. Para esse indivíduo suas ações consistem em passar por cima de qualquer pessoa que o impeça de

membros o trabalho de formar seu próprio caráter” – MILL, 2000, p. 99; grifos meus. As pessoas de gênio às quais Mill refere são todos os indivíduos que não se permitem *moldar* segundo as imposições do seu meio social.

¹⁰³ KOSIK, 1976, p. 11.

¹⁰⁴ Cf. ARISTÓTELES, 2009, Livro IX, p. 265 e ss.

alcançar sua meta, bem como de se valer de todos aqueles que possam ajudá-lo a alcançá-la. Sua ganância por bens materiais o leva a considerar os homens como meros objetos, dos quais uns são mais úteis que outros. Diferentemente do que ocorre no processo de universalização das máximas das ações em Kant, no processo de universalização das máximas no mundo capitalista a máxima daquele indivíduo poderia subsistir sem nenhuma contradição, uma vez que é esse tipo de princípio subjetivo da ação (máxima) que é fomentado naquele mundo.¹⁰⁵

2) A entrada de um país qualquer numa guerra, ou mesmo a criação voluntária de uma, é necessariamente precedida por planejamentos minuciosos em várias áreas (política, econômica, militar, científica, logística etc.), planejamentos que devem cobrir tanto a escolha dos pontos que devem ser tomados ou destruídos primeiro, a escolha das armas que serão utilizadas nos ataques, a forma de dominação que será exercida e imposta pelos invasores à nação invadida, como a construção dos argumentos que serão sustentados para justificar ou a entrada ou a invenção, e, é claro, o que se pode ganhar ou perder nessa guerra, isto é, o que pode impedir a consecução dos fins pretendidos e o que pode ser feito para passar por cima de eventuais obstáculos. Ora, a história nos mostra que todas as guerras, por mais que tenham diversos outros móveis, têm seu móvel principal na riqueza que uma nação pode acrescentar ao seu tesouro, quer seja essa em forma de territórios ou colônias, quer como acesso a matérias-primas, quer na forma de espólios etc. Assim, vê-se que interesses meramente práticos (para não dizer gananciosos) estão por trás dos discursos pretensamente *democráticos* que tentam justificar uma guerra – a dos Estados Unidos contra o Iraque, por exemplo.

Eis agora exemplos do uso teórico do pensamento na *praxis fetichista*. 1) As guerras nos oferecem ainda inúmeros exemplos do comprometimento da ciência e da técnica com a consecução de fins de ordem meramente prática. É fato reconhecido que a tecnologia da Alemanha nazista estava muito à frente da tecnologia dos demais países do mundo na primeira metade do século passado. O desenvolvimento científico e tecnológico na Alemanha estava então subordinado aos ideais fascistas do Terceiro Reich, e servia como meio através do qual esses ideais poderiam ser impostos às nações dominadas; prova disso temos no desenvolvimento dos caças a jato, criados primeiramente pelos alemães; nas experiências pioneiras com compostos químicos, que foram utilizados para exterminar milhares de judeus, e mesmo nas primeiras pesquisas que versaram sobre a bomba atômica. Mas esse

¹⁰⁵ “Máxima é o princípio subjetivo da ação [...]” – KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 2008, p. 61. No que tange ao processo de universalização das máximas, cf. *idem, ibidem*, pp. 62-65, onde Kant formula os exemplos do suicídio em nome do amor próprio, das falsas promessas, do não desenvolvimento dos talentos naturais e do rico avarento, procedendo à universalização das máximas dos sujeitos de cada um desses exemplos.

comprometimento da ciência e da técnica com o poder político e com os interesses de alguns não está restrito apenas a esse recorte histórico específico do nazismo. Entretanto, nem toda pesquisa científica e nem toda técnica manifestam a *praxis* fetichista. Somente uma ciência e uma técnica comprometidas com o capital, com o lucro das grandes multinacionais e corporações, dos grandes laboratórios científicos e mesmo com o interesse de alguns particulares e também de governos é que pode a justo título ser denominada uma ciência e uma técnica fetichistas. 2) O mesmo pode ser dito em relação à filosofia. Uma filosofia que se preste a legitimar um estado de coisas – a afirmação da sociedade burguesa e do modo de produção capitalista como expressões do ápice da evolução social, por exemplo –, que tente justificar ideais injustificáveis e irracionais, que não esteja comprometida com a transformação das condições materiais que obstem o pleno desenvolvimento moral, político, espiritual dos indivíduos, que esteja vinculada a uma prática e a um sentido meramente acadêmicos, uma tal filosofia não merece outras qualificações que não as de inútil e fetichista.

É, pois, nesses sentidos que Kosik pôde falar de *funções prática e teórica do pensamento*. *Praxis* e pensamento cindem a realidade concreta. Cindir a realidade é o primeiro e fundamental momento do processo que se destina a conhecê-la na sua concreticidade, apreendê-la conceitualmente.¹⁰⁶ Só que essa apreensão, para Kosik, da forma como é feita nas sociedades contemporâneas pela economia política, mais especificamente, a partir de uma *praxis* fetichista, inverte o lugar e o papel do homem no mundo; ela transforma homens em objetos, e isso não somente pelo fato do homem inserido nas relações e processos econômicos ser, obviamente, objeto de estudo dessa ciência, mas ainda porque ela toma o homem como objeto de um mundo considerado como mercado; assim, são as relações e processos de ordem econômica, a realidade considerada sob o aspecto de um sistema econômico, que configuram os modos e os tipos de relações desenvolvidas sob o capitalismo, bem como os agentes dessas relações – e é precisamente aqui que o homem, a partir das relações estabelecidas com outros homens e com a natureza, entra em relações com o Estado, com a sociedade civil, com seus produtos e mercadorias, sendo ele mesmo, incontáveis vezes, a própria mercadoria ou objeto acerca do qual outros indivíduos deliberam nas suas relações particulares ou no exercício de cargos públicos. Assim como a filosofia, a ciência também é uma forma de conhecimento conceitual. Todavia, a ciência moderna – pensa acertadamente Kosik – frequentemente falha ao considerar apenas um ou alguns aspectos da realidade como os únicos através dos quais é possível traçar e percorrer os desvios necessários para chegar à

¹⁰⁶ Tratarei desse processo e dos seus momentos na parte destinada à destruição da pseudoconcreticidade.

essência, a um conhecimento da estrutura interna das realidades natural e social, dos seus processos e fenômenos.¹⁰⁷ São as formas de engendramento e as consequências dessa falha que passarei a analisar até o final desta terceira parte.

A. O homem-preocupado

§ 10. Mundo da pseudoconcreticidade e fiscalismo positivista.

Mundo da Pseudoconcreticidade é o nome utilizado por Kosik para denominar a realidade social e a condição da existência humana sob os ditames de uma *falsa consciência*, que, neste caso, é abordada a partir da análise de um dos seus aspectos, isto é, a partir da análise de um tipo específico de discurso – o *positivismo cientificista* ou *fiscalismo positivista*, que diz respeito ao discurso científico em geral. Para Kosik, o fiscalismo positivista (enquanto modelo formal de cientificidade, que tem seu fundamento em princípios que determinam como se dá o processo de conhecimento e como devem ser orientadas as práticas a partir das quais podem ser conhecidos os diversos objetos de estudo) é um dos responsáveis pelo engendramento dos *modos de ser* dos homens nas sociedades contemporâneas, assim como pela configuração de parte do seu *pensamento*, uma vez que seja algo real, que faça parte objetivamente do mundo cotidiano de cada indivíduo e por isso mesmo seja apreendido de alguma forma pela consciência desses indivíduos. Tais modos de ser correspondem a dois tipos determinados de indivíduos: um considerado na sua efetividade, outro a partir de uma abstração do homem efetivo; são eles, respectivamente: o homem que enquanto vive pertence à preocupação (*cura*) – que eu passo a chamar de *homem-preocupado*¹⁰⁸ –, e o *homo oeconomicus* – abstração na qual a ciência da economia política converte o homem a fim de investigá-lo (desse último tratarei mais à frente).

O discurso científico, que com o *positivismo* de Auguste Comte, no século XIX, fora alçado à condição de *superação* dos pensamentos teológico e metafísico, conheceu grandes avanços teóricos, práticos e tecnológicos no decorrer do século XX, avanços que inegavelmente melhoraram significativamente as condições de existência humana (por

¹⁰⁷ Pode-se objetar que o materialismo histórico-dialético também reduz a realidade a apenas alguns aspectos, tal como o aspecto econômico ou da produção. Não penso que isso seja verdadeiro, posto que o conceito de modo de produção não está atrelado exclusivamente à economia, às relações humanas de ordem econômica. O modo de produção abrange a criação, a produção em todos os seus aspectos, quer resulte em produtos objetivamente existentes – tais como um machado ou uma sandália –, quer em produtos abstratos – como a produção da própria consciência. Assim, os pontos de partida para uma análise dialético-materialista são tão diversos quantos sejam os produtos criados pelos homens, não implicando, portanto, em uma redução, mas em uma ampliação das esferas a partir das quais podemos entender e falar sobre a realidade.

¹⁰⁸ Outras considerações acerca do homem-preocupado foram feitas por mim no artigo *O homem-preocupado*, publicado na revista *Saberes*, nº 5, pp. 127-134. Cf. « <http://www.cchla.ufrn.br/saberes> ».

exemplo, ao criar e desenvolver medicamentos, técnicas cirúrgicas, meios de transporte e comunicação mais rápidos e mais eficientes etc.), mas que, ao mesmo tempo, também trouxeram grandes mazelas (armas de destruição em massa, poluição e degradação do meio ambiente etc.). Apesar disso, todas essas coisas contribuíram para a consagração daquele discurso formal, calculador, como o discurso que, *par excellence*, trata do *conhecimento* que se pode ter sobre alguma coisa.

Para Kosik, o positivismo científico representa o ápice do pensamento de que os homens podem realmente tornarem-se senhores e possuidores da natureza; ele expressa o pensamento segundo o qual o conhecimento acerca da natureza e da sociedade, em toda a sua diversidade e possibilidades, pode ser reduzido e compreendido a partir daquilo que é afirmado cientificamente por uma ou outras perspectivas hegemônicas, que reivindicam a veracidade e a validade dos resultados de suas pesquisas frente a quaisquer outras formas não-científicas de conhecimento e interpretação dos mundos natural e social. Assim, por exemplo, a ciência da física (*physiké*) é o discurso válido para estudar e proferir enunciados acerca das coisas e fenômenos naturais; a biologia, a ciência qualificada para investigar e falar dos seres vivos e das leis da vida; a economia política (*oekonomia*), a modalidade discursiva apta para tratar da investigação e do que é dito sobre os fenômenos da vida econômica.¹⁰⁹ Para que alguém possa falar *com autoridade*, isto é, para que alguém seja considerado um *especialista* em qualquer uma daquelas modalidades discursivas, deve desenvolver no seu dia a dia atividades relativas à profissão de físico, de biólogo, de economista. Alguém que fale sobre qualquer assunto daquelas modalidades sem a chancela de uma instituição – a universidade –, sem um pedaço de papel que “comprove” sua *qualificação* para tratar do assunto, não passa de um *philodoxos* e seu discurso, *teratologia*.¹¹⁰ Sobre o caráter arbitrário e limitado dessa forma de entendimento acerca da realidade objetiva, veja-se o que diz Kosik –

No mundo do fisicalismo – que o positivismo moderno considera como única realidade – *o homem pode existir apenas como uma determinada atividade abstrata*, isto é, como físico, estatístico, matemático, lingüista, mas jamais com todas as suas virtualidades, jamais como *homem inteiro*. *O mundo físico* como modo tematizado de conhecer a realidade física *é apenas uma das possíveis imagens do mundo* que exprimem determinadas *propriedades essenciais* e *aspectos* da realidade objetiva. Além do mundo físico existe ainda um outro mundo, igualmente legítimo – por

¹⁰⁹ Hoje, a expressão *economia política* já não é a mais utilizada para referir aos fenômenos e processos de ordem econômica; em seu lugar utiliza-se apenas *economia*. Todavia, optei por continuar a utilizá-la, posto que essa seja a expressão utilizada por Kosik para referir à ciência que investiga aqueles fenômenos. Decidi-me a utilizá-la ainda por pensar que ela denota a estreita relação entre economia e política.

¹¹⁰ No que tange à chancela ou permissão para falar em nome de alguma modalidade discursiva, bem como do que seja uma *teratologia*, cf. *A Ordem do Discurso*, de Michel Foucault; sobre o que seja um *philodoxos*, v. *A República*, de Platão, 480a.

exemplo o mundo artístico, o mundo biológico, e assim por diante –, o que significa que a realidade não se exaure na imagem física do mundo. O fisicalismo positivista é responsável pelo equívoco de ter considerado uma certa imagem da realidade como a realidade mesma, e um determinado modo de apropriação da realidade como o único autêntico. Com isso, em primeiro lugar ele negou a inexauribilidade do mundo objetivo e sua irredutibilidade à ciência [...] e em segundo lugar empobreceu o mundo humano, por ter reduzido a um único modo de apropriação da realidade a riqueza da subjetividade humana, que se efetiva historicamente na *praxis* objetiva da humanidade.¹¹¹

Ora, o primeiro ponto que vejo saltar do trecho em questão tange à divisão do trabalho. O mundo do fisicalismo positivista é o lugar onde os indivíduos não são nada além daquilo que eles fazem, da sua atividade profissional; é o lugar no qual cada pessoa tem um ou alguns papéis mais ou menos pré-estabelecidos socialmente de acordo com a atividade que exercem; é o espaço onde “cada qual se move em determinado círculo exclusivo de atividades, que lhe é imposto e do qual não pode escapar”.¹¹² Naquele trecho citado da *Dialética* podemos ouvir claramente o eco da seguinte afirmação de Marx e Engels:

[...] na sociedade comunista, onde cada indivíduo não tem para si um círculo exclusivo de atividades, mas pode desenvolver suas aptidões no ramo que melhor lhe aprouver, a sociedade se encarrega de regular a produção universal, com o que ela torna possível, justamente através disso, que eu possa me dedicar hoje a isto e amanhã àquilo, que possa caçar pela parte da manhã, pescar pela parte da tarde e à noite apascentar o gado, e depois de comer, criticar, se for o caso e conforme meu desejo, sem a necessidade de por isso me tornar caçador, pescador, pastor ou crítico algum dia.¹¹³

A respeito desse assunto – que muitos pensam já estar “ultrapassado” –, limitar-me-ei a dizer que não penso que o comunismo seja a alternativa mais adequada frente ao capitalismo, embora acredite que o capitalismo não é o melhor dos sistemas possíveis. Com a derrocada deste sistema vigente e o surgimento de outro, é evidente que também esse apresentará problemas de diversas ordens, sendo causa da insatisfação de uns e da alegria de outros, e é igualmente evidente que indivíduos se porão a pensar em outro sistema que possa ser ao mesmo tempo a superação do atual, no que tange aos seus problemas, e a consolidação de um novo. Criar um sistema político que agrade a todos os homens equivaleria a criar um produto perfeito, o que de per si se nos mostra impossível. Acredito que Kosik também sustentava

¹¹¹ KOSIK, 1976, p. 25; grifos meus. Heidegger também apontou o caráter arbitrário da esfera teórica do conhecimento: “A observação teórica sempre reduziu o mundo à uniformidade do que é simplesmente dado; dentro dessa uniformidade subsiste encoberta sem dúvida uma nova riqueza de determinações, passíveis de descoberta” – HEIDEGGER, 2009, p. 197.

¹¹² MARX e ENGELS, 2007, pp. 55-56. Para Marx, “a divisão do trabalho é a expressão nacional-econômica da sociabilidade do trabalho no interior do estranhamento [...] não é outra coisa senão o assentar exteriorizado, estranhado, da atividade humana como uma atividade genérica real ou enquanto atividade do homem como ser genérico” – MARX, 2004, pp. 149-150; grifos do autor.

¹¹³ MARX e ENGELS, 2007, p. 56; grifos meus.

opinião semelhante, dado que, como exposto na Introdução, a Primavera de Praga representou a tentativa de instaurar um terceiro tipo de sistema político, distinto do socialismo e do capitalismo.

Ora, para Kosik, o único conhecimento reconhecido pelo positivismo moderno é aquele que vem à luz por meio do cálculo matemático, das demonstrações e experiências repetidas em laboratórios, aquele, portanto, que jaz sob uma rigorosa formalização – em uma palavra, aquele que pode ser expresso cientificamente. Essa maneira de se relacionar com o conhecimento acerca da realidade objetiva dispõe a humanidade em dois pólos opostos e não-complementares: de um lado, os senhores da erudição, o conselho de guardiões – os cientistas e *philomathes* nas suas mais variadas espécies; do outro, os *philodoxos* e os sujeitos indoutos, incapazes de algum conhecimento verdadeiro sobre essa realidade na qual, não obstante, eles vivem e são capazes de conhecer de um modo qualquer.¹¹⁴ Pode-se dizer que o economista político, o físico, o matemático, o químico etc. conhecem a realidade e seus discursos são considerados válidos e verdadeiros porque e na medida em que eles utilizam o método científico para formular questões e conduzir suas pesquisas sobre os fenômenos e processos do mundo objetivo na forma de um conhecimento demonstrável, cujos método e resultados são passíveis de serem repetidos; é, portanto, a consideração daquelas “atividades abstratas” como propriamente *científicas*, a consideração dos discursos relativos àquelas atividades como *científicos*, o que concede a cada um deles o epíteto de “válido” e “verdadeiro”.¹¹⁵

Com efeito, o equívoco do fisicalismo positivista, segundo Kosik, consiste no fato dele considerar “uma certa imagem da realidade como a realidade mesma”, isto é, reside no fato de, a partir de um recorte, falar acerca daquilo que está para além dos limites do recorte, reside no fato dele pressupor a si mesmo como *o caminho e a verdade* sem as quais não se pode perscrutar nem conhecer os meandros quer do mundo propriamente natural quer do

¹¹⁴ “Para nós, também os *philosophos* são indivíduos indoutos. Aliás, eles são os mais soberbos, posto que fundamentem todo o seu pretense conhecimento em nada mais que quimeras abstratas; e não há nada mais contrário ao conhecimento científico que a especulação” – pode arguir um *philomathes*.

¹¹⁵ Foucault criticou essa forma de dispor do conhecimento, através da qual o saber é cindido em dois pólos opostos: de um lado o que ele chamou de “saberes dominados”, “saberes das pessoas” ou ainda “saberes desqualificados”, e, do outro, os “saberes qualificados” ou “eruditos”, que são os propriamente científicos. Obviamente, Foucault utilizou tais expressões de forma depreciativa. Cf. FOUCAULT, 2008, p. 170 e ss. Esse é mais um ponto sobre o qual os pensamentos de Kosik e Foucault convergem. Penso que ambos abordaram problemas muito semelhantes (o saber ou conhecimento, a alienação nas sociedades contemporâneas), os analisaram também de forma semelhante (o pensamento de ambos tem grande influência das filosofias de Marx e Engels e, em menor medida, da de Heidegger) e a eles propuseram respostas que se encaminham no mesmo sentido, a saber, a crítica (nas formas da destruição da pseudoconcreticidade, em Kosik, e das práticas do cuidado de si, em Foucault). V. Também a nota 33, na Introdução. No que tange àquela cisão em dois pólos, para Kosik, ela também pode ser vista no âmbito da *cultura*: “[...] *la culture* comme destination de l’homme s’est scindé pour donner naissance à deux groupes: les créateurs qui font la culture dans les domaines les plus variés – en tant qu’écrivains, cinéastes, comédiens, scientifiques, juristes – et la *collectivité passive qui consomme les valeurs ainsi produites*” – KOSIK, 2003, p. 210 – *Aufklärung et culture*; grifos meus.

humano-social. Assim fazendo, o fisicalismo positivista cristaliza e explora *uma* ou tão somente *algumas* das infinitas facetas que a realidade pode nos dar a conhecer, dando as costas às demais, e isso na medida em que estabelece “um determinado modo de apropriação da realidade como o único autêntico”.¹¹⁶ Destarte, a ciência, por mais que seja um conhecimento conceitual, descamba para o fetichismo, tanto no que concerne ao uso da razão teórica, como no que diz respeito à sua própria prática, ao uso prático da razão no fazer científico. Todavia, “*a realidade não se exaure na imagem física do mundo*”; há ainda inúmeras outras formas de apropriação da realidade, as quais são, em sua maior parte, ou *não-científicas* (como a religiosa, a mitológica, as anti-ciências etc.) ou, como diz Kosik, *pré-teóricas* (abordarei essa forma mais adiante).

§ 11. Consequências da apropriação científicista da realidade objetiva. Sobre a economia política.

Segundo Kosik, desse modo positivista de apropriação da realidade a partir de apenas uma ou algumas de suas facetas, decorrem duas consequências problemáticas: a negação da “inexauribilidade do mundo objetivo e sua irredutibilidade à ciência” e o “empobrecimento do mundo humano”. Para que possamos melhor compreender o que Kosik quer dizer com isso, devemos nos debruçar sobre a *categoria da totalidade concreta*. Segundo Kosik, a categoria da totalidade

compreende a realidade nas suas íntimas leis e revela, sob a superfície e a casualidade dos fenômenos, as conexões internas, necessárias, (e) coloca-se em antítese à posição do empirismo, que considera as manifestações fenomênicas e casuais, não chegando a atingir a compreensão dos processos evolutivos da realidade. Do ponto de vista da totalidade, compreende-se a dialética da lei e da casualidade dos fenômenos, da essência interna e dos aspectos fenomênicos da realidade, das partes e do todo, do produto e da produção e assim por diante. Marx se apossou desta concepção dialética, purgou-a das mistificações idealistas e, sob este novo aspecto, dela fez um dos conceitos centrais da dialética materialista.¹¹⁷

Para Kosik, “totalidade não significa *todos os fatos*. Totalidade significa: realidade como um todo estruturado, dialético, no qual ou do qual um fato *qualquer* (classes de fatos, conjuntos de fatos) pode vir a ser racionalmente compreendido”.¹¹⁸ Ainda segundo Kosik, a realidade como totalidade concreta é “um todo estruturado em curso de

¹¹⁶ Heidegger salienta, acertadamente, que toda ciência “depende da concepção de mundo dominante” (HEIDEGGER, 2009, p. 485).

¹¹⁷ KOSIK, 1976, pp. 33-34; parênteses meus.

¹¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 35; grifos do autor.

desenvolvimento e de auto-criação”;¹¹⁹ por isso é que não há que se falar em uma essência que seja dada de uma vez por todas, mas de uma essência submetida ao processo de transformação, ao *dever*, o mesmo podendo ser pensado no que tange à produção de *uma* verdade dada definitivamente. Os mundos ou realidades natural e social fazem parte de um todo ordenado e são considerados *realidade concreta* na medida em que os processos e fenômenos que neles se manifestam exprimem os movimentos e desdobramentos do real.¹²⁰ Daí a importância do conhecimento conceitual nas diversas áreas da vida humana – o conceito capta os movimentos e desdobramentos do real. Essa importância foi ressaltada por Kosik no seguinte trecho da *Dialética*:

Se a realidade é entendida como concreticidade, como um todo que possui sua própria estrutura (e que, portanto, não é caótico), que se desenvolve (e, portanto, não é imutável nem dado uma vez por todas), que se vai criando (e que, portanto, não é um todo perfeito e acabado no seu conjunto e não é mutável apenas em suas partes isoladas, na maneira de ordená-las), de semelhante concepção da realidade decorrem certas conclusões metodológicas que se convertem em orientação heurística e princípio epistemológico para estudo, descrição, compreensão, ilustração e avaliação de certas seções tematizadas da realidade, quer se trate da física ou da ciência literária, da biologia ou da política econômica, de problemas teóricos da matemática ou de questões práticas relativas à organização da vida humana e da situação social.¹²¹

Sendo a realidade objetiva, para Kosik, um todo em permanente desenvolvimento, no qual, a partir das transformações das partes transforma-se também o todo, sendo a recíproca igualmente verdadeira, não é então possível que a ciência – um produto humano condicionado pela evolução do conhecimento dos seus criadores em cada etapa histórica, mas que também condiciona as próprias condições materiais de existência e produção da consciência dos mesmos – seja capaz de reduzir a riqueza do mundo objetivo a esta ou àquelas perspectivas. Essa tentativa de redução conduz ao empobrecimento do mundo humano, ao sub-aproveitamento da razão humana, posto que transforme os homens como que em cavalos a puxar uma carroça, os quais, devido aos tampões que lhes põem nas laterais dos olhos, não divisam mais do que o que está à sua frente. Ora, a ciência que assim reduz a diversidade da realidade objetiva e à qual Kosik dirige sua crítica é a economia política.

¹¹⁹ KOSIK, 1976, p. 35.

¹²⁰ Segundo Irons: “The concrete totality specifies the structure as well as contradiction of humanity as a *factual* whole which exists in an open system of socio-historical relations. Essential relations then are only accessible dialectically. The whole is not fixed in the sum of its individual parts, rather represents a system of relations articulated by living and acting individuals; it is a materialist structure which mediates between history and nature”. IRONS, 1979, p. 168; grifo do autor.

¹²¹ KOSIK, 1976, p. 36; parênteses do autor.

A economia política é ciência assaz importante para compreender o mundo humano-social sob a perspectiva do materialismo histórico-dialético. Marx e Engels ressaltaram essa importância ao afirmarem que “a ‘história da humanidade’ deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e do intercâmbio”, isto é, em conexão com a economia.¹²² Todavia, os pais do materialismo histórico não nos legaram nenhuma definição do que seja a economia política.¹²³ Então, o que devemos entender aqui por *economia política*? O filósofo John Stuart Mill, que também era economista, além de político, afirma que

[...] o que *comumente* se entende pelo termo “*economia política*” não é a ciência da política especulativa, mas um ramo daquela ciência. *Não trata do todo da natureza humana enquanto modificada pelo estado social, nem da conduta global do homem em sociedade.* Diz respeito ao homem somente enquanto *um ser que deseja possuir riqueza* e que é capaz de julgar a eficácia comparativa dos meios para obter aquele fim. Prediz *unicamente* aqueles fenômenos do estado social que ocorrem em consequência da *busca de riqueza*. Faz total abstração de toda outra paixão ou motivo humano, exceto aqueles que podem ser tidos como princípios perpetuamente antagonistas ao *desejo de riqueza*, notadamente a aversão ao trabalho e o desejo da satisfação presente de indulgências dispendiosas. Estas ela considera, até certo ponto, em seus cálculos, porque não apenas, como outros desejos, ocasionalmente conflitam com a *busca da riqueza*, mas a acompanham sempre, como um obstáculo ou impedimento, e estão portanto inseparavelmente misturados em sua consideração. *A economia política considera a humanidade enquanto ocupada unicamente em adquirir ou consumir a riqueza; e aspira a mostrar qual é o curso de ação no qual a humanidade, vivendo num estado de sociedade, seria impelida se aquela causa, exceto na medida em que é refreada pelos dois motivos perpétuos acima observados, que se contrapõem, fosse regra absoluta de todas as suas ações.*¹²⁴

Ainda segundo Mill, há dois tipos de noções relativas à economia política: uma vulgar, segundo a qual aquela é considerada “uma ciência que ensina, ou professa ensinar, de que maneira uma nação pode ser tornada rica” – noção que ele associa a Adam Smith –, e uma noção mais comumente aceita, segundo a qual “a economia política nos informa acerca das leis que regulam a produção, distribuição e consumo da riqueza” – noção essa que Mill diz estar ligada à concepção de que “a economia política [...] está para o Estado assim como a economia doméstica está para a família”.¹²⁵ Todavia, tais definições não estão, segundo Mill,

¹²² MARX e ENGELS, 2007, p. 52; aspas dos autores.

¹²³ Do que conheço dos escritos de Marx e Engels, não encontrei nenhuma definição da ciência em questão.

¹²⁴ MILL, John Stuart. *Essays on some unsettled questions of political economy. Da definição de Economia Política e do método de investigação próprio a ela.* In: Os Pensadores – Jeremy Bentham, John Stuart Mill. São Paulo: Abril Cultural, 1979, pp. 306-307; aspas do autor, grifos meus.

¹²⁵ MILL, 1979, p. 299. A propósito, a palavra *economia* deriva do grego οικονομικον, que designa as esferas doméstica e privada, relativas à οικος (palavra traduzida geralmente por *casa*), distinguindo-a da esfera da πολις (*polis*), ainda que aquela esteja contida nessa. Portanto, na Grécia Antiga, a economia dizia respeito à manutenção da vida e dos assuntos domésticos, ao passo que hoje diz respeito não só à organização das finanças particulares, mas também àquela relativa aos Estados.

à altura de poder evidenciar o que seja a economia política em sua totalidade; elas têm um caráter meramente introdutório, de modo que seu propósito é de “insinuar à mente do aprendiz (de economista) [...] alguma preconcepção (sic) geral de quais são os usos da ocupação, e quais são as séries de tópicos através dos quais ele está por viajar”.¹²⁶ Para Mill, a definição da ciência dos fenômenos econômicos que “parece estar completa” é esta –

a ciência que traça as leis daqueles *fenômenos da sociedade* que se originam das operações combinadas da humanidade para a *produção da riqueza*, na medida em que aqueles fenômenos não sejam modificados pela procura de qualquer outro objeto.¹²⁷

Ora, nessa concepção, bem como nas precedentes, percebemos clara e distintamente que a ciência da economia política está atrelada à produção da riqueza. O que Mill não deixa claro é se essa produção deve ser considerada somente na esfera da coletividade, da produção da riqueza de uma nação, por exemplo, ou se ela pode ser estendida à esfera da geração da riqueza particular de cada indivíduo. Com efeito, essa concepção, assim como muitas outras semelhantes a ela, foram criticadas por Marx e Engels precisamente por esconderem as causas materiais da produção de qualquer riqueza, isto é, a exploração do trabalho alheio e o conseqüente engendramento da mais-valia, exploração que está alicerçada sobre a divisão da sociedade em classes e sobre a divisão social do trabalho.

§ 12. Considerações em torno da compreensão pré-teórica, do poder objetal, da *cura*, e das transformações históricas que contribuíram para o engendramento do homem-preocupado.

É possível que os fenômenos e processos *econômicos* sejam os fenômenos e processos *mais próximos* da vida cotidiana de cada indivíduo neste planeta – excetuando-se, quiçá, algumas poucas comunidades tribais isoladas. Para quase tudo o que fazemos ou pensamos fazer em nossa vida particular (o mesmo vale para a esfera pública), buscamos primeiramente saber se será possível fazê-lo, isto é, se temos ou teremos dinheiro suficiente para realizar nossos intentos.¹²⁸ Apesar de a economia política ser uma ciência cujos objetos

¹²⁶ MILL, 1979, p. 300; parênteses meus.

¹²⁷ *Idem, ibidem*, p. 308; grifos meus.

¹²⁸ Marx destacou muito bem o papel de mediador do dinheiro nas sociedades capitalistas: “O *dinheiro*, na medida em que possui o *atributo* de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto possessão eminente. A universalidade de seu *atributo* é a onipotência de seu ser; ele vale, por isso, como ser onipotente. ... O dinheiro é o *alcoviteiro* entre a necessidade e o objeto, entre a vida e o meio de vida do homem. Mas o que medeia a *minha* vida para mim, *medeia-me* também a existência de outro homem para mim” – MARX, 2004, p. 157; grifos do autor.

se encontram tão próximos da vida cotidiana da humanidade em geral e lhes dizem respeito diretamente, as pessoas frequentemente pouco ou nada conhecem dos significados e implicações das teorias, indicadores, fenômenos e processos econômicos; elas desconhecem que são, elas mesmas, objetos daquela ciência. Aliás, as pessoas não conhecem tais objetos propriamente como os conhecem os economistas, mas são capazes de possuir *previamente* alguma forma de compreensão acerca deles. Essa compreensão prévia acerca da realidade objetiva em geral, bem como dos fenômenos econômicos em particular, constitui aquilo que Kosik denominou de *estádio de compreensão pré-teórica*. Eis o que ele diz acerca de tal fase:

O indivíduo mesmo *antes* de ler um manual de economia política e de conhecer as leis próprias dos fenômenos econômicos formuladas pela ciência, *já vive* na realidade econômica e *a compreende* de um modo qualquer. [...] o importante não é aquilo que os homens respondem a uma pergunta sobre a economia. O importante é aquilo que para eles a economia é, antes mesmo de qualquer pergunta ou reflexão. *O homem tem sempre uma certa compreensão da realidade, anterior a qualquer enunciação explicativa*. Sobre este *estádio de compreensão pré-teórica*, como estrato elementar da consciência, se apóia a possibilidade de cultura e de instrução, mediante a qual o homem passa da compreensão preliminar ao conhecimento conceitual da realidade.¹²⁹

Para Kosik, a realidade objetiva é sempre infinitamente mais ampla e complexa do que a compreensão que o positivismo possa desenvolver acerca da mesma, debruçando-se apenas sobre algumas de suas facetas; as compreensões que os indivíduos têm acerca dela são igualmente válidas para apreendê-la de algum modo, por mais que esse modo não seja reconhecido pela ciência. Os indivíduos não compreendem de um modo qualquer somente a economia; eles compreendem de igual modo várias outras facetas e aspectos da realidade. Penso que Kosik esteja ressaltando o fato de que, antes da ciência apresentar suas indagações, respostas e interpretações acerca do que quer que seja, os homens são capazes de chegar por si mesmos às suas próprias conclusões e indagações, independentemente de qualquer ciência. Entrementes, apesar da anterioridade da faculdade humana do conhecimento face ao conhecimento científico e à sua prática correspondente, a ciência acaba determinando de tal modo a condição da existência humana que se torna possível afirmar que os produtores são

¹²⁹ KOSIK, 1976, p. 58; grifos meus. Ora, essa compreensão denominada de *pré-teórica* se fundamenta naquilo que Heidegger chamou de *visão pré-predicativa*, sendo, portanto, um termo de cunho fenomenológico. A explicação de Kosik acerca do que seja aquela compreensão é muito semelhante à fornecida por Heidegger no que tange a essa *visão*: “Toda visão pré-predicativa do que está à mão já é em si mesma um em compreendendo e em interpretando. [...] A articulação do que foi compreendido na aproximação interpretativa dos entes, na chave de ‘algo como algo’, *antecede* todo e qualquer enunciado temático a seu respeito” – HEIDEGGER, 2009, p. 210; aspas e grifo do autor. Em outro momento, Heidegger diz ainda que “a compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora” – *idem, ibidem*, p. 223.

impelidos pelos seus produtos, quando deveria ser o contrário. Esse fato corresponde àquilo que Marx e Engels chamaram de poder objetal (*sachliche Macht*).

Esta sedimentação da atividade social, esta consolidação de nosso próprio produto em um *poder objetal* (*sachliche Macht*) erigido sobre nós, que escapa a nosso controle, que levanta uma barreira diante de nossa expectativa e destrói nossos cálculos, é um dos momentos fundamentais que se destacam em todo o desenvolvimento histórico até agora [...].¹³⁰

Para Kosik, a existência dos indivíduos no mundo humano-social contemporâneo é condicionada, bem como a configuração da organização social, em grande medida, pela maneira através da qual a ciência da economia política concebe tanto o que sejam os indivíduos quanto o que seja a sociedade, assim como o *como* eles devem ser considerados nas pesquisas científicas. Com efeito, Kosik está interessado em investigar, na segunda parte da *Dialética – Economia e Filosofia* – o modo através do qual a economia existe para os homens. Segundo ele, “antes mesmo de que a economia se torne objeto de especulação, explicação e interpretação científica, ela já existe para o homem, sob um aspecto determinado”.¹³¹ Segundo Kosik, tal aspecto é a *preocupação*.

O modo primordial e elementar em que a economia existe para o homem é a *preocupação* (*die Sorge*). Não é o homem que tem preocupação, é a preocupação que *possui* o homem. O homem não é preocupado ou despreocupado; a preocupação é que *é presente* tanto no preocupar-se como no despreocupar-se. O homem pode libertar-se da preocupação, mas não pode eliminá-la. “Enquanto vive, *o homem pertence à preocupação*”.¹³²

¹³⁰ MARX e ENGELS, 2007, p. 56; parênteses da edição brasileira, grifos meus. Exemplo da força do poder objetal exercido pelo dinheiro é dado no seguinte trecho dos *Manuscritos de Paris*: “O que é para mim o *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – de seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu *sou* e *consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. Sou *feio*, mas posso comprar para mim a *mais bela* mulher. Portanto, não sou *feio*, pois o efeito da *fealdade*, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro” – MARX, 2004, p. 159; grifos do autor.

¹³¹ KOSIK, 1976, p. 58.

¹³² *Idem, ibidem*, p. 59; parênteses e grifos meus; a citação dentro da citação é de Herder, e foi extraída de uma fábula onde é narrada a criação dos seres humanos por Cura (cf. HEIDEGGER, 2009, pp. 265-266). Em nota de rodapé na mesma página, a edição brasileira explica de onde Kosik herdou a discussão em torno da *preocupação* – “O termo ‘preocupação’ no presente contexto provém de Heidegger, que o definiu em *Sein und Zeit*, equivalendo, neste sentido, ao termo alemão *die Sorge* (= cuidado, preocupação, etc.)” (KOSIK, 1976; aspas e parênteses do autor). A influência de Heidegger no pensamento de Kosik é sublinhada por Costa Neto – “A obra de Kosik representa uma tentativa de estabelecer um diálogo orgânico com a tradição filosófica. Nela estão presentes – além da menção à (sic) teóricos de tradição marxista (Lukács, Goldmann, Marcuse, entre outros) e às filosofias do renascimento e clássica alemã (em particular Schelling e Hegel), a fenomenologia contemporânea (em particular Husserl e Heidegger) – uma leitura de Marx, na qual se destaca a utilização, (sic) de uma série de referências, até então pouco usuais na bibliografia marxista, como, por exemplo, os *Grundrisse*, a 1ª edição de *O Capital* de 1867 e as *Notas Marginais sobre Wagner*. Por fim, estão igualmente presentes as referências à tradição literária universal (Goethe, Brecht e Kafka) e as constantes referências ao pensamento político e literário tcheco dos séculos XIX e XX” – COSTA NETO, *Karel Kosik e o Marxismo no Leste Europeu: Notas Introdutórias*, p. 7; parênteses do autor.

Ante o exposto, pode-se depreender que, para Kosik, é a economia que determina o modo de existência humano ao assumir a forma da preocupação. Essa afirmação de Kosik parece-me bastante acertada, uma vez que *preocupação*, que deriva da palavra latina *cura*, significa “serious attention, carefulness, pains, care”, “the devotion of care or attention (to a thing)”, “the administration, charge (of things, persons), “a task, responsibility”.¹³³ Desse modo, expressões como “ocupar-se com” ou “preocupar-se com” exprimem o homem como um ser *ocupado com* as relações sociais, *preocupado com* suas obrigações familiares, profissionais, políticas etc. etc., numa palavra, refere ao homem como um ser que não consegue se desvencilhar de uma dada configuração ou disposição da realidade social. Contudo, há que se observar que o termo “preocupação”, tanto no pensamento de Kosik quanto no de Heidegger, não significa qualquer forma de inquietação, angústia ou perturbação, embora tais significados também sejam suportados pelo termo latino. Para Heidegger, fica excluída da significação de *cura* “toda tendência ôntica como cuidado ou descuido”.¹³⁴ Em Heidegger, o emprego daquele termo acontece deste modo:

[...] se usa la expresión “curarse de” en la presente investigación (isto é, em *Ser e Tempo*) como um término ontológico (un existenciario) para designar el ser de um posible “ser en el mundo”. La expresión no se há elegido porque el “ser ahí” sea inmediatamente y en gran medida económico y “práctico”, sino porque el ser mismo del “ser ahí” es, como se verá, “cura”. Hay que tomar también este término como expresión de un concepto estructural ontológico. El término no tiene nada que ver con la “pena”, la “melancolía”, la “preocupación por la propia vida” que se encuentran ónticamente en todo “ser ahí”.¹³⁵

Kosik também fez observações semelhantes ao afirmar que a preocupação “não é um estado psíquico ou um estado negativo do espírito, que se alterne com um outro, positivo”,¹³⁶ ou ao dizer que ela “não é o estado de consciência cotidiano de um indivíduo cansado, que dela se pode libertar mediante a distração”.¹³⁷ Contudo, nas palavras do próprio Heidegger verifica-se que *cura*, como ser do ser-aí, não está atrelada à vida econômica. Inversamente, é a preocupação atrelada à economia, a um modo de ser próprio do homem no mundo econômico contemporâneo, que é investigada por Kosik.

O que vem a ser, então, para Kosik, a preocupação?

¹³³ *Oxford Latin Dictionary*. Londres: Oxford University Press, 1968, verbete *cura*, pp. 473-474.

¹³⁴ HEIDEGGER, 2009, p. 260.

¹³⁵ *Idem. El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951, p. 67 apud KOSIK, 1976, pp. 60-61; aspas do autor, parênteses meus. Para Heidegger, o ser da presença, isto é, do homem, é cura (cf. HEIDEGGER, 2009, p. 364), entendida como “preocupação em ocupações” (*idem, ibidem*, p. 382).

¹³⁶ KOSIK, 1976, p. 60.

¹³⁷ *Idem, ibidem*, p. 61; aspas do autor.

Preocupação é “o superficial plano universal da realidade do Séc. XX”.¹³⁸

§ 13. Transformações históricas que corroboraram para o engendramento do homem-preocupado. Do trabalho à preocupação ou o trabalho estranhado.

Para Kosik, o mundo da pseudoconcreticidade, da preocupação, constitui o universal plano superficial da realidade naquele século, e pode-se mesmo dizer nesta primeira década do século XXI. Em nenhuma outra época histórica os homens se encontraram tão envoltos e condicionados pela tecnologia, pelos aparelhos, instrumentos e máquinas; por isso Kosik afirmou que “a problemática dos equipamentos e aparelhos, que é criação do moderno mundo capitalista do séc. XX”, não poderia ser captada no mundo patriarcal, isto é, no mundo medieval.¹³⁹ Em nenhum outro momento da história da humanidade a quantidade de produtos produzidos foi tão grande e o consumo tão intenso; essa constatação levou Kosik a afirmar coerentemente que “l’avidité et l’insatiabilité sans bornes sont les mesures à l’envers du monde actuel”, e isso porque “en cette période transitoire, l’humanité est saisie par l’obsession de consommer et de se gaver qui prend des proportions inouïes”.¹⁴⁰ Nunca antes a natureza foi tão considerada um imenso laboratório e reserva de matérias-primas como do século passado aos nossos dias. Isso conduziu Kosik à seguinte conclusão:

À l’aide de mains, de leviers et d’organes préhenseurs divers, apparents ou cachés, naturels ou artificiels, ordinaires ou sophistiqués, l’humanité s’empare de ce qui autrefois était inaccessible et il semble qu’il soit en son pouvoir de transformer, non seulement la Terre, mais progressivement tout l’univers, en laboratoires toujours plus performant, en réserve immense et inépuisable d’énergies et de matières premières devant servir au confort des mortels.¹⁴¹

S. L. Rubinstein, pensador citado por Kosik na *Dialética*, também tem uma perspectiva semelhante no que tange à relação dos homens com a natureza:

Algumas vezes a natureza se reduz ao papel de oficina e matéria-prima para a atividade produtiva do homem. Para o homem como produtor, a natureza se apresenta efetivamente sob tal aspecto. Mas a natureza como tal, no seu conjunto, e o seu significado para o homem não podem ser reduzidos a apenas esta tarefa. Reduzir a relação do homem com a natureza à relação do produtor com o material a elaborar, significa empobrecer infinitamente a vida do homem. Significa arrancar pela raiz o lado estético da vida humana, da relação humana com o mundo; e, o que mais importa, – com a perda da natureza como algo de não criado pelo homem, nem por ninguém, como algo de eterno e de inciado – significa a perda do sentimento de

¹³⁸ KOSIK, 1976, p. 64.

¹³⁹ *Idem, ibidem*, p. 65.

¹⁴⁰ *Idem*, 2003, p. 115 e p. 119, respectivamente; *Un troisième Munich ?*

¹⁴¹ *Idem, ibidem*, p. 76 – *La crise actuelle*.

que o homem é parte de um grande todo, comparando-se ao qual ele se pode dar conta da sua pequenez e da sua grandeza.¹⁴²

Nos nossos dias, a vida cotidiana de cada indivíduo tem se caracterizado cada vez mais pelo mover-se acrítico nas esferas da realidade social consideradas como conhecidas, familiares e naturais. Todas aquelas transformações nas condições materiais de existência dos homens e nas suas relações de intercâmbio material, que expus no parágrafo anterior, ensejaram a constituição do homem-preocupado. Tais transformações na realidade objetiva ocasionaram ainda, para Kosik, uma modificação qualitativa no que tange ao trabalho em si e ao produto desse trabalho. Partindo do pressuposto de que o trabalho é uma atividade diretamente relacionada ao *devoir*, à criação, à produção (de alimentos, artefatos, instrumentos, obras de arte etc., o que pressupõe certamente alguma habilidade e criatividade do trabalhador), logo percebemos que tal relação não mais corresponde às maneiras pelas quais os homens exercem hoje seu trabalho. Nas atuais circunstâncias em que ele é exercido, e já desde suas primeiras divisões formais, o ato criativo, genético, foi completamente desvinculado dele, ou pelo menos da absoluta maioria de suas formas.¹⁴³ A criatividade, enquanto transposição de subjetividade – por meio do trabalho – do criador para a coisa criada, foi expurgada, e em seu lugar tem reinado a mera manipulação prática, o puro fetichismo prático.¹⁴⁴ Acredito que esse foi o motivo que levou Kosik a afirmar que “o trabalho está tão subdividido e despersonalizado que já se apresenta como mero ocupar-se e manipulação em todas as esferas, material, administrativa e espiritual”.¹⁴⁵ Acerca do trabalho *como criação*, diz Kosik:

No renascimento, *a criação e o trabalho ainda estão unidos*, porque o mundo humano nasce na transparência, como a Vênus de Botticelli nasce de uma concha marinha na natureza primaveril. *A criação é algo de nobre e elevado*. Entre o

¹⁴² RUBINSTEIN, S. L. *Princípios e Vias de Desenvolvimento da Psicologia*. Moscou, 1959, p. 204 apud KOSIK, 1976, p. 67.

¹⁴³ Penso que os filósofos e pensadores em geral, assim como os diversos tipos de artistas, para que possam compor suas obras, não podem prescindir, dentre outras coisas, da criatividade.

¹⁴⁴ Essa transposição de subjetividade foi percebida por Feuerbach: “O que significa fazer, criar, produzir, senão *tornar objectivo, sensível*, algo que começa por ser *apenas subjectivo* e, nessa medida, invisível, não-existente, para que agora outros seres diferentes de mim o possam conhecer e disfrutar (sic), senão *pôr algo fora* de mim, torná-lo diferente de mim? Onde não existe a realidade ou a possibilidade de algo fora-de-mim, não se pode falar de fazer, de criar” – FEUERBACH, 2008, p. 129; grifos meus.

¹⁴⁵ KOSIK, 1976, p. 63. A propósito, o célebre filósofo de Königsberg escreveu algumas poucas palavras acerca da divisão do trabalho, palavras que permitem concluir que ele pensava exatamente o oposto de Kosik a tal respeito: “*Todas as indústrias, ofícios e artes ganharam pela divisão do trabalho*, com a experiência de que não é um só homem que faz tudo, limitando-se cada um a certo trabalho, que pela sua técnica se distingue de outros, para o poder fazer com a maior perfeição e com mais facilidade. Onde o trabalho não está assim diferenciado e repartido, onde cada qual é homem de mil ofícios, reina ainda nas indústrias a maior das barbarias” – KANT, 2008, p. 14; grifos meus.

trabalho como criação e os mais elevados produtos do trabalho existe um vínculo direto: os produtos indicam o seu criador, isto é, o homem, que se acha acima deles, e expressam do homem não apenas o que ele já é e o que ele já alcançou, mas também tudo o que ele ainda pode *vir a ser*. Os produtos não testemunham *apenas* a atual *capacidade criativa* do homem, mas também e em especial as suas infinitas potencialidades. [...] *O capitalismo* rompe este vínculo direto, *separa o trabalho da criação*, os produtos dos produtores e *transforma o trabalho numa fadiga incriativa e extenuante*.¹⁴⁶

No que tange ao trabalho como manipulação, portanto como não-criação, Kosik diz:

O preocupar-se é *manipulação (de coisas e homens)* na qual *as ações*, repetidas todos os dias, já de há muito *se transformaram em hábito e*, portanto, *são executadas mecanicamente*. O caráter coisificado da *praxis*, expresso pelo termo preocupar-se, significa que na manipulação já não se trata mais da *obra que se cria*, mas do fato de que *o homem é absorvido pelo mero ocupar-se e “não pensa” na obra*. O ocupar-se é o comportamento prático do homem no *mundo já feito e dado*; é tratamento e manipulação dos aparelhos *no mundo*, mas não é *criação* do mundo humano.¹⁴⁷

Assim, para Kosik, os produtos auferidos pela atividade laborativa, a partir do momento em que não mais recebem ativamente um sentido da subjetividade humana, tornam-se coisas *estranhas* ao homem, coisas que parecem adquirir vida e existir por si mesmas, autonomamente, já que o homem se vê e é visto apenas como mero manipulador passivo da máquina que produzirá tais produtos. Desse modo, o criador se aliena diante de sua criatura. Veja-se o que diz Marx acerca de tal estranhamento:

O estranhamento do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas (isto é, pelas leis da economia política), em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador.¹⁴⁸

Esse processo, por meio do qual os homens submetem sua atividade a um outro controle que não o seu próprio – controle exercido pelo capitalista, pela divisão do trabalho, pela técnica, pela manipulação, em uma palavra, pelo fetichismo prático cotidiano –, assinala, para Kosik, a transição do *trabalho* para o mero *ocupar-se*, isto é, para a preocupação.

¹⁴⁶ KOSIK, 1976, pp. 110-111; grifos meus.

¹⁴⁷ *Idem, ibidem*, p. 64; aspas e parênteses do autor, grifos meus. Para Feuerbach, “o trabalho é *desagradável, descrente, racionalista*, porque nele o homem faz depender a sua existência da atividade finalizada, que é por sua vez mediada pelo conceito de mundo objectivo” – FEUERBACH, 2008, p. 157; grifos meus.

¹⁴⁸ MARX, 2004, p. 82; parênteses meus.

A passagem do “trabalho” para a “preocupação” reflete de maneira mistificada o processo da fetichização das relações humanas, cada vez mais profundo, em que o mundo humano se manifesta à consciência diária (fixada na ideologia filosófica) como um mundo *já pronto*, e provido de aparelhos, equipamentos, relações e contatos, onde o movimento social do indivíduo se desenvolve como empreendimento, ocupação, onipresença, enleamento – em uma palavra, como “preocupação”.¹⁴⁹

Desse modo, e ainda segundo Kosik:

*A “preocupação” é a transposição subjetiva de realidade do homem como sujeito objetivo. O homem, (sic) é sempre vinculado por conexões e relações com a própria existência, a qual é atividade, embora se possa acrescentar sob a forma de absoluta passividade e inércia. A “preocupação” é o enredamento do indivíduo no conjunto das relações que se lhe apresentam como mundo prático-utilitário. Portanto as relações objetivas se manifestam ao indivíduo não na intuição, mas na praxis, como mundo do trabalho, dos meios, fins, projetos, obstáculos e êxitos.*¹⁵⁰

O homem como ser concreto, dotado de existência orgânica, está inserido na realidade objetiva e com ela se relaciona de diferentes maneiras. As conexões e relações que vinculam os homens àquela realidade implicam em transposições de subjetividade daqueles para essa, o que se dá também de formas distintas. No que tange ao âmbito da realidade humano-social, os vínculos que atrelam os indivíduos uns aos outros são propriamente sociais, quer dizer, são nada menos que invenções e convenções; tais vínculos têm seus fundamentos na família, na língua, na cultura, no direito, na política, no Estado etc., e implicam transposições subjetivas específicas, nas quais não adentrarei aqui. A forma de vinculação essencial dos homens uns aos outros e à sociedade, em última instância, forma que penso ser a abordada por Kosik no presente contexto, é a que se manifesta no e pelo trabalho. Essa forma de vinculação deve ser entendida num sentido materialista, e está assim expressa pelos pais do materialismo histórico:

Já se mostra de antemão, portanto, uma *conexão materialista dos homens entre si*, que é condicionada pelas *necessidades* e pelo *modo de produção* e é tão velha quanto os próprios homens – uma conexão que sempre volta a assumir *novas formas*, e portanto apresenta uma “história”, mesmo sem que exista qualquer *nonsense* político ou religioso que mantenha os homens unidos de maneira especial.¹⁵¹

O trabalho é a atividade através da qual o mundo político-social e o modo de existência dos homens são configurados; é por meio dele que se originaram e continuarão a

¹⁴⁹ KOSIK, 1976, p. 63; grifos e parênteses do autor.

¹⁵⁰ *Idem, ibidem*, p. 60; grifos meus.

¹⁵¹ MARX e ENGELS, 2007, p. 52; grifos meus.

serem originadas as condições materiais de vida encontradas por cada nova geração, condições essas que podem ser transformadas somente por meio do trabalho, e, na medida em que ocorrem transformações, novas condições materiais de existência podem surgir, o que pode conduzir a humanidade a estágios cada vez mais complexos de desenvolvimento material e espiritual. Entretanto, as condições que hoje permeiam o trabalho o rebaixam à posição de simples *meio para* – ele é um meio para acumular riquezas, para conseguir *status* social; é a senda pela qual projetos podem vir a ser realizados, fins podem ser alcançados; é o trampolim que pode impulsionar os indivíduos que trabalham *segundo o espírito do capitalismo* para o tão almejado êxito, seja ele em que área for. Por isso Marx pôde afirmar, acerca do trabalho estranhado, que esse “inverte a relação a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua *essência*, apenas um meio para sua *existência*”.¹⁵²

O trabalho assim condicionado e praticado por bilhões de pessoas ao redor do mundo se transforma, para Kosik, em *praxis utilitária*, em fetichismo; ele expressa a *passividade e inércia* que caracterizam o enredamento acrítico dos indivíduos nas conexões e relações da sociedade capitalista – passividade que se manifesta no caráter abstrato do trabalho como manipulação, que exclui o processo criativo ao lançar os indivíduos num já-dado, num mero apertar-de-botões; inércia que se revela na determinação dos indivíduos de fora para dentro, na inconsciente ausência de motivações *reais* surgidas das necessidades e conhecimentos *reais* de cada indivíduo, bem como na comunhão com práticas “universais” que, precisamente por serem “praticadas por todos”, são essas mesmas que devem ser praticadas, quando em verdade o “universal é sempre a forma ilusória da comunidade”.¹⁵³ Sob a *praxis* fetichista, os indivíduos transpõem sua subjetividade, isto é, *preocupam-se* em envidar seu tempo, suas faculdades, seus talentos, suas almas, para alcançar objetivos que, ao fim e ao cabo, são aqueles que a sociedade capitalista, o mundo prático-utilitário, determina como sendo os mais dignos e pelos quais vale a pena sacrificar suas vidas. Por isso Kosik afirmou que as relações objetivas no mundo prático-utilitário não se manifestam aos homens na intuição – posto que a maior parte deles não conhece conceitualmente a realidade –, mas tão somente no imediatismo inerente à realidade fenomênica, do qual deriva não mais que um pseudo-conhecimento: a representação. Corroboram nesse sentido as palavras de Irons:

¹⁵² MARX, 2004, pp. 84-85; grifos do autor.

¹⁵³ MARX e ENGELS, 2007, p. 57.

The social actor must be viewed as an *active* rather than passive individual who reasonably discriminates between phenomenon and essence on the grounds of *truth*, not factuality. Whereas the objectivistic knowledge of utilitarian ideology factualizes labor into a *system of relations*, i.e., a functioning whole, praxis acts as a dynamic sieve which separates the factual appearance of a system from its essential form.¹⁵⁴

Para Kosik, se os homens conseguissem discernir clara e distintamente a *aparência* da *essência*, o *fenômeno* da *coisa em si*, então poderiam conhecer a realidade naquilo que ela é em si mesma, isto é, produto e criação humana, e, conseqüentemente, veriam a si mesmos como criadores da realidade social, ao invés de meros manipuladores de produtos e máquinas, uma vez que destruiriam a pseudoconcreticidade, e isso bastaria para revolucionar grandemente as condições e os modos da existência humana. Mas deixemos a discussão em torno dessa destruição para depois.

§ 14. Engajamento do homem-preocupado na *praxis* fetichista cotidiana.

Segundo Kosik, o homem-preocupado é sujeito *engajado* na *praxis* fetichista cotidiana; é sujeito empenhado em adequar seu modo de ser (*ethos*, no sentido de hábito) ao modo de ser exigido pelo mundo prático-utilitário; é existência, ação e pensamento humanos dentro de um *já-dado*. Destarte –

Para este indivíduo *engagé*, a realidade não pode manifestar-se primordial e imediatamente como o conjunto das leis objetivas às quais ele está submetido; manifesta-se, ao contrário, como atividade e intervenção, como mundo que é posto em movimento e recebe um sentido do ativo *engagement* do indivíduo. Este mundo é *criação* de tal *engagement* e, portanto, não é apenas um conjunto de determinadas representações; consiste antes de tudo em uma *praxis* determinada, nas suas mais variadas manifestações.¹⁵⁵

A realidade objetiva manifesta-se imediata e primordialmente como atividade porque as diversas atividades ou ocupações são as formas mais imediatas por meio das quais a realidade é percebida e representam o modo fundamental de exteriorização do homem.¹⁵⁶ Com efeito, um indivíduo vê um motorista a dirigir um ônibus, um carteiro a entregar

¹⁵⁴ IRONS, 1979, pp. 170-171; grifos do autor.

¹⁵⁵ KOSIK, 1976, pp. 60-61; grifos do autor. A manifestação da realidade como “conjunto de leis objetivas” será analisada mais à frente, quando discorrerei acerca do extremo oposto do homem preocupado: o *homo oeconomicus*.

¹⁵⁶ É nesse sentido que Heidegger afirma que “o ser-no-mundo está, numa primeira aproximação, empenhado no mundo das ocupações” – HEIDEGGER, 2009, p. 236. Esse “ser-no-mundo” diz respeito ao “lidar familiarmente na ocupação com os entes que vêm ao encontro dentro do mundo” (*idem, ibidem*, p. 158), isto é, ao uso (fundamentado num dado conjunto instrumental, que vem ao encontro na circunvisão) dos instrumentos e apetrechos que estão à mão e são utilizados nas diversas ocupações, bem como ao *ser-com* os outros, isto é, à existência no mundo como algo que compartilhamos com os outros homens, ou seja, com as outras *presenças*.

correspondências, um vendedor a negociar numa loja, um jardineiro a regar plantas etc. e, em todas essas situações, não percebe nada mais que indivíduos correndo atrás de seus fins particulares, lutando para pagar suas contas e sustentar suas famílias, engajados na execução dos meios através dos quais poderão satisfazer suas necessidades, na consecução de seus projetos, desejos e fins.¹⁵⁷ Para onde olha o indivíduo só percebe preocupação, mas precisamente naquele sentido que Kosik e Heidegger deixaram explicitamente de lado. Para o indivíduo engajado na *praxis* fetichista, seu engajamento consiste, primeiramente, em participar ativamente de alguma atividade prática, assim como o é para todos os outros indivíduos. O indivíduo engajado não percebe as inúmeras relações de poder que fazem com que uns trabalhem para sobreviver e outros vivam a gozar dos frutos do trabalho alheio; ele não enxerga além do véu da pseudoconcreticidade, isto é, percebe apenas o movimento das formas fenomênicas da realidade, isto é, não compreende que os diversos tipos de atividades sociais não aparecem do nada (*creatio ex nihilo*), nem que elas são, antes, a manifestação de processos não imediatamente dados. A realidade objetiva, percebida e concebida exclusivamente como lugar da atividade laborativa, induz o indivíduo a pensar que sua inserção na sociedade só pode ocorrer por meio de uma atividade prática qualquer, uma vez que o trabalho se lhe aparece como único meio através do qual poderá ascender socialmente, prosperar financeiramente e alcançar os fins que venha a estabelecer para si ou que receba acriticamente do meio externo como sendo seus.¹⁵⁸ Num primeiro momento esse pensamento está correto, posto que o mundo social seja uma decorrência da *praxis* humana, da *atividade* criadora inerente ao modo de ser dos homens no mundo. Contudo, a atividade que o indivíduo exerce no mundo pseudoconcreto, ao torná-lo manipulador de pessoas, máquinas e instrumentos, só lhe permite atribuir um sentido deturpado à sua existência, ao seu trabalho e a si mesmo¹⁵⁹ – deturpado porque está em jogo aqui a *aparência*, a *imagem* pessoal, através da qual a sociedade pode julgar quão bem sucedido ou fracassado é um indivíduo (“l’apparence s’érige en style de vie universellement accepté et reconnu, et celui qui sait s’exhiber en public est l’acteur principal de notre époque”);¹⁶⁰ porque tal sentido só é coerente na medida em que é considerado dentro de uma realidade movida por interesses econômicos,

¹⁵⁷ Segundo Heidegger, “nas ocupações com o mundo circundante, os outros nos vêm ao encontro naquilo que são. Eles *são* o que empreendem” – HEIDEGGER, 2009, p. 183; grifo do autor.

¹⁵⁸ “A ocupação cotidiana compreende-se a partir do pode-ser que lhe vem ao encontro num possível sucesso ou insucesso, relativo àquilo de que se ocupa” – *idem, ibidem*, p. 423.

¹⁵⁹ “[...] o ser-no-mundo compreende-se a partir daquilo *de que* se ocupa. [...] É a partir daquilo de que se ocupa que a presença vem-a-si” – *idem, ibidem*, pp. 422-423; grifos do autor.

¹⁶⁰ KOSIK, 2003, p. 84 – *La crise actuelle*. “Le style et le rythme de vie sont imposés de l’extérieur : pour être quelqu’un, on doit cultiver son *image*” – *idem, ibidem*, p. 229 – *La lumpenbourgeoisie, la démocratie et la vérité spirituelle*.

no seio da qual a existência daquele indivíduo está submetida a uma rotina semi-maquinal, na qual seus dias se esvaem como a poeira levada pelo vento numa cotidianidade inautêntica, alienada;¹⁶¹ cotidianidade alienada onde o trabalho passa a ser não mais que um simples meio pelo qual o indivíduo se insere nas relações e processos sociais (no lugar do trabalho, a preocupação); economia para a qual ele mesmo não passa de mais um *homem-objeto* entre tantos outros no mundo das *coisas-viventes* (homem-preocupado). Com efeito, o homem-preocupado sabe que, para se inserir satisfatoriamente no mundo das relações e processos sociais, e para que consiga mover esse mundo em favor daquilo que deseja, deve a ele se adequar. Os indivíduos que ousam não se submeter, quer na íntegra quer em parte, aos ditames sociais, aos modos predominantes de ser dos homens em sociedade, isto é, àquilo que é tido como familiar, sofrem várias formas de punições e represálias, das puramente morais – impostas por uma *opinião pública* ou mesmo por outros indivíduos –, às propriamente legais – aplicadas por um *Estado de direito* –, uma vez que “o caráter público do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade”.¹⁶² O que aqueles indivíduos não sabem é que tal adequação implica na necessária alienação de sua subjetividade, de seu corpo, de sua força de trabalho, e, quando forem convertidos pela ciência da economia política em *homens econômicos*, na sua necessária transfiguração em objeto.

Kosik diz ainda:

Se a “preocupação” significa enredamento do indivíduo nas relações sociais, encaradas do ponto de vista do indivíduo *engagée*, ela é ao mesmo tempo um mundo supra-subjetivo, visto pelo sujeito. A “preocupação” é o *mundo no sujeito*. O indivíduo não é apenas aquilo que ele próprio crê nem o que o mundo crê; é também algo mais: é parte de uma *conexão* em que ele desempenha um papel objetivo, supra-individual, do qual não se dá conta necessariamente. O homem como “preocupação” é a própria subjetividade sempre fora de si, visa a uma outra coisa qualquer, ultrapassa continuamente a própria subjetividade.¹⁶³

Segundo Kosik, ao passo em que o indivíduo se insere na sociedade, ele o faz tendo em vista “a consecução dos próprios fins e interesses, dentro de um determinado conjunto de relações sociais”.¹⁶⁴ O indivíduo sempre percebe sua inserção na sociedade a partir de sua própria perspectiva, considerando seus anseios e expectativas, e acredita que tal inserção ocorre de acordo com seu planejamento e controle (pelo menos parcial), como um

¹⁶¹ “Privés de la capacité de se demander ce qui est bien et ce qui est vérité [...] les hommes ne se demandent plus ce qui est bien et ce qui est mal, ils veulent seulement connaître ce qui est à leur avantage, ce qui leur est utile, ce qui leur assure un poste élevé” – KOSIK, 2003, p. 128 – *La morale au temps de la globalisation*.

¹⁶² HEIDEGGER, 2009, p. 259. Para Heidegger, o *público* é o modo de ser do impessoal (cf. *idem, ibidem*, p. 198).

¹⁶³ KOSIK, 1976, p. 62; aspas do autor, grifos meus.

¹⁶⁴ *Idem, ibidem*, pp. 9-10.

processo natural e que, por mais que haja alguma imposição por parte da sociedade para que ele nela tome parte (se engaje) ativamente de um modo qualquer, tal exigência é tomada como algo “normal”, na medida em que se estende a todos os indivíduos (o universal como ilusão da comunidade). É essa exigência externa que, acredito, Kosik define como sendo um “mundo supra-subjetivo”, posto que esteja para além dos interesses puramente individuais e, ao mesmo tempo, também a esses condicione em alguma medida. Assim, no mundo da pseudoconcreticidade e da preocupação, a realidade social se apresenta à consciência individual como mundo do *assumir a preocupação*, daí a preocupação ser “o mundo no sujeito”.

Para Kosik, no mundo da preocupação o indivíduo não se engaja apenas em atividades produtivas, se engajando ainda em uma dada *cotidianidade*, em uma determinada maneira de viver seus dias e de construir sua rotina. Kosik entende por cotidianidade a “organização, dia a dia, da vida individual dos homens”.¹⁶⁵ Ora, por mais que acredite que essa rotina é determinada por si mesmo, o indivíduo é que é determinado, assim como sua rotina, pela exterioridade, pelo modo de ser do mundo – mundo que deve ser entendido como *impessoal*, sob o aspecto do *público*.

Que ce soit au travail ou pendant son temps de loisir, l’homme est toujours occupé. De son plein gré, il s’intègre dans le système qui lui prescrit à chaque minute ce qu’il doit faire : démarcher les banques en surveillant les variations de taux d’intérêt, courir les magasins pour dénicher les plus grosses réductions, trier soigneusement les déchets dans cinq ou sept containers, se hâter enfin pour ne pas rater le début du feuilleton à la télé. Prisonnier du cercle vicieux de la consommation, il n’a pas de temps à consacrer aux choses essentielles ainsi qu’à lui-même.¹⁶⁶

Apesar dessa determinação externa, para Kosik a vida cotidiana é caracterizada pela “repetição de ações vitais” e pela “distribuição do tempo em cada dia”.¹⁶⁷ Com efeito, o indivíduo *engagée* acorda todos os dias *automaticamente* (posto que, na maior parte das vezes, ainda esteja cansado da jornada de trabalho do dia anterior) no mesmo horário para ir ao trabalho; lá chegando, segue sempre a mesma rotina, continua a fazer as mesmas coisas do mesmo modo que aprendeu a fazer desde o primeiro dia naquele lugar e, na maioria das vezes, nada coloca de sua subjetividade naquilo que faz, contribuindo para o lento definhar de sua criatividade; se não vai ao trabalho, isto é, nos dias feriados ou nos finais de semana, há aí

¹⁶⁵ KOSIK, 1976, p. 69. Essa concepção Kosikiana é bastante próxima da de Heidegger, para quem a cotidianidade “indica um determinado *como* da existência que domina a presença em seu ‘tempo de vida’” (HEIDEGGER, 2009, p. 460; aspas e grifo do autor); ela corresponde ao “modo de ser mediano da presença no qual, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes, ela se mantém” – *idem, ibidem*, p. 416.

¹⁶⁶ KOSIK, 2003, p. 218 – *Sept escales d’automne*.

¹⁶⁷ *Idem*, 1976, p. 69.

também uma certa padronização, uma certa repetição com base na qual ele sabe antecipadamente o que fará ou provavelmente fará nos dias de não-trabalho, de modo que o que ele faz num sábado qualquer é mais ou menos o mesmo que ele fará no segundo sábado do mês seguinte ou será semelhante ao que ele fez num sábado do mês anterior. Mas, apesar disso e justamente por isso, todos esses procedimentos, todos os movimentos que o indivíduo engajado realiza na esfera social lhes parecem familiares, são tidos como conhecidos intimamente, como o modo próprio das coisas serem na sua cotidianidade individual, no seu ritmo próprio de conduzir a vida. A cotidianidade assim entendida é expressão da estreiteza das condições materiais de existência e das relações de intercâmbio material, limitação essa que concede uma margem muito pequena para a movimentação dos indivíduos que não dispõem do meio universal para ampliação dessas mesmas condições e relações – o dinheiro; ela é em si mesma uma consequência da divisão do trabalho, do círculo restrito de atividades no qual os indivíduos se movem na sociedade do capital; é movimento de homens num já-dado, na sociedade como lugar das realizações dos desejos individuais já sabidos previamente e que se sabe, também antecipadamente, como realizá-los. Nesse mover-se cotidiano dos homens a própria realidade objetiva, concreta, é apreendida sob o aspecto da familiaridade e da naturalidade, e assim a multiplicidade da realidade como totalidade concreta desvanece.

Na cotidianidade a atividade e o modo de viver se transformam em um instintivo, subconsciente e inconsciente, irrefletido mecanismo de ação e de vida. As coisas, os homens, os movimentos, as ações, os objetos circundantes, o mundo, não são intuídos em sua originalidade e autenticidade, não se examinam nem se manifestam: simplesmente são; e como um inventário, como partes de um mundo conhecido são aceitos. A cotidianidade se manifesta como a noite da desatenção, da mecanicidade e da instintividade, ou então como mundo da familiaridade. [...] Na cotidianidade tudo está ao alcance das mãos e as intenções de cada um são realizáveis. Por esta razão ela é o mundo da intimidade, da familiaridade e das ações banais.¹⁶⁸

O indivíduo *engagé* reconhece a cotidianidade como a realidade efetiva na qual vive toda a humanidade. Os acontecimentos que fogem à rotina, que a desorganizam e quebram o ritmo “natural” do cotidiano reificado e fetichizado, são considerados *história*. Com isso, dá-se a divisão, na mente do homem-preocupado (divisão fundamentada no conhecimento por representação), entre cotidianidade e história, entre a banalidade diária, que “não interfere” no desenrolar da vida cotidiana – aliás, que se identifica com a própria vida cotidiana –, e os feitos históricos, capazes de destruir a cotidianidade e produzir a história. Com efeito, “a vida de cada dia”, diz Kosik, “torna-se problemática e se manifesta como vida

¹⁶⁸ KOSIK, 1976, pp. 69-70.

de cada dia quando sofre uma interrupção”.¹⁶⁹ Com tal interrupção, o homem-preocupado percebe que sua cotidianidade não era tão efetiva quanto ele pensava que fosse; ele se dá conta de que a ordem da sua rotina e a forma de conduzir sua vida não eram assim tão imutáveis e não estavam plenamente sob seu controle; ele percebe ainda que há outras coisas que podem alterar tanto sua percepção da realidade como seu modo de ser, coisas capazes de impor uma outra cotidianidade por meio da destruição do seu cotidiano pretensamente estabelecido e, desse modo, modificar a existência de muitos outros homens e mesmo de toda uma sociedade. Kosik diz o seguinte acerca do homem que pensa controlar plenamente sua vida cotidiana:

*Il pense qu'il maîtrise tout, mais en réalité c'est lui qui est dominé par un mouvement, un rythme et un temps étrangers : il est entraîné par des processus dont la nature et l'essence lui échappent. Le libre jeu des forces du marché, tout comme la gestion de la réalité par un centre étatique et bureaucratique, les forces libres tout autant que les forces cachées, faisant la loi à l'insu du marché et de la planification, de ces forces méprisantes et impitoyables qui utilisent l'économie de marché et la tutelle de l'État comme leurs formes, à l'intérieur desquelles elles se meuvent et se multiplient.*¹⁷⁰

Com efeito, Kosik elabora, a respeito dessa destruição da cotidianidade, mais um exemplo muito esclarecedor. Segundo ele, a história pode ser comparada à guerra. Numa sociedade qualquer, contra a qual uma guerra é deflagrada, a violência impõe uma grande transformação à vida cotidiana de todos os indivíduos. Com a guerra, a cotidianidade dos indivíduos é completamente destruída – eles não mais têm que ir trabalhar, pois todos os lugares familiares onde o trabalho era realizado estão fechados; eles deixam de lado a busca diária natural pela consecução dos seus próprios fins, ou melhor, assumem como fim mais premente a salvação de suas próprias vidas; eles percebem que aquilo que sempre fora tão íntimo, tão próximo e que, por isso mesmo, aparentava funcionar de forma autônoma (tal como os meios de comunicação, a rede de energia elétrica, o sistema de abastecimento de água etc.), se mostra agora como algo extremamente fugaz, dependente de um estado de não-guerra para funcionar *normalmente* e que, se outrora eles o consideravam autônomo, era unicamente em razão da cotidianidade mesma na qual viviam.

¹⁶⁹ KOSIK, 1976, p. 70.

¹⁷⁰ *Idem*, 2003, p. 79 – *La crise actuelle*; grifos meus. O movimento (*mouvement*), o ritmo (*rythme*) e o tempo (*temps*) aos quais Kosik refere como “estranhos” (*étrangers*) e que determinam a cotidianidade de cada um de nós são instaurados, para Heidegger, pelo impessoal – “O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade” (HEIDEGGER, 2009, p. 184).

Se a cotidianidade consiste na distribuição da vida de milhões de pessoas segundo um regular e reiterado ritmo de trabalho, ação e vida, ocorre a destruição da cotidianidade quando milhões de pessoas são arrancadas a este ritmo. É a *guerra* destruindo a vida de cada dia. Ela afasta, à força, milhões de pessoas do seu ambiente, arranca-as do trabalho, retira-as de seu mundo familiar. É verdade que a guerra “vive” no horizonte, na memória e na experiência da vida de cada dia, mas se situa fora da cotidianidade. A guerra é a História. No choque entre a guerra (a História) e a cotidianidade, a cotidianidade é dominada: para milhões de pessoas cessa o usual ritmo de vida. Mas também a cotidianidade dominará a História: até a guerra tem sua própria cotidianidade. No choque da cotidianidade com a História (com a guerra), no qual a (primeira) cotidianidade foi destruída e a outra (a nova) cotidianidade ainda não se formou, porque a ordem da guerra ainda não se estabilizou bem como ritmo de ação e de vida – habitual, mecânico e instintivo – neste vácuo se descobre o caráter da cotidianidade e da História e, concomitantemente, se revela o seu relacionamento recíproco.¹⁷¹

O cotidiano, para Kosik, corresponde à forma fenomênica por meio da qual a essência da realidade social se manifesta aos homens, ele é o “reservatório da História”; é por meio dos processos cotidianos, das relações travadas dia a dia, que os homens podem conhecer a estrutura interna dos fenômenos e processos sociais; é na e pela labuta cotidiana que a história dos homens é produzida – a história se realiza, *acontece* na cotidianidade; a vida cotidiana *produz* a história. É, pois, nesse sentido que Kosik, com razão, poderá dizer que

separada da História, a cotidianidade é esvaziada e reduzida a uma absurda imutabilidade; enquanto a história, separada da cotidianidade, se transforma em um colosso absurdamente impotente, que irrompe como uma catástrofe sobre a cotidianidade, sem poder mudá-la, sem poder eliminar a banalidade nem lhe dar um conteúdo.¹⁷²

Ora, para Kosik, o homem-preocupado é puro interesse material e engajamento meramente prático; ele busca o conforto e o prazer nas prateleiras e vitrines das lojas, busca a ascensão social no confronto ambicioso com outrem, persegue a realização de seus desejos e interesses como se fossem os mais sagrados desígnios; para ele a felicidade se exterioriza e se realiza no ato de comprar, de consumir, de ter algum reconhecimento social pelos seus talentos e feitos; para esse homem a realidade objetiva não poderia ser outra coisa senão uma incomensurável fonte de matérias e energias à disposição da humanidade, as quais devem ser convertidas em toda sorte de produtos e cacarecos. Kosik percebeu com sagacidade esse problema:

¹⁷¹ KOSIK, 1976, p. 70; aspas e parênteses do autor, grifo meu.

¹⁷² *Idem, ibidem*, p. 73.

Nous sommes seulement tombés au niveau du *pur intérêt matériel* à quoi la réalité s'est réduite. Les gens ne vivent pas dans la *réalité*, ne savent pas ce qu'est la réalité, mais sont attirés et détournés vers une pseudo-réalité, vers une *nouvelle caverne* au fond de laquelle on leur promet le confort et le bonheur.¹⁷³

Para Kosik, a conexão da qual o homem-preocupado é parte integrante, e na qual “desempenha um papel objetivo, supra-individual”, embora não necessariamente se dê conta disso, é a sociedade *convertida em sistema* pelo fisicalismo positivista. A realidade social, em seu aspecto pseudoconcreto, é ordenada e configurada de acordo com as necessidades do sistema capitalista. Tais ordenação e configuração exigem – além da existência de homens-preocupados, que se engajam na consecução dos seus projetos particulares e, com isso, movimentam os processos econômicos, as engrenagens do sistema capitalista – outro tipo de homem, ou melhor, uma outra abstração do homem real, a saber, aquela abrangida pelo conceito de *homo oeconomicus*.

B. O *homo oeconomicus*.

§ 15. Conceitos de *sistema* e de *homo oeconomicus*.

Enquanto o conceito *homem-preocupado* designa o sujeito que *se insere* na realidade social, que nela *age* e *intervém* com o intuito de realizar seus desígnios ou fins particulares (a partir do que é possível supor uma postura mais ativa daquele sujeito), o conceito *homo oeconomicus*, por sua vez, designa o sujeito *atravessado* e *condicionado* por *leis objetivas* (o que supõe maior passividade do sujeito), leis que somente são possíveis de serem concebidas e pensadas a partir do momento em que a realidade social passa a ser apreendida sob um outro conceito: o de *sistema*. Vejamos o que Kosik pensa acerca desse conceito:

*O conceito de sistema é o projeto fundamental da ciência, sobre cuja base e sob o aparente caos dos fenômenos empíricos, (sic) se revelam determinadas leis. Antes que os fenômenos sejam examinados em sua empiricidade e faticidade, já existe a idéia de sistema como princípio inteligível que torna possível o seu conhecimento. As inumeráveis ações caóticas individuais, aparentemente espontâneas e imprevisíveis, são reduzidas a acasos de um movimento caracteristicamente típico e explicadas nesta base.*¹⁷⁴

Para Heidegger, conceitos fundamentais, como o de sistema, por exemplo,

¹⁷³ KOSIK, 2003, p. 139; grifos do autor. Esse problema da produção excessiva de produtos e quinquilharias é apresentado de forma quase hiperbólica, mas bastante profunda e realista, na animação intitulada *WALL-E* (2008), da Pixar, que retrata a Terra como um planeta-ferro-velho.

¹⁷⁴ *Idem*, 1976, p. 86; grifos meus.

são determinações em que o âmbito de objetos, que serve de base a todos os objetos temáticos de uma ciência, é compreendido previamente de modo a guiar todas as pesquisas positivas. Trata-se, portanto, de conceitos que só alcançam verdadeira legitimidade e ‘fundamentação’ mediante uma investigação prévia que corresponda propriamente ao respectivo âmbito. Ora, à medida que cada um desses âmbitos é extraído de um setor de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental de seu ser.¹⁷⁵

Heidegger diz mais, acerca do papel desempenhado pelos conceitos fundamentais:

Com a elaboração dos conceitos e fundamentos da compreensão de ser orientadora, determina-se a condução dos métodos, a estrutura da conceitualização, a possibilidade inerente de verdade e certeza, o modo de fundamentação e comprovação, o modo de obrigatoriedade e comunicação. O todo destes momentos constitui o pleno conceito existencial da ciência.¹⁷⁶

Esses trechos de *Ser e Tempo* permitem distinguir mais nitidamente um ponto, em relação a esta análise do conceito de sistema na economia política, a saber: se todo conceito fundamental, sendo extraído de uma área ou faceta específica da realidade, abrange uma determinada gama de entes, e se o conceito fundamental de sistema, sendo fruto de uma investigação prévia, deve expressar uma interpretação da constituição do ser dos entes econômicos, então, como se demonstrará a seguir, os economistas não alcançaram o ser daqueles entes.

Mas, antes disso, deve-se indagar – como surge um sistema?

Un système se crée déjà au contact de deux personnes. Ou, plus exactement, différents systèmes créent différents types de rapport entre les hommes qui sont exprimés dans leur forme élémentaire et peuvent être décrits par le contact de deux individus typicités.¹⁷⁷

Ora, ao se debruçar sobre a realidade social como sobre um “conjunto de elementos que exercem entre si uma influência recíproca” (eis a definição de Kosik sobre o que seja um *sistema*),¹⁷⁸ a ciência da economia política nela procura leis objetivas que possam dar a conhecer a estrutura interna tanto dos fenômenos e processos econômicos na esfera do Estado, quanto na esfera do indivíduo, analisando para isso as ações cujo fim seja auferir

¹⁷⁵ HEIDEGGER, 2009, p. 46; aspas do autor.

¹⁷⁶ *Idem, ibidem*, pp. 451-452.

¹⁷⁷ KOSIK, 2003, p. 22 – *La dialectique de la morale et la morale de la dialectique*. Temos exemplos de sistemas, segundo Kosik, em Diderot, em Hegel, em Mandeville – “Jacques le Fataliste et son maître chez Diderot, le maître et l’esclave chez Hegel, la dame vaniteuse et le marchand rusé chez Mandeville, représentent des modèles historiques de rapports humains où la relation entre homme et homme découle de la position que chacun d’eux occupe dans la totalité du système social” – *idem, loco citado*.

¹⁷⁸ Cf. *idem*, 1976, p. 37.

riquezas. Com efeito, tal ciência busca aquelas leis objetivas partindo de um pressuposto *a posteriori* aos próprios fenômenos estudados, isto é, sua concepção da realidade social como sistema – eis o fato; só que aquela modalidade discursiva (economia política) desconsidera esse fato, uma vez que, pelo caráter mesmo do conceito de sistema, restrinja toda e qualquer possibilidade de conhecimento e manifestação da essência, da estrutura dos fenômenos e processos estudados, àquilo que se enquadra na concepção de realidade abrangida pelo seu conceito de sistema – eis a ilusão. Assim, toda a multiplicidade e possibilidades de desenvolvimento da realidade concreta são subsumidas nas estreitas limitações de um método, de uma formalidade. A concreticidade da realidade como totalidade concreta dá lugar à pseudoconcreticidade na medida mesma em que aquela realidade é convertida em *realidade física*, em matéria-prima para o discurso científico, e apenas nesse sentido é analisada. Os entes, fenômenos e processos de ordem econômica não são então *desvelados* (ἀλήθεια) a partir de sua *plena* “empiricidade e faticidade”, isto é, não são considerados em si mesmos, naquilo que manifestam *mediatamente*, mas são tomados *imediatamente*, a partir de pré-concepções e representações do que sejam aquelas manifestações, de modo que não se atinge o ser, mas uma aparência do ser. O mesmo acontece ao se considerar o homem como *homo oeconomicus*. A efusão de diversidade que caracteriza a *praxis* é então restringida às atividades de ordem meramente econômica (a *praxis* é convertida em *praxis utilitária*); as pessoas são consideradas a partir de apenas *uma* das inúmeras facetas que exprimem o modo de ser dos seres humanos no mundo (são convertidas em homens econômicos) e são transformadas em *objetos* dotados de um significado específico *dentro do sistema capitalista e para o discurso econômico*, em sujeitos que se movem num *mundo econômico* ou em mercadorias que circulam em um mundo transfigurado em *mercado mundial*.

Foi a constatação desse processo de degradação moral e espiritual dos indivíduos – processo necessário ao sistema capitalista, posto que só por meio dele esse sistema subsista – que penso ter conduzido Marx à afirmação de que

[...] quanto mais a ciência natural interveio de modo *prático* na vida humana mediante a indústria, reconfigurou-a e preparou a emancipação humana, tanto mais teve de completar, de maneira imediata, a desumanização.¹⁷⁹

No pensamento de Kosik, o conceito *homo oeconomicus* designa um aspecto diferente daquele enfatizado na análise do sujeito socialmente engajado. O indivíduo ao qual

¹⁷⁹ MARX, 2004, pp. 111-112; grifo do autor. Penso que a ciência natural intervém de modo prático na vida ao fornecer o modelo de sistema que por analogia é utilizado, por exemplo, na economia política.

aquele conceito refere é qualitativamente diferente do indivíduo referente ao conceito de homem-preocupado, uma vez que aquele toma um *homem real* por um *objeto*, enquanto esse último considera esse homem real a partir do seu modo de ser no mundo, da sua atividade concreta. O homem-preocupado representa a pura atividade de um indivíduo real pré-ocupado com *o que fazer de sua existência empírico-social*, engajado no encaminhamento de sua inserção nos processos e relações da sociedade, ao passo que sob o conceito de homem econômico busca-se entender *o que é esse indivíduo engajado*, ou, como diz Kosik, esse indivíduo “quer compreender a si mesmo abstraindo-se da própria subjetividade e se transformando num ser objetual”.¹⁸⁰ Com efeito, segundo Kosik, o *homo oeconomicus*

já não é simples atividade *engagée* que cria o mundo (como o é o homem-preocupado) mas se insere como *parte integrante* em um *todo supra-individual regido por leis*. Mas, com tal inserção, se opera uma *metamorfose do sujeito: o sujeito abstrai-se da própria subjetividade e se torna objeto e elemento do sistema*. [...] Este processo puramente intelectual da ciência, que transforma o homem em uma unidade abstrata, inserida em um sistema cientificamente analisável e matematicamente descritível, é um reflexo da *real metamorfose do homem*, produzida pelo capitalismo.¹⁸¹

Enquanto o homem-preocupado *cria seu mundo concreto*, ainda que alienadamente, segundo as variadas formas de suas relações com a sociedade e com a natureza, o homem econômico é uma *criação abstrata* cuja finalidade é *representar o indivíduo como elemento constituinte do sistema capitalista (todo supra-individual)*, sistema que possui suas próprias leis, por analogia com o mundo natural. O reflexo ao qual Kosik alude no trecho supracitado pode ser pensado da seguinte forma – se, no que tange aos modos de produção anteriores ao capitalista, os indivíduos dependiam unicamente de sua força de trabalho e dos meios de produção que eles mesmos criavam para auferir seus víveres, com o advento do modo capitalista de produção eles foram destituídos daqueles meios, que passaram a se concentrar nas mãos de poucos. Desde então, para obter seus meios de vida, os indivíduos viram-se forçados a vender sua força de trabalho ao capitalista, fato que marcou (e marca até hoje) a inserção do homem (preocupado) na sociedade do capital. É, pois, nesse sentido que Marx pôde dizer que o trabalhador “não tem apenas de lutar pelos seus meios de vida físicos, ele tem de lutar pela aquisição de trabalho, isto é, pela possibilidade, pelos meios de poder

¹⁸⁰ KOSIK, 1976, p. 81.

¹⁸¹ *Idem, ibidem*, pp. 81-82; grifos e parênteses meus. Os extremos expressados pelo homem-preocupado e pelo *homo oeconomicus* se fazem nítidos na medida em que sabemos que, para aquele, “a realidade não pode manifestar-se primordial e imediatamente como o conjunto das leis objetivas às quais ele está submetido” (*idem, ibidem*, p. 60), e, para este, a realidade já pode ser compreendida na forma daquele conjunto.

efetivar sua atividade”.¹⁸² A partir do instante em que os indivíduos passaram a depender de meios de produção que não eram os seus, mas de outrem, eles foram reduzidos, metamorfoseados, de produtores e criadores que eram, em meros elementos e peças constituintes de um sistema cujo desenvolvimento e perpetuação estão alicerçados nessa forma mesma de alienação material e espiritual. “Para viver, portanto, os não-proprietários são obrigados a pôr-se direta ou indiretamente *a serviço* dos proprietários, quer dizer, sob a sua dependência”.¹⁸³

Para Kosik, a recém-nascida ciência da economia política, a fim de “descrever as leis” que regeriam a realidade social e o *homo oeconomicus*, transfigura homens em objetos e sociedade em mercado, assim procedendo com base em constatações verificadas na própria sociedade burguesa capitalista, que transforma pessoas em mercadorias.

L'économie est un système de relations où l'homme se métamorphose constamment en « homme économique ». Une fois que, par ses actes, il entre dans des relations économiques, il est entraîné, tout à fait indépendamment de sa volonté et de sa conscience, dans certains rapports et lois, où il *fonctionne* en tant que *homo oeconomicus*. L'économie est un système qui a tendance à transformer l'homme en homme économique. Dans l'économie l'homme n'est actif que dans la mesure où elle est active, c'est-à-dire où elle *fait* de l'homme une certaine abstraction : elle stimule et souligne certaines de ses propriétés, elle en néglige d'autres qui sont inutiles pour son foctionnement.¹⁸⁴

Kosik contesta o poder e a “legitimidade” dessa transformação ao declarar que o “man is irreducible to an object, he is more than a system”.¹⁸⁵ O que percebo claramente em tal transformação ou redução é o fato de que o homem é desconsiderado em si mesmo sem nenhuma dificuldade, ou, dito de outro modo, ele só passa a ser considerado como algo de valor na medida em que é convertido em objeto.

§ 16. Representação científica da realidade objetiva como sistema econômico.

Segundo Kosik, o contexto de surgimento da ciência da economia política está entrelaçado com o processo de mistificação do homem e da sociedade promovido pelo sistema capitalista. Para que a economia como ciência possa surgir “[...] cumpre encontrar o ponto de inversão no qual o individual se transforma no geral e o que é voluntário se submete

¹⁸² MARX, 2004, p. 25.

¹⁸³ PECQUEUR, Constantin. *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*. Paris, 1842, p. 409 *apud* MARX, 2004, p. 33.

¹⁸⁴ KOSIK, 2003, p. 22 – *La dialectique de la morale et la morale de la dialectique*.

¹⁸⁵ *Idem. Hasek and Kafka*. In: Telos, nº. 23, 1975, p. 88, *apud* IRONS, 1979, p. 168.

a uma lei”,¹⁸⁶ isto é, cumpre encontrar o ponto em que *indivíduos* são convertidos em *objetos*, em que a *sociedade* é convertida em *realidade física*, em que a sistematização do mundo capitalista possa ser equiparada a uma *ordem natural*. Esse ponto de inversão é nada menos que a própria ciência, cujo método é *capaz de revelar* o que há de universal por trás de cada fenômeno particular; o individual designa as pessoas ou qualquer outro fenômeno cientificamente investigado, enquanto o voluntário, as manifestações fenomênicas em si mesmas, entre elas as ações humanas. Para Kosik, a economia só pode surgir como ciência em uma conjuntura histórica na qual a própria estrutura material do mundo humano-social se encarregue de inverter, de mistificar homens e mundo. Acerca da gênese histórica dessa ciência, Kosik diz:

O início da economia política como ciência remonta à época em que o indivíduo, o voluntário e o casual assumem o aspecto de algo necessário sujeito a leis; e em que “o movimento social como um todo desenvolvido e levado à prática pela atividade consciente e pela realização dos fins particulares dos indivíduos se transforma em algo *independente* daqueles mesmos indivíduos; quando a recíproca relação social dos indivíduos *se transforma em um poder autônomo superior* aos indivíduos, que é representado como uma força natural, como acaso ou qualquer outra”. Da automatização do movimento social nasce – como de algo originário, dado e inderivado –, a ciência da economia política, e se avoca a tarefa de *descrever as leis* daquele movimento. O pressuposto oculto e inconsciente da ciência dos fenômenos econômicos é a ideia de *sistema*, isto é, de um determinado todo diferenciado, cujas leis podem ser investigadas e fixadas de *maneira análoga às leis da natureza física*.¹⁸⁷

Para Kosik, o *homo oeconomicus* é uma *abstração* do papel *real* que os indivíduos *reais* têm dentro do sistema capitalista e da realidade efetiva, isto é, não-sistematizada pela economia política; ele representa o sujeito *ideal* do e para o mundo capitalista, sujeito que deve ser dotado de características peculiares, que contribuam para a manutenção das ordens material e espiritual vigentes, para o bom funcionamento de todo o sistema. São características imprescindíveis ao *homo oeconomicus*, segundo Kosik, “a racionalidade do comportamento e o egoísmo”.¹⁸⁸ A propósito, Kosik observa, ao dizer que “a economia, como ciência, nasce só depois do capitalismo”,¹⁸⁹ que o capitalismo *como sistema*

¹⁸⁶ KOSIK, 1976, p. 82; grifo do autor.

¹⁸⁷ *Idem, ibidem*, p. 82; grifos do autor; a citação dentro da citação é dos *Grundrisse*, de Marx, e é do autor. Essa fusão do natural com o social, presente na analogia da sociedade como sistema físico, é bastante problemática, merecendo análise mais detalhada.

¹⁸⁸ *Idem, ibidem*, p. 83. Marx escreve algumas palavras que penso captarem bem o sentido daquela segunda característica: “[...] a elevação do salário impele ao sobretabalho entre os trabalhadores. Quanto mais eles querem ganhar, tanto mais têm de sacrificar o seu tempo e executar trabalho de escravos, desfazendo-se de toda a liberdade a serviço da *avareza*” – MARX, 2004, p. 26; grifo meu.

¹⁸⁹ KOSIK, 1976, p. 82.

precede, é historicamente anterior ao surgimento da economia política clássica e, desse modo, é também anterior à representação científica da realidade objetiva como sistema econômico:

A teoria da sociedade como sistema só surge onde a sociedade já é, ela própria, um sistema; onde ela não só é suficientemente diferenciada, mas onde a diferenciação conduz a uma dependência universal e à autonomização, (sic) dessa dependência e conexão; onde, portanto, a própria realidade se constitui como um todo articulado. Neste sentido, o primeiro sistema é o capitalismo.¹⁹⁰

Penso ser possível depreender desse trecho que a *teoria da sociedade como sistema* só é possível em virtude da *ciência* da economia política (no seio da qual ela é engendrada) constituir-se em um discurso suficientemente diferenciado dos demais, e isso precisamente pelo fato de a tal discurso ser atribuído o dístico de *científico*. Ser rotulado de “científico”, em sociedades como a nossa, é fator suficiente para distinguir e singularizar um discurso perante qualquer outro, “científico” ou não. A anterioridade do sistema capitalista permite pensar ainda que os indivíduos já tinham noções acerca das relações econômicas (posto que nelas vivessem e as pensassem de tantas formas quantas fossem as cabeças que se dispusessem a isso) antes mesmo da criação de qualquer discurso para se falar delas. Isso implica dizer que a importância da economia nas vidas dos homens não era (e continua a não ser) devida à existência dessas ou daquelas formações discursivas, mas à hegemonia do modo de produção capitalista nas sociedades burguesas; isso implica ainda poder pensar que os fenômenos econômicos em geral já eram experienciados e compreendidos de alguma forma pelos homens desde as primeiras relações de escambo. O próprio Estagirita já falava em relações de ordem econômica e, mais especificamente, em *valor de uso* e *valor de troca*.

Porque todo bem pode servir para *dois usos* [...] Um é próprio à coisa em si, mas não o outro; assim, uma sandália pode servir como calçado, mas também como objeto *de troca*. Trata-se, nos dois casos, de *valores de uso* da sandália, porque aquele que *troca* a sandália por aquilo de que necessita, alimentos, por exemplo, *serve-se* também da sandália. Contudo, não é este o seu uso natural. Pois que a sandália não foi feita para troca. O mesmo se passa com outros bens.¹⁹¹

A dependência universal da qual nos fala Kosik se expressa na dependência que todos temos do dinheiro, das máquinas, instrumentos e tecnologias que “põem em movimento” o mundo prático-utilitário em que vivemos; se expressa na dependência dos padrões segundo os quais vivemos e pensamos a vida e o que é viver, e isso ao mesmo tempo

¹⁹⁰ KOSIK, 1976, p. 83; grifo do autor.

¹⁹¹ ARISTÓTELES. *Da República*, Livro I, cap. IX, Ed. I. Bekkeri, Oxonii, 1837, *Obras*, vol. X, pp. 13 e seg. *apud* MARX, 1983, p. 63; grifos meus. Aquilo que Aristóteles chama de *coisa em si*, no trecho supracitado, não é mais que o bem, o objeto, a sandália em sua coisidade.

em que não percebemos o porquê de não vivermos de outra maneira. “L’homme se meut dans cette confusion comme dans un milieu naturel et normal et il ne lui vient pas à l’idée que son rapport fondamental à ce qui est s’est inversé et perverti”.¹⁹² A partir do momento em que os homens são considerados como objetos (*homo oeconomicus*), deixando-se de lado as especificidades do modo de ser deles, a economia – sob a égide do pensamento formal e calculador do fiscalismo positivista – põe o homem à parte, como um fenômeno independente da realidade social, e isola, *at the same time*, o mundo humano-social como um mundo incriado e que existe por si mesmo.

§ 17. Do uso da analogia na investigação da natureza e da sociedade.

Kosik, contudo, não se aferra apenas à crítica do positivismo; ele também reconhece seu aspecto positivo, o que pode ser percebido no seguinte trecho da *Dialética*:

O positivismo efetuou, no campo da filosofia, uma *limpeza* em grande estilo, extirpando os resíduos da concepção teológica da realidade entendida como hierarquia ordenada segundo os graus de perfeição; e, como um perfeito nivelador, reduziu toda a realidade à realidade física. A unilateralidade da concepção cientifista (sic) da filosofia não nos deve fazer esquecer os méritos da obra destrutiva e desmistificadora do positivismo moderno.¹⁹³

Com efeito, penso que o que Kosik critica na concepção *cientificista* da sociedade como sistema seja o fato de a ciência tomar tudo, inclusive os próprios homens, como objetos de estudo (o que deve ser feito); só que isso acontece desconsiderando as peculiaridades que caracterizam e distinguem os homens de todos os demais objetos por ela analisados (o que não deve ser feito). Ao mesmo tempo em que considera os seres humanos e a sociedade como objetos que, por analogia com as ciências da natureza, podem ser tomados como *realidade física* – o que se iniciou com o “Sr. Comte” e sua ciência denominada *física social*¹⁹⁴ –, o discurso científico também se auto-proclama e se impõe como o único discurso válido e capaz de perscrutar e conhecer não somente o ser humano e suas diversas manifestações, mas todo e qualquer fenômeno. Precisamente por isso tal discurso desemboca no extremo daquilo que pretendia superar nos pensamentos teológico e filosófico.¹⁹⁵ Para Kosik, a concepção da

¹⁹² KOSIK, 2003, p. 86 – *La crise actuelle*.

¹⁹³ *Idem*, 1976, p. 38.

¹⁹⁴ “A física social vive na *ilusão* antimetafísica (sic): como doutrina do homem enquanto objeto e da sua manipulação, ela não pode nem substituir a metafísica (filosofia), nem resolver os problemas metafísicos (filosóficos)” – *Idem, ibidem*, p. 87, nota 19; grifos e parênteses do autor.

¹⁹⁵ J. S. Mill sublinhou e criticou essa pretensão de dominação por parte do positivismo: “[...] alguns dos reformadores modernos que se opuseram fortemente às religiões do passado não ficaram de modo algum atrás

sociedade como sistema é válida – a dialética também concebe a realidade como um sistema – só que se deve ter cuidado para não passar da pura abstração metafísica ou teológica ao formalismo do cálculo matemático (fiscalismo positivista), e vice-versa, preocupação manifestada por Kosik no seguinte trecho:

[...] a realidade (entendida como sistema) é examinada do ponto de vista da complexidade da sua estrutura interna. Mas só a concepção dialética do aspecto ontológico e gnosiológico da estrutura e do sistema permite chegar a uma solução positiva e evitar os extremos do *formalismo matemático*, de um lado, e do *ontologismo metafísico*, de outro. As analogias estruturais entre as várias formas das relações humanas (linguagem, economia, laços de parentesco etc.) só podem conduzir a uma mais profunda compreensão e ilustração da realidade social sob condição de que se respeite tanto a *analogia estrutural* quanto a *especificidade* dos fenômenos em causa.¹⁹⁶

Ora, para Kosik, a ciência da economia política, ao se fundamentar na forçada analogia entre a realidade social e a concepção de realidade formulada pela ciência da física, não respeita nem a analogia estrutural nem a especificidade dos fenômenos que pretende analisar. A estrutura interna subjacente aos fenômenos observados pela física é bastante diferente da que subjaz nos fenômenos sociais. Ali, há que se considerar a existência de leis objetivas; tais leis, que determinam aqueles fenômenos, são *a priori*, se impõem aos homens independentemente da sua vontade – são propriamente *leis universais da natureza*. No que tange ao mundo social, não há como ver nele *somente o resultado da ação de leis objetivas* que o determinem desta ou daquela maneira; ele é também, e sobretudo, produto da ação de homens concretos, os quais engendram os fenômenos e processos sociais de inumeráveis modos e a eles atribuem sentidos igualmente variados. Se os homens e o mundo humano-social fossem determinados tão-somente por leis objetivas, tal qual o mundo natural, então não haveria que se falar em *dever ser* no que tange às ações dos indivíduos, uma vez que tais ações seriam determinadas *a priori* por leis objetivas da natureza.¹⁹⁷ Se a realidade social e,

das igrejas ou seitas na reivindicação do direito de dominação espiritual – em particular, o Sr. Comte, cujo sistema social, tal como exposto em seu *Système de Politique Positive*, visa a estabelecer (embora se servindo de recursos morais, em lugar de legais) um despotismo da sociedade sobre o indivíduo que ultrapassa tudo quanto contemplou o ideal político dos mais rígidos disciplinadores entre os antigos filósofos” – MILL, 2000, pp. 23-24; parênteses do autor.

¹⁹⁶ KOSIK, 1976, p. 38; parênteses do autor, grifos meus.

¹⁹⁷ Kant assinalou distintamente o limite entre as esferas do natural e do social no âmbito da realidade. Segundo ele, “[...] tanto a Filosofia natural como a Filosofia moral podem cada uma ter a sua parte empírica, porque aquela tem de determinar as *leis da natureza* como objecto da experiência, esta porém as *da vontade do homem* enquanto ela é afectada pela natureza; quer dizer, as primeiras como leis segundo as quais *tudo acontece*, as segundas como leis segundo as quais *tudo deve acontecer*, mas ponderando também as condições sob as quais muitas vezes não acontece o que *devia acontecer*” – KANT, 2008, pp. 13-14; grifos meus. No mundo natural, tudo *acontece* segundo leis naturais; no mundo social, tudo *deve acontecer* segundo as convenções humanas, dentre as quais a moralidade.

por isso mesmo, também os homens e suas ações fossem condicionados unicamente por leis universais da natureza, então não haveria espaço para desvios, isto é, para as diversas manifestações e atividades que exprimem a subjetividade humana como individualidade, e muito mal teria agido a natureza ao dotar o homem com a subjetividade, posto que essa sempre entraria em conflito com a razão, isto é, com a necessidade objetiva das leis naturais. Para Kosik, a analogia entre a forma como são sistematizados e conhecidos os fenômenos físicos e a forma pela qual é sistematizada e conhecida a realidade social tem que, necessariamente, partir da consideração de que os homens são objetos destituídos de razão e de vontade, como seres simplesmente dados que sofrem a ação de forças exteriores e que, assim, não podem determinar-se a si mesmos, uma vez que seja dessa forma que os outros animais, os objetos e coisas naturais se encontrem frente às leis da natureza. Com efeito, para Kosik, dessa redução resulta a descaracterização do especificamente humano, a saber, a variedade e a contradição, características inerentes à *praxis* e ao pensamento humanos.¹⁹⁸ Os objetos e coisas naturais não são, obviamente, dotados de subjetividade, nem da capacidade de agir por si mesmos e segundo seus desígnios. Logo, considerar homens e sociedade como fenômenos passíveis de serem descritos e conhecidos segundo critérios puramente físicos é considerar os seres humanos nada mais que fenômenos exclusivamente físicos, o que implica em desconsiderar o especificamente humano, o que resulta, como talvez diria Kosik, em cair no extremo do formalismo matemático.

§ 18. Formalismo matemático e ontologismo metafísico. Transição da investigação acerca do mundo da pseudoconcreticidade para a investigação das formas de efetivação da sua destruição.

O que investiguei até agora acerca dos conceitos de *homem-preocupado* e *homo oeconomicus* no pensamento de Kosik está relacionado ao formalismo matemático, à economia política como ciência, especificamente, e, portanto, ao pensamento científico cientificista em sua generalidade. Apesar de, nos textos investigados, Kosik não referir novamente ao ontologismo metafísico, isto é, não desenvolver nenhuma consideração acerca

¹⁹⁸ Para Kosik, “[...] a plenitude do homem moderno consiste na unidade da *variedade* e da *contradição*” – KOSIK, 1976, pp. 89-90; grifos meus. Partindo dessa afirmação, é possível pensar que Kosik não somente conhecia como também se aproximava em alguma medida do pensamento de Wilhelm von Humboldt, para quem, segundo Mill, os dois requisitos necessários ao livre desenvolvimento da individualidade são “‘*liberdade e variedade de situações*’, de cuja união emerge ‘o vigor individual e a múltipla diversidade’, que se combinam para produzir ‘originalidade’” – MILL, 2000, pp. 87-88; aspas do autor, grifos meus. Essa discussão em torno da originalidade e da individualidade são importantes para entendermos o processo de criação de um *ethos* autêntico, o qual só se torna possível a partir do momento em que o indivíduo começa a destruir a pseudoconcreticidade.

dele, penso que ele esteja relacionado ao pensamento que considera a realidade como criação, desdobramento ou conseqüência de ideias abstratas. O próprio Kosik dá margem a essa interpretação ao afirmar que o mérito do positivismo consiste no fato dele ter expurgado os resíduos de uma filosofia que ainda via a realidade segundo graus de perfeição, graus que são nada menos que postulados metafísicos.¹⁹⁹ Considerar a realidade social como um produto ou manifestação sensível do desenvolvimento abstrato de ideias ou entidades metafísicas, tais como o espírito absoluto, deus, a providência, a mão invisível etc., ou como mera congêrie de fenômenos por trás dos quais podem ser encontradas leis universais, é permanecer no círculo mais profundo do mundo pseudoconcreto. Assim como a ciência cientificista, também a filosofia pode apreender pseudoconcretamente a realidade, e isso na medida em que lança mão daquelas ideias, entidades, princípios e postulados para fundamentar algum discurso sobre a realidade. Uma tal filosofia não poderia se efetivar, posto que, para ela, a efetividade está completamente assentada na realidade abstrata, não no plano da vida real, material; por isso ela não se presta a formar homens reais, sujeitos críticos efetivos, isto é, indivíduos empenhados em transformar a realidade social e não só os pensamentos; ela se contenta em formar “críticos críticos”, contestadores e transformadores de ideias, revolucionários do pensamento, homens estranhados de si mesmos.²⁰⁰ Essa filosofia não poderia ser tão bem caracterizada por outro adjetivo que não fosse o de *inútil* – inutilidade que deriva de sua recusa em tomar parte nos assuntos mundanos, pela sua não preocupação com a discussão em torno de questões práticas reais, pelo seu não-acontecimento, pelo privilégio que concede ao momento do pensar *puro* em detrimento do momento da ação, a qual é o único meio para transformar radicalmente a realidade e o próprio pensamento. Essa filosofia não alcança a estrutura interna dos fenômenos e processos da realidade, apesar de traçar seus próprios desvios, percorrê-los e acreditar que chegou ao lugar pretendido; em lugar daquilo que é, não

¹⁹⁹ Postulado é um princípio reconhecido mas não demonstrado. Exemplos de postulados temos em Kant – “Quais são os fins que são simultaneamente deveres? São: a perfeição própria – a felicidade alheia” (KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005, p. 291, 385). Ora, por que a minha própria perfeição é simultaneamente um fim e um dever para mim? Por quais motivos tenho eu que impor a mim mesmo como objetivo e como dever a promoção da felicidade de outrem? Kant não responde a essas perguntas. Todavia, aqueles postulados são muito importantes para a compreensão do por quê das máximas do indivíduo que não quer desenvolver seus talentos e do rico avarento não poderem ser universalizadas, mesmo depois de terem resistido à segunda formulação do imperativo categórico (“age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza” – KANT, 2008, p.62). Somente tendo em vista tais postulados é que as máximas daqueles indivíduos podem ser desconsideradas.

²⁰⁰ “O homem estranhado de si mesmo é também o pensador estranhado de sua essência, isto é, da essência natural e humana. Seus pensamentos são, por isso, espíritos fixos habitando fora da natureza e do homem” – MARX, 2004, p. 135. Feuerbach, antes de Marx, percebeu esse problema no idealismo alemão: “O idealismo, quando não tem na base um *realismo vivo*, torna-se um sistema tão vazio e abstracto quanto o de Leibniz, o de Espinosa ou qualquer outro sistema dogmático” – FEUERBACH, 2008, p. 105; grifos do autor. Para uma visão mais abrangente da crítica de Marx ao idealismo, particularmente ao hegeliano e ao dos jovens hegelianos, cf. a parte que versa sobre a *Crítica da dialética e da filosofia hegelianas em geral* (Marx, 2004, pp. 115-137).

divisa nada além de vultos. Portanto, filosofia e ciência, duas criações humanas através das quais se pode conhecer conceitualmente a realidade, podem, apesar disso, se constituir em meios reais de estranhamento (alienação), ao enveredarem por caminhos que conduzam aos extremos do ontologismo metafísico e do formalismo matemático.

Concluída esta exposição acerca da análise kosikiana do mundo da pseudoconcreticidade, passo a discorrer sobre a destruição desta.

IV. A destruição da pseudoconcreticidade

§ 19. A destruição como método dialético-crítico ou o outro lado da dialética.

Como vimos até agora, na *Dialética*, Kosik põe em relevo a pseudoconcreticidade do mundo contemporâneo, fazendo ao mesmo tempo uma crítica desse mundo. Todavia, Kosik não se limita a denunciar e a criticar; ele chega a elaborar, assim como fez Descartes, verdadeiras *regras gerais de conduta*, modos de efetuar aquilo que denominou de *destruição da pseudoconcreticidade*. Contudo, Kosik não deixa claro o que sejam tais modos, uma vez que não desenvolva qualquer tipo de discussão sobre eles; ou, em um sentido mais prático, Kosik não nos dá exemplos de como os indivíduos devem agir para destruir a pseudoconcreticidade no seu cotidiano.²⁰¹ Ele nos permite apenas especular acerca dos possíveis desdobramentos práticos decorrentes da *praxis* fundamentada naqueles modos, entrever questões e problemas éticos. Não penso que isso constitua propriamente um problema no discurso de Kosik, posto que acredite que a maior parte do seu interesse – na *Dialética* – reside em questões epistemológicas. Proponho-me então, neste capítulo, tecer algumas considerações sobre os modos de efetuação disso que Kosik chamou de destruição da pseudoconcreticidade.

A primeira coisa que deve ser investigada é *o que é* a destruição da pseudoconcreticidade. Segundo Kosik, essa destruição é “o processo de *criação* da realidade concreta e a *visão* da realidade, da sua concreticidade”.²⁰² Ante o exposto, acredito ser possível dizer que a destruição se manifesta ao mesmo tempo como *criação* (de novas verdades, novas práticas, novas estruturas político-sociais, novos sentidos e valores, novos modos de ser etc.) e como *percepção e conhecimento* da estrutura do mundo humano-social na sua essência. Para que tal destruição possa ser efetiva, possa engendrar transformações na sociedade – uma vez que seja esse seu escopo –, cumpre primeiramente ter uma *visão* do mundo social, isto é, saber como está estruturada a própria sociedade, como são engendrados os fenômenos e processos sociais, e isso implica conhecer sua estrutura interna, conhecimento esse conceitual, não representacional. Segundo Kosik,

[...] a destruição da pseudoconcreticidade como *método dialético-crítico*, graças à qual o pensamento dissolve as criações fetichistas do mundo reificado e ideal, (sic)

²⁰¹ Devo frisar que, nos livros e artigos que utilizei nesta pesquisa, Kosik não aprofunda nenhuma discussão sobre aqueles modos. Todavia, desconheço se ele o faz em outros textos.

²⁰² KOSIK, 1976, p. 19; grifos meus.

para alcançar a sua realidade, é apenas *o outro lado da dialética*, como método revolucionário de transformação da realidade.²⁰³

As criações fetichistas e ideais de um mundo reificado engendram rotinas acriticamente vividas, que têm no pensamento por representação o único meio de conhecimento da realidade, e se manifestam na *praxis* fetichista do *homem-preocupado* e na coisificação do homem em *homo oeconomicus*, assim como na existência autônoma dos produtos e criações humanas. Com efeito, como o próprio nome sugere, pode-se perceber que o escopo daquela destruição é romper com a pseudoconcreticidade. Mas, se tal destruição é um *método dialético-crítico*, o que devemos entender por isso? E em que medida ela é *apenas o outro lado da dialética*?

Para responder a essas questões temos que saber o que Kosik entende que seja a dialética. Segundo ele, “a dialética é o pensamento crítico que se propõe a compreender a ‘coisa em si’ e sistematicamente se pergunta como é possível chegar à compreensão da realidade”.²⁰⁴ Pode-se depreender desse trecho que a dialética seja o pensamento ou método crítico que visa conhecer tanto a realidade na sua essência (sempre uma essência materialmente explicada,²⁰⁵ concebendo-a como produto e criação humana e, assim, tendo no homem a causa ou raiz do mundo humano-social, que está sujeito ao devir histórico) como as formas fenomênicas que nesse mundo se manifestam, isto é, os diversos processos e relações sociais como expressões do modo de ser (*ethos*) dos homens; é o pensamento que, partindo da investigação dos fenômenos a fim de neles perceber o desvelamento (*ἀλήθεια*) do ser, objetiva conhecer a realidade em si mesma, suas leis internas; é, enfim, o pensamento que investiga “o homem e o seu lugar no universo”.²⁰⁶ Desse ângulo podemos perceber *apenas um lado* da dialética – aquele que se expressa como gnosiologia. O outro lado da dialética, que corresponde aqui à destruição da pseudoconcreticidade, está voltado para a *praxis objetiva*, para o *agir do homem no mundo*, e, através desse agir, busca a transformação radical das condições de existência humanas e, em última instância, a transformação daquele mundo mesmo. Esse interesse prático para o qual se volta a dialética foi percebido claramente por Marx – que o anunciou na sua décima primeira tese sobre Feuerbach,²⁰⁷ e também por Kosik,

²⁰³ KOSIK, 1976, p. 18; grifos meus.

²⁰⁴ *Idem, ibidem*, p. 15-16; aspas do autor. Ao contrário do que pensa Aristóteles, para quem “dialéticos e sofistas ostentam a *aparência* do filósofo” (ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1004b15. São Paulo: Edipro, 2006, p. 106; grifo meu), penso que os dialéticos possam ser filósofos de fato; prova disso temos ao estudar os pensamentos de filósofos como Hegel, Marx e o próprio Kosik.

²⁰⁵ Cf. nota 64.

²⁰⁶ KOSIK, 1976, p. 230.

²⁰⁷ “Os filósofos apenas interpretaram o mundo diferentemente, importa é transformá-lo” – MARX, Karl. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A Ideologia Alemã*, 2007, p. 29.

que afirmou que “para que o mundo possa ser explicado ‘criticamente’, cumpre que a explicação mesma se coloque no terreno da ‘praxis’ revolucionária”.²⁰⁸ Destarte, a destruição da pseudoconcreticidade é *um* método, *um* caminho que, alicerçado na crítica, no conhecimento conceitual da realidade, deve ser percorrido para alcançar determinados fins, a saber, a criação de modos de ser autênticos, que se fundamentam no conhecimento da realidade social como criação e manifestação do homem no mundo e, por isso, como algo que pode ser transformado, a qualquer tempo, de acordo com a vontade dos homens.

Com efeito, cabe agora outra questão – quais são, então, os modos de efetuação da destruição da pseudoconcreticidade?, ao que Kosik responde:

[...] a destruição da pseudoconcreticidade se efetua como: 1) *crítica revolucionária da praxis da humanidade*, que coincide com o devenir humano do homem, com o processo de “humanização do homem”, do qual as revoluções sociais constituem as etapas-chave; 2) *pensamento dialético*, que dissolve o mundo fetichizado da aparência para atingir a realidade e a “coisa em si”; 3) *realizações da verdade e criação da realidade humana* em um processo ontogenético, visto que para cada indivíduo humano o mundo da verdade é, ao mesmo tempo, uma sua criação própria, espiritual, como indivíduo social-histórico.²⁰⁹

Feitas essas considerações preliminares, passo à consideração de cada um desses modos de destruição da pseudoconcreticidade, com a ressalva de que não seguirei a mesma ordem a partir da qual Kosik os apresenta.

§ 20. Pensamento dialético ou crítico.

No decorrer desta investigação pude perceber que, em Kosik, a expressão *pensamento dialético* comporta a mesma significação que possui a expressão *pensamento crítico*. A fim de evitar qualquer mal entendido, optei por utilizar somente essa última expressão; o próprio Kosik utiliza às vezes uma, outras vezes a outra; além disso, aquela última me parece mais adequada ao tratamento do tema aqui em questão, uma vez que se verifica seu uso em outras pesquisas que tratam do problema da alienação em geral, tal como em Marx e em Foucault.

Vejam, então, o que Kosik entende por pensamento crítico:

La pensée critique n’entend pas échanger *des phrases inefficaces* contre *des phrases plus modernes*, ni focaliser l’attention sur les effets. *Son but* est d’*aller à l’essentiel*

²⁰⁸ KOSIK, 1976, p. 18; aspas do autor. Penso que Foucault também, através da noção de *epiméleia heautoû*, elaborou uma filosofia prática capaz de ser colocada “no terreno da praxis revolucionária”.

²⁰⁹ *Idem, ibidem*, p. 19; aspas do autor.

*et de découvrir les fondements à partir desquels notre action et notre pensée prennent leur essor. Elle entend montrer que dans ces fondements tout n'est pas en ordre.*²¹⁰

Para Kosik, o pensamento crítico não é somente o oposto do conhecimento por representação; ele tem um objetivo claro, uma função precisa dentro do projeto de destruição da pseudoconcreticidade. Como consta da citação acima, “son but est d’aller à l’essentiel et de découvrir les fondements à partir desquels notre action et notre pensée prennent leur essor”. Ora, como vimos nos dois capítulos anteriores, o homem-preocupado não conhece os fundamentos das suas ações e dos seus pensamentos, isto é, não conhece como se dá o desenvolvimento desses; ele não sabe que os fundamentos do seu pensar e do seu agir encontram-se fora dele, num outro, e por isso mesmo ele desconhece ainda o fato de se encontrar no lugar do escravo nas suas relações cotidianas, as quais são travadas com senhores que ele pensa não ter ou que não sabe que tem, uma vez que se considere senhor de si mesmo, e isso precisamente por desconhecer “o silogismo da dominação”.²¹¹ No que tange ao *homo oeconomicus*, esse não pode corresponder a um homem real, uma vez que expressa a coisificação dos homens reais pelo economista, ao passo que o homem-preocupado, ainda que em alienação, refere ao homem real e seu modo de ser no mundo capitalista. Portanto, o cientista é que, no formalismo do seu fazer científico, que reduz a realidade a um sistema e o homem a objeto fetichizado do saber da economia, não vai ao essencial, não produz um conhecimento verdadeiro, embora ele conheça os fundamentos da sua ciência, ainda que voluntariamente ignore a patente inapropriação da representação da sociedade como sistema econômico. Com efeito, para Kosik, é precisamente nas dificuldades de perceber o processo no qual o pensamento e a ação vão se constituindo e adquirindo alguma forma, dificuldades pois de ir aos fundamentos das coisas, dos processos, fenômenos e relações sociais, que reside a constatação de que nada está em ordem no mundo contemporâneo. Por isso Kosik pôde afirmar, com muita distinção, que o pensamento crítico pretende mostrar, no que tange ao pensamento e à ação dos homens neste mundo concebido como sistema econômico global, as fundações do “*tout n’est pas en ordre*”.

Essa ausência de ordem traz consigo um perigo, uma ameaça ao pleno desenvolvimento da individualidade, e, por conseguinte, ao desenvolvimento do pensamento e do modo de ser dos homens, que se expressam nas suas ações. Esse perigo consiste em

²¹⁰ KOSIK, 2003, p. 52 – *Langue, Pouvoir, Intelligentsia*; grifos meus.

²¹¹ Acerca desse silogismo cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 148, § 190.

transformar homens em acessórios, criadores em criaturas, em mantê-los num estado de dependência. Por isso,

[...] la pensée critique voit l'époque moderne comme une époque de danger, où s'impose, de façon sans cesse plus arrogante, la tendance visant à réduire l'homme à l'état d'accessoire d'un système caractérisé uniquement par son fonctionnement, du système-machine. Révélant la menace, *la pensée critique incite l'homme à se libérer de cette dépendance indigne.*²¹²

Essa perspectiva kosikiana de crítica segue num sentido bastante diferente daquele a ela atribuído, por exemplo, pelos jovens hegelianos. Para esses, assim como para Kosik, a crítica está comprometida com a transformação da sociedade e do homem. Não obstante, eles acreditavam que esses poderiam ser transformados por intermédio da transformação do tão-só pensamento, da consciência, das ideias e noções que os homens têm da realidade que os cerca. Assim, para que a sociedade possa ser transformada – pensa a esquerda hegeliana – cumpre trocar as ideias e noções que os homens têm atualmente por outras ideias e noções melhores que aquelas, o que caracteriza uma verdadeira rebelião “contra o reinado dos pensamentos”.²¹³ Tal proposta de crítica, é evidente, não transforma a realidade objetiva, a sociedade, mas apenas, e quando muito, a abstrata, o pensamento, permanecendo como um resíduo idealista na filosofia da esquerda hegeliana que, apesar disso, pretendia romper com Hegel precisamente no que tange à transformação efetiva da realidade. Por esse motivo, para a esquerda, a filosofia era um instrumento que auxiliaria na transformação da sociedade e do homem, não servindo apenas para conciliar o pensamento com a realidade. Nesse sentido, e segundo Sánchez Vázquez, a esquerda hegeliana “quis romper com este princípio conciliador. Pretendeu que a filosofia fosse prática no sentido de contribuir para a transformação do mundo, da realidade e, particularmente, da realidade de seu país”.²¹⁴ Apesar da existência de um *ranço* idealista, as sementes do pensamento crítico já se encontravam de algum modo no solo do pensamento da esquerda.

²¹² KOSIK, 2003, p. 222 – *Sept escales d'automne*; grifos meus.

²¹³ Essa proposta de troca de pensamentos e noções por outros pensamentos e noções foi alvo da chacota filosófica de Marx e Engels, que a aniquilaram completamente com o exemplo do homem galhardo: “Um homem galhardo um dia imaginou que os seres humanos apenas se afogavam na água porque estariam possuídos pelo *pensamento da gravidade*. Caso arrancassem essa noção de suas cabeças, por exemplo esclarecendo a mesma como sendo uma noção supersticiosa, religiosa, eles seriam capazes de superar toda e qualquer ameaça representada pela água. Durante sua vida inteira ele combateu a ilusão da gravidade, de cujas consequências daninhas qualquer estatística lhe fornecia novas e numerosas provas. O homem galhardo correspondia ao tipo dos novos filósofos revolucionários alemães (isto é, aos jovens hegelianos)” – MARX e ENGELS, 2007, p. 35; grifos dos autores, parênteses meus.

²¹⁴ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo. *Filosofia da práxis*. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2007, p. 111.

Ora, o pensamento crítico busca alcançar os fundamentos das ações e do pensamento, visa conhecer a estrutura da realidade concreta, isto é, os processos que engendram e configuram a sociedade e a vida do homem dentro e fora dessa, os *comos* e *por quês* de cada coisa, sendo, portanto, fundamentado no conhecimento conceitual. O pensamento crítico, quando transformado em modo próprio do pensamento de um indivíduo qualquer, passa a ser conscientemente direcionado para os processos e relações mais rotineiros, isto é, converte-se no pensar que habitualmente versa sobre o modo de ser da vida cotidiana, do dia a dia, e sobre os acontecimentos em geral, dos mais banais aos que podem ser considerados como propriamente *históricos*, tornando-se, por isso, *crítica do cotidiano*.²¹⁵

Com efeito, por crítica do cotidiano deve-se entender o exercício do pensamento crítico no dia a dia de cada indivíduo, adequado e aplicado à multiplicidade de relações nas quais ele possa se envolver no desenrolar de sua existência empírico-social. Assim, a crítica do cotidiano manifesta-se como reflexão sobre *o que* fazemos e sobre *o como* fazemos; é inquirição sobre os *por quês* das coisas serem de determinadas formas e não de outras; é investigação em torno de como reconduzir o homem à posição de único criador e mantenedor da realidade social, retirando-o da condição atual de mero objeto de joguetes sócio-econômico-políticos, de peça e acessório de um sistema que torna a humanidade cada vez mais dependente de seus próprios produtos. Essa recondução, contudo, só pode se efetivar por meio de práticas, de ações que ensejem alguma forma de rompimento com o modo fetichista de viver imposto pelo mundo capitalista.

§ 21. Crítica revolucionária da praxis da humanidade.

Acredito que a concepção de crítica em Kosik colima a emancipação ou saída do homem de um estado de subjugação material e espiritual; tem em vista ainda tornar o homem consciente de seu potencial criador de verdades e de modos de ser, ainda que as verdades e modos de ser conscientemente criados se mostrem, se não contrários, ao menos diferentes dos estabelecidos (o que, aliás, é desejável). Entrementes, a crítica não se identifica com o mero *ser do contra*, ela não é um simples *ato de rebeldia* nem algo que se manifesta unicamente sob a forma da teoria. As críticas das críticas meramente teóricas já foram empreendidas por Marx e Engels na *Sagrada Família* e por aquele, na décima primeira de suas teses *ad Feuerbach*, de sorte que, depois delas, toda crítica que assuma ares de crítica teórica ou

²¹⁵ O próprio Kosik se declara um pensador crítico – “Je dirais donc, si je dois décider de mon appartenance, que je suis un adepte de la pensée critique” – KOSIK, 2003, pp. 134-135 – *L’homme, mesure de toute chose*.

“Crítica crítica” deve ser descartada, sem pestanejar, como palavras vazias e carentes de qualquer grau de comprometimento empírico, prático, posto que a crítica deve estar comprometida com a transformação radical das condições materiais de existência dos homens.

No que tange ao caráter revolucionário da crítica da *praxis* da humanidade, permitam-me uma breve digressão. A palavra *revolução* (*revolutione*) parece ter adquirido definitivamente, em nossos dias, ares de coisa ultrapassada e mesmo utópica, uma vez que seja vulgarmente associada, notadamente, à militância e ao pensamento políticos que foram erigidos sobre arremedos da filosofia materialista de Marx e Engels, isto é, sobre os fundamentos de um *marxismo*.²¹⁶ É lícito pensar que Kosik vincule, em alguma medida, sua concepção de crítica revolucionária àquelas formas de pensamento e militância, uma vez que a própria história da vida dele corrobore nesse sentido. Com efeito, o sentido no qual tomo o termo *revolução* é o de *transformação radical de uma dada configuração política, social, econômica ou epistêmica*. Desse modo, uma crítica radical da *praxis* da humanidade corresponderia àquela atitude que não estivesse preocupada somente em apontar as falhas, os excessos, os abusos, os pontos de atrito entre as esferas política, social, econômica ou gnosiológica e aquilo que é da ordem da individualidade e da coletividade, mas que simultaneamente propusesse e engendrasses *praxis* que se erigissem como pontos reais de resistência àqueles abusos e de transformação da sociedade com vista a abolir aquilo contra o qual se revoluciona. É nesse sentido que Kosik afirmou, coerentemente, que as revoluções sociais são etapas-chave no processo de transformação das condições de existência humana, o que encontra confirmação ao considerarmos as profundas transformações político-sociais engendradas, por exemplo, pela Revolução Francesa (a partir de 1789), transformações que, como é sabido, não ficaram restritas apenas à França, mas estenderam e fincaram raízes no mundo inteiro (ou teria sido a Revolução Francesa inspirada nas revoluções estadunidenses?). Não obstante, podemos e devemos ir mais além e afirmar que outras formas de revolução

²¹⁶ A propósito, o filósofo francês Raymond Aron faz distinção entre três termos que referem, de modos distintos, ao pensamento de Marx. Segundo ele, *marxistas* são “os representantes ou porta-vozes dos partidos comunistas, da União Soviética, da China ou de qualquer outra república popular ou Estado soviético”; *marxianos* são os indivíduos que remetem suas ideias ou podem remetê-las “ao pensamento de Marx, sem pertencer à interpretação provisoriamente ortodoxa do marxismo, dada pelos representantes oficiais dos Estados que se pretendem marxistas”, isto é, são os indivíduos que se aproximam em alguma medida do pensamento de Marx sem, todavia, ter pretensões político-partidárias; e, por fim, *marxólogos* são “os especialistas no conhecimento e na interpretação científica do pensamento de Marx” (Aron se coloca entre esses). Cf. ARON, Raymond. *O marxismo de Marx*. São Paulo: Editora Arx, 2005, p. 25. Já para Lenin, “o marxismo é o sistema das ideias e da doutrina de Marx” – LENIN, Vladimir. *Karl Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2001, p. 15. Diante de tais definições, posso afirmar que meu interesse pelo pensamento de Marx está inserido no âmbito de um *marxianismo*.

também contribuíram, e contribuem ainda, para a transformação das condições materiais da existência humana, e, portanto, do pensamento e da sociedade – é o caso da Reforma Protestante (séc. XVI), que também pode ser caracterizada como uma revolução, só que no âmbito da fé e do conhecimento teológico (mais estritamente), e das revoluções no âmbito das ciências, tais como a copernicana ou as industriais. Como podemos perceber, a palavra *revolução* sempre foi empregada para referir às grandes transformações pelas quais passou a humanidade; mas isso não implica dizer que devemos empregá-la apenas para designar *grandes* feitos; ela se nos mostra, ademais, bastante apropriada para referir ao potencial transformador e criador da humanidade, à *praxis* como “atividade humana transformadora da natureza e da sociedade”.²¹⁷ Nesse sentido, a crítica revolucionária é uma atitude intrinsecamente atrelada ao devir dos homens no mundo, ao seu vir a ser histórico, quer se manifeste pelo engendramento de novas estruturas e configurações político-sociais, quer pela renovação ou rompimento com os padrões culturais ou de pensamento, quer ainda pelo surgimento de novas verdades e modos de ser excêntricos; ela diz respeito ao processo de *humanização do homem*, e isso na medida em que o homem se realiza a si mesmo enquanto homem pela *praxis* (seu modo próprio de ser no mundo), que promove a criação e recriação permanentes do próprio homem e da história.

Voltando ao ponto anterior a essa digressão, aquilo que Kosik chamou de *praxis da humanidade* abrange *todas* as maneiras pelas quais os homens *agem* sobre a natureza e sobre a sociedade. É obviamente impossível analisar a totalidade dessas maneiras, as quais podemos mesmo afirmar que sejam inumeráveis.²¹⁸ Entendo, pois, por *crítica revolucionária da praxis da humanidade* a atitude individual ou coletiva que tenha por escopo denunciar os pontos problemáticos do mundo em que vivemos – ou de parte(s) específica(s) dele –, do modo de ser, de pensar e de agir dos homens, bem como propor respostas ou soluções para esses pontos. Fazer a denúncia de alguma coisa é exercer o pensamento crítico sobre algum ponto ou situação do mundo externo, é policiar domínios nos quais ninguém quer ser controlado.²¹⁹ Por esse motivo, as respostas aos problemas do mundo externo não devem estar confinadas à esfera da mera teoria, mas devem adquirir objetividade, isto é, devem ser manifestadas através de ações, posto que essas constituam os únicos meios reais, efetivos e imprescindíveis a qualquer pretensão de transformação no âmbito da realidade concreta. Nesse ponto, concordo com os jovens hegelianos no que tange à função da filosofia, uma vez

²¹⁷ SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2007, p. 109.

²¹⁸ Nessa impossibilidade de análise expressa-se o potencial incomensuravelmente criador, mas também destruidor, da *praxis* humana.

²¹⁹ Para uma visão mais abrangente sobre o tema da crítica, cf. *Qu'est-ce que la critique?*, de Foucault.

que, para mim, a função da mesma consiste em ser um instrumento auxiliar do homem na transformação da sociedade e, conseqüentemente, dele mesmo.

A *praxis* fetichista ou utilitária culmina exatamente no oposto da *praxis* revolucionária, compreendendo essa como transformação, criação e recriação do homem e do mundo. No agir fetichizado, reificado, pré-ocupado, o homem não altera o seu entorno social, não cria criticamente sentidos para corresponder àquilo com que interage cotidiana ou esporadicamente, não forja para si valores morais, estéticos etc., nem práticas ou *ethos* que expressem sua singularidade e uma apreensão refletida da realidade na qual está inserido. O agir de tal homem, no entanto, corrobora com a manutenção do estado de coisas existente, e isso na medida em que os sentidos, valores, práticas e modos de ser que ele acriticamente toma para si como se tivessem sido por ele próprio forjados, utilizando-os no seu dia a dia e chegando mesmo a incorporá-los, são aqueles deliberadamente forjados por outrem, numa *praxis* fetichista cujo objetivo é enredá-lo e condicioná-lo a agir de modo que engendre as condições necessárias para o funcionamento do sistema capitalista. Tais sentidos engendrados alhures adquirem positividade, manifestando-se de variadas formas – nas leis, que representam e asseguram os interesses dos indivíduos, grupos e mesmo nações mais fortes;²²⁰ nos dogmas e preceitos religiosos, que engendram ideais ascéticos, renúncias diante de tudo aquilo que manifeste a *vida viva*;²²¹ nas campanhas publicitárias, que objetivam suscitar nos homens, forçosamente, desejos impetuosos e necessidades não-necessárias (fetichismo da mercadoria), a fim de fomentar o consumismo inerente ao sistema capitalista; nos meios de comunicação, que introjetam nos indivíduos valores, crenças, características, modos de ser, através de um inarredável apelo quer à sensualidade (como fazem, por exemplo, as novelas),

²²⁰ Nesse ponto, penso que Trasímaco tinha razão ao afirmar, em sua polêmica com Sócrates acerca do que seria a justiça, que essa “não é outra coisa senão a conveniência do mais forte” – PLATÃO, 2008, p. 23, Livro I, 338c. Segundo a definição de Trasímaco, os mais fortes são os governantes e dirigentes políticos (cf. 338e e ss.). Penso ainda, ampliando tal definição, que os mais fortes sejam não só os que possuam algum poder político, mas também os que possuem riquezas, poder econômico – ainda mais em nossos dias, quando quase tudo (inclusive decisões judiciais, por exemplo) pode ser comprado. A propósito dessa definição do célebre sofista, Sócrates rebate dizendo que “nenhum chefe, em qualquer lugar de comando, na medida em que é chefe, examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo, mas o que o é para o seu subordinado, para o qual exerce sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz” (342e). Essa resposta me parece bastante ingênua e distante da realidade efetiva, apesar de toda a argumentação socrática que a precede. Penso que para Kosik essa resposta também possa ser assim considerada, uma vez que, segundo ele, “Thrasymachos des temps modernes est en train de triompher de Socrate” – KOSIK, 2003, p. 236 – *La lumpenbourgeoisie, la démocratie et la vérité spirituelle*.

²²¹ Análise minuciosa do que sejam *ideais ascéticos* é levada a cabo por Nietzsche na *Terceira Dissertação da Genealogia da Moral*. Segundo ele, aqueles ideais significam “para os artistas nada, ou coisas demais; para os filósofos e eruditos, algo como instinto e faro para as condições propícias a uma elevada espiritualidade; [...] para os sacerdotes, a característica fê sacerdotal, seu melhor instrumento de poder, e ‘suprema’ licença de poder [...]” – NIETZSCHE, 2006, p. 87; aspas do autor. Cf. também FEUERBACH, 2008, *O significado cristão do celibato voluntário e do monaquismo*, pp. 193-203. A propósito da expressão *vida viva*, cf. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 142 e ss.

quer ao sensacionalismo (como fazem os jornais);²²² nos discursos científicos, que, alicerçados numa autoproclamada autoridade e segurança epistemo-metodológicas, monopolizam a produção de verdades e desencadeiam efeitos de poder que têm implicações evidentes no modo de ser dos homens e das sociedades;²²³ e mesmo nos discursos filosóficos, cujas ideias e conceitos, que expressam perspectivas quer de filósofos individualmente considerados, quer de correntes filosóficas específicas, são acriticamente incorporados pelo senso comum e distorcidos em seus sentidos originais.²²⁴

É contra todas essas investidas externas e ainda tantas outras que pretendem cunhar os homens, sua *praxis* e seu pensamento e, em última instância, todo o mundo humano-social de acordo com o que seria um “perfil ideal” para o mundo capitalista, que penso que a atitude crítica deva se dirigir e se erigir em uma verdadeira frente de resistência revolucionária.²²⁵ A crítica revolucionária da *praxis* da humanidade deve, pois, exercer um poder de polícia sobre a sociedade, visando com isso transformar a *praxis* vigente, que aliena e subjuga, numa *praxis* através da qual mundo e homens sejam ininterruptamente transformados e não reificados. Por isso os exemplos das revoluções Francesa e Protestante, descritos acima, são bastante adequados à presente discussão, posto que representem o extremo a que os homens podem chegar a fim de destruir as condições materiais que os oprimem. A crítica deve, então, primeiramente mostrar ao homem o estado de menoridade ou servidão no qual ele se encontra, após o que deverá suscitar a *disposição* – nos que tiverem coragem para isso (*sapere aude*) – de sair dos laços da *praxis* fetichista, do cotidiano alienado e alienante, da mera manipulação prática, liberando em sua *praxis* o poder revolucionário que até então se encontrava em si mesmo apenas como potência (*δυναμις*).

²²² “Les gens sont immergés dans un flot dictatorial et ininterrompu d’images (radio, télévision, publicité, cinéma) et consomment passivement les stéréotypes qui leur sont servis, si bien qu’ils perdent toute imagination et toute fantaisie : ils sont devenus les victimes des images préfabriquées” – KOSIK, 2003, p. 138 – *L’homme, mesure de toute chose*. “Autour des groupes de pouvoir se rassemblent comme dans une cour moderne, les « célébrités planétaires », des chanteurs aux top models et aux stars de cinéma, des boxeurs aux footballeurs. Ils sont l’ornement qui sert à distraire les foules et à les enchaîner au système” – *idem, ibidem*, p. 129 – *La morale au temps de la globalisation*.

²²³ Exemplo dessas implicações temos no surgimento dos fenômenos da *loucura*, do *homem louco* e, posteriormente, no surgimento da *psiquiatria* – cf. *História da Loucura*, de Foucault.

²²⁴ Segundo Kosik, “os conceitos centrais da filosofia, em que se revelam os aspectos essenciais da realidade, têm um estranho destino: jamais se mantêm como monopólio espiritual da filosofia que pela primeira vez dêles (sic) se serviu e os justificou, mas se transformam paulatinamente em propriedade comum” – KOSIK, 1976, p. 34.

²²⁵ Essa frente não deve ser levantada apenas contra o capitalismo, mas contra todo sistema que tente moldar os homens em moldes-padrão. Sua luta é para que os indivíduos possam criar para si mesmos seus próprios moldes. O limite para essas criações reside em que, das ações que objetivem criar moldes singulares ou mesmo daquelas que sejam sua expressão, nenhum outro indivíduo além do agente seja prejudicado.

§ 22. Processo ontogenético de realizações da verdade e criação da realidade.

Para compreender o que Kosik quer dizer com “realizações da verdade e criação da realidade humana em um processo ontogenético”, temos que retornar à noção de conhecimento conceitual. Conhecer conceitualmente alguma coisa significa conhecer a essência daquilo sobre o qual incide o ato de conhecimento. Conhecer a essência, isto é, alcançar a estrutura interna de uma coisa (que, como vimos, pode ser natural ou social), é alcançar um conhecimento da verdade dessa coisa, que se manifesta mediatemente através do fenômeno. Assinalei também que essa verdade, contudo, não deve ser considerada verdade absoluta, inquestionável e dada de uma vez por todas e, por isso mesmo, como alguma coisa contra a qual não seria possível exercer a crítica, devendo antes ser considerada como algo historicamente constituído, o que quer dizer que sua aceitação como verdade se deve à presença das circunstâncias que, num dado momento histórico, possibilitam aceitá-la como tal.²²⁶ Acredito que seja em torno do processo para se chegar a essa verdade conceitualmente adquirida que resida o cerne do caráter ontogenético que Kosik atribui à realização da verdade e à conseqüente criação da realidade humana.

Mas, o que Kosik quer dizer com *processo ontogenético*? Ele também não responde a essa pergunta, pelo menos nos textos que conheço, o que me obriga a empreender uma hermenêutica desse termo.

Ora, analisando-se o étimo da palavra em questão, perceber-se-á que ela é composta pelos termos gregos *ón*, *óntos* (que designam o *ser*, aquilo que *é*) e *gênesis* (no sentido de *geração*). Assim, numa tradução literal, pela expressão *processo ontogenético* se designa o processo de formação dos seres. É nesse sentido que o termo é utilizado nas ciências da natureza, mais especificamente na biologia, onde se chama de ontogenético o processo que dá origem a um ser, abrangendo desde a fecundação até a maturidade sexual, isto é, até a aptidão do ser para dar continuidade à sua espécie por meio da reprodução.

²²⁶ Isso me parece particularmente evidente no *modus operandi* do discurso científico. De 1905, com a publicação da *Teoria da relatividade restrita*, passando pela publicação da *Teoria geral da relatividade*, em 1915, até a aceitação, pela comunidade científica, de que o espaço-tempo pode ser curvado ou “distorcido” pela matéria, Einstein teve que esperar quatorze anos; isso porque as circunstâncias que viriam validar aquelas teorias não estavam acessíveis quando das suas publicações. Para confirmar sua teoria da relatividade, Einstein precisava analisar e calcular o desvio que a luz, emitida pelas estrelas que se encontravam atrás do sol, sofria ao passar próximo do mesmo; para isso, no entanto, Einstein precisava de um eclipse total daquele astro, o qual só foi possível, após algumas tentativas frustradas, em 29 de maio de 1919, quando, em Sobral, cidade no interior do Ceará, Brasil, foram feitas as fotografias através das quais podia-se calcular esse desvio. Ademais, Newton já havia calculado, ao tratar da lei da gravitação universal, esse desvio, mas os cálculos de Einstein demonstraram que o desvio da luz era duas vezes maior que o calculado por Newton. A demonstração de Einstein instituiu uma nova verdade no âmbito da física.

Acredito que essa breve consideração etimológica seja suficiente para entender o que Kosik quer dizer ao utilizar aquela expressão.

Ora, o indivíduo que no seu cotidiano exerce o pensamento crítico, engendrando para si conceitos que fundamentam sua perspectiva sobre a realidade ou sobre uma faceta qualquer da mesma, cria para si verdades. Com efeito, o modo de ser e o pensamento desse indivíduo, isto é, sua vida concreta, deve ser uma projeção daquelas verdades, uma *tentativa de realizá-las*. Tais verdades devem se constituir em alicerces reais sobre os quais poderá ser erigida e configurada sua vida concreta. Destarte, a criação da realidade humana, da vida concreta, é um processo ontogenético na medida em que expressa o desenvolvimento do ser humano de acordo com um conjunto de verdades, verdades essas sempre abertas à confrontação de seus fundamentos e, por isso, em contínua reformulação e aperfeiçoamento.

Acredito que essa interpretação obtém confirmação quando Kosik diz que “cada indivíduo – *pessoalmente e sem que ninguém possa substituí-lo* – tem de se formar uma cultura e viver a sua vida”.²²⁷ Só que essa concepção de criação de verdades e de culturas pode dar margem a diversas objeções. As verdades às quais alguém possa chegar não seriam meramente subjetivas? Se sim, como então mediar os conflitos entre as diversas concepções subjetivas? – dado que cada indivíduo preferirá tocar sua vida de acordo com suas próprias convicções. Ao assumir que alguém poderia viver de acordo com suas próprias verdades, constituindo para si mesmo uma cultura própria, não se estaria proclamando o império da anarquia? – e isso na medida em que essas verdades poderiam ser contrárias às determinações legais, morais e sociais estabelecidas. O que seria a justiça num mundo formado por bilhões de culturas próprias? É desejável que os indivíduos cultivem sua individualidade a ponto de se tornarem excêntricos? Haveria ainda a necessidade de existirem Estados? Caso esses ainda existissem, como seriam organizados politicamente? Não seria apenas um devaneio tolo essa pretensão de Kosik de supostamente *destruir* isso que ele chamou de pseudoconcreticidade?

Todas essas questões têm certo fundamento. Até porque Kosik não explicou como poderíamos efetuar praticamente a destruição da pseudoconcreticidade, nem examinou quais seriam as possíveis consequências que decorreriam dessa destruição nas esferas do indivíduo e da sociedade. Todavia, considerando que a Primavera de Praga foi, como afirmou o próprio Kosik, uma tentativa de encontrar uma terceira via, um sistema alternativo ao socialismo e ao capitalismo,²²⁸ pode-se especular que, em tal sistema, as pessoas guiariam suas condutas pelas regras gerais da destruição da pseudoconcreticidade. Pode-se especular ainda sobre como

²²⁷ KOSIK, 1976, p. 19; grifos do autor.

²²⁸ Cf. Introdução, nota 6.

seriam essas condutas, sobre como seria o mundo se todas as pessoas buscassem destruir a pseudoconcreticidade nas suas vidas cotidianas. Mas esses assuntos estão para além dos propósitos desta dissertação. Parafraçando Kant, “esta última tarefa poderia, aliás, ser levada a cabo por todos os moralistas (cujo nome é legião), ou só por alguns deles que se sentissem com vocação para isso”.²²⁹

²²⁹ KANT, 2008, p. 15; parênteses do autor.

V. Conclusões

§ 23. Acerca dos objetivos estipulados e do problema formulado.

O objetivo geral desta dissertação – investigar o que é o conceito de pseudoconcreticidade, a partir do pensamento de Kosik – foi abordado nos capítulos II e III. No capítulo II procurei mostrar o engendramento das circunstâncias históricas que ensejaram o surgimento da pseudoconcreticidade no mundo capitalista. A partir da definição proposta por Kosik, a de que a pseudoconcreticidade é a existência autônoma dos produtos do homem e a redução do mesmo à *praxis* utilitária,²³⁰ procurei mostrar também que o capitalismo é, por excelência, esse produto que existe autonomamente, e que é no mundo configurado por esse sistema que surge aquela *praxis*.

Não obstante, no estudo desse tema deparei-me com uma séria dificuldade: o acesso, quer no Brasil quer no exterior, aos livros publicados por Kosik.²³¹ Apesar disso, tanto a *Dialética* quanto *La crise des temps modernes* oferecem informações suficientes para situar e abordar com certa profundidade o tema da pseudoconcreticidade. Todavia, ambas as obras carecem de uma retomada explícita e demorada sobre a destruição da pseudoconcreticidade (assunto por mim abordado no capítulo IV desta dissertação). Os modos de efetuação dessa destruição não puderam ser investigados como eu gostaria, dado que em nenhuma daquelas obras Kosik desenvolva qualquer consideração sobre eles, de maneira que as considerações que teci em torno deles são fruto de um trabalho puramente hermenêutico acerca de um ponto apenas “lançado” e deixado sem qualquer justificção ulterior. Acredito, contudo, que em alguma(s) das várias outras obras publicadas por Kosik essa destruição seja discutida, o que representaria uma contribuição de grande relevância para os estudos na esfera da ética e da moralidade. Não tenho muita certeza quanto à razão dessa dificuldade, mas suponho que seja devida à perseguição política da qual Kosik foi vítima tanto por parte do socialistas, antes da extinção da URSS, quanto dos capitalistas, depois da abertura da Tchecoslováquia ao capitalismo. Eis, a meu ver, algo que mereceria ser investigado.

Por fim, no que tange ao problema formulado na Introdução, cheguei à conclusão, através da análise da distinção kosikiana entre conhecimento conceitual e representacional, de que é possível a um indivíduo alcançar a essência, isto é, uma compreensão verdadeira acerca

²³⁰ Cf. KOSIK, 1976, p. 19.

²³¹ De acordo com as informações constantes de um site dedicado a Kosik, esse publicou quatorze livros, dos quais apenas um foi traduzido para a língua portuguesa (a *Dialética*), e vários artigos. V. «http://volny.cz/enelen/kkosik/kk_bibl.html» (acesso em 14 fev. 2011).

dos fenômenos, processos e relações que têm lugar na vida cotidiana, desde que seu modo de ser e seu pensamento estejam pautados numa crítica consciente de tudo que existe.

§ 24. Outras conclusões.

Como assinalei nas notas 33, 115 e 208, acredito que há muita proximidade, particularmente no que tange aos *temas* estudados, entre as pesquisas de Kosik e Foucault. Se esse descreve e analisa a criação de sujeitos politicamente dóceis e economicamente úteis como consequência da instituição de uma nova ordem social – as sociedades burguesas capitalistas –, criação fundamentada na imposição da disciplina, isto é, no engendramento de técnicas de controle do tempo, dos movimentos, dos afazeres e da produção (quer de mercadorias e produtos quer de saberes), aquele também o faz, mas a partir do prisma da preocupação e do *homo oeconomicus*; além disso, ambos expressaram o pensamento de que o saber, da forma como encontra-se organizado hoje, divide os homens em dois grupos: o dos eruditos e o do senso comum, o dos que produzem o conhecimento e o dos que consomem acriticamente os produtos derivados desses saberes; por fim, parece-me que ambos estavam preocupados com a transformação das condições materiais de existência dos seres humanos, posto que ambos envidaram esforços no sentido de deixar claro nas suas obras que tais condições podem e devem ser mudadas, ou, para dizer à la Kosik, ambos pensaram a atitude crítica como algo capaz de se inserir “no terreno da *praxis* revolucionária” – Foucault o fez de forma mais enfática, a meu ver, na conferência *Qu'est-ce que la critique: critique et aufklärung*, e Kosik, no artigo *Aufklärung et culture*. Acredito que o que está em jogo na proposta da crítica e do cuidado consigo mesmo, em Foucault, e na destruição da pseudoconcreticidade, em Kosik, seja a liberdade, ou melhor, a criação de práticas de liberdade. Por isso Sousa Filho pôde afirmar que “no Foucault ocupado com as éticas greco-romanas antigas (isto é, com o cuidado de si) se encontra o pensador da liberdade”.²³² De igual modo, o Kosik da destruição é o das práticas de liberdade, da criação de modos de ser que se expressam em “culturas” próprias. Penso que, por si sós, cada um desses pontos de aproximação merece uma investigação, dada a importância desses assuntos para pensarmos e entendermos melhor o mundo contemporâneo e seus problemas (concretos e teóricos).

No que tange à concepção, algumas vezes salientada ao longo do texto, da sociedade como invenção e convenção, como produto humano que pode ser alterado de

²³² SOUSA FILHO, Alípio de. *Foucault: o cuidado de si e a liberdade, ou a liberdade é uma agonística*. In: Albuquerque Junior; Veiga-Neto, Alfredo; Sousa Filho, Alípio de (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 13-26.

acordo com os desígnios dos seus criadores, acredito que seria oportuno investigar a relação entre a criação de culturas e a transformação da sociedade, ou mesmo o choque que com certeza adviria do encontro dessas culturas excêntricas, pautadas em perspectivas puramente individuais, com a cultura de massa – para não dizer de rebanho – de sociedades como a nossa. Uma pesquisa nesses moldes poderia, aliás, deveria ir no sentido proposto por Sousa Filho, isto é, no sentido de um *construcionismo crítico*.

Uma concepção construcionista implica compreender a realidade social como um resultado da ação dos próprios seres humanos nos seus espaços de viver e nas diferenças culturais e históricas. O construcionismo propõe entender a realidade social existente (incluindo as dimensões imaginárias, simbólicas e subjetivas) como uma decorrência das práticas dos seres humanos, no curso histórico e antropológico de sua contínua exteriorização e atuação nos vários espaços em que se distribuem. [...] Assim, por *construcionismo crítico*, deve-se entender uma teoria da realidade social que tem como postulado fundamental a afirmação radical segundo a qual *tudo é construído*: isto é, uma compreensão de toda realidade social como resultado de *construção* (invenção, criação, produção, convenção) na duração histórica e antropológica. Nesses termos, uma teoria construcionista crítica da realidade social constitui um modo de pensar teórico-filosófico-científico próprio ao estudo das organizações sociais complexas que são as sociedades e culturas humanas e à compreensão de nossa existência nelas.²³³

Um outro ponto digno de nota é o que tange à herança heideggeriana no pensamento de Kosik, particularmente por mim ressaltada, embora com um rápido sobrevôo, ao tratar da cura. Poderia-se pensar, por exemplo, em uma pesquisa sobre as perspectivas em torno da cura em Kosik e em Heidegger, ou em que consiste a crítica à ciência e à técnica em um e outro.

Por fim, outro ponto que, acredito, merece ser investigado, diz respeito à relação entre a destruição do meio ambiente e a *praxis* utilitária ou fetichista, problema que encontra-se no centro das discussões contemporâneas de várias áreas do conhecimento, da biologia à ética. Como vimos, aquela *praxis* corrobora com a manutenção do sistema capitalista; esse, por sua vez, enxerga a natureza unicamente como fonte de matérias-primas e energias que estariam ininterruptamente à disposição da ciência e do progresso técnico. Seria muitíssimo interessante tentar elucidar essa relação, que, ademais, foi assinalada por Kosik não só na *Dialética* mas em alguns outros artigos.

²³³ SOUSA FILHO, Alípio de. *Para uma teoria construcionista crítica*. In: Bagoas, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007, Natal: EdUFRN, pp. 28-59.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Incluem-se neste índice todos os autores e personagens históricos diretamente citados ou simplesmente referidos no corpo do texto e nas notas de rodapé, com exceção de Kosik, dado que seu nome apareça em quase todas as páginas do texto.

A

Althusser, Louis – 18, 19
Aristóteles – 27, 44, 76, 83
Aron, Raymond – 88

B

Botticelli, Sandro - 59
Brecht, Eugen Berthold Friedrich – 56

C

Chauí, Marilena – 18
Comte, Auguste – 47, 77, 78
Costa Neto, Pedro Leão da – 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 56

D

Darwin, Charles - 25
Descartes, René – 22, 82
Destutt, Antoine-Louis-Claude (Destutt de Tracy) - 18
Diderot, Denis – 71
Dostoiévski, Fiódor – 90

E

Einstein, Albert – 92
Engels, Friedrich – 11, 14, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 30, 32, 35, 38, 49, 50, 53, 54, 56, 61, 62, 86, 87, 88
Espinosa – 80

F

Feuerbach, Ludwig – 25, 27, 34, 35, 59, 60, 80, 83, 87, 90
Fichte, Johann Gottlieb - 34
Foucault, Michel – 17, 20, 48, 50, 84, 89, 91, 96

G

Goethe, Johann Wolfgang von – 56
Goldmann, Lucien – 56
Gramsci, Antonio – 29, 30

H

Hasek, Jaroslav - 74
Hegel, Georg Wilhem Friedrich – 17, 20, 24, 34, 35, 56, 71, 83, 85, 86
Heidegger, Martin – 9, 15, 16, 25, 35, 40, 49, 50, 51, 55, 56, 57, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 71, 97
Herder, Johann Gottfried von – 56
Humboldt, Wilhelm von - 79

Hus, Jan - 14

Husserl, Edmund – 9, 15, 16, 56

I

Irons, L. Roland – 15, 16, 17, 52, 62, 63, 74

J

Jacobi, Friedrich Heinrich – 34

K

Kafka, Franz – 56, 74
Kant, Immanuel – 25, 34, 45, 59, 78, 80, 94
Kohan, Néstor – 13, 15, 16
Kołakowski, Leszek – 11, 12, 13

L

Leibniz, Gottfried Wilhelm von – 80
Lenin, Vladimir Ilitch – 88
Löwy, Michael – 9, 10, 14, 16, 17
Lukács, Georg – 14, 56

M

Mandeville, Bernard – 71
Marcuse, Herbert – 56
Márkus, György – 14
Marx, Karl – 10, 11, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 32, 35, 36, 38, 39, 40, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 60, 61, 62, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 83, 84, 86, 87, 88
Masaryk, Thomas – 12
Mill, John Stuart – 19, 43, 44, 53, 54, 77, 78, 79

N

Neri, Guido D. – 11
Newton, Isaac – 92
Nietzsche, Friedrich – 34, 90

P

Patočka, Jan – 9
Pecqueur, Constantin – 74
Piccone, Paul – 17
Platão – 48, 90

R

Rubinstein, S. L. – 58, 59

S

Sánchez Vázquez, Adolfo – 13, 86, 89
Sartre, Jean-Paul – 10, 13
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von – 36, 56
Smith, Adam – 53
Sócrates – 90
Sousa Filho, Alípio de – 96, 97
Stalin, Josef – 11

T

Tarcus, Horacio – 9, 10, 14, 16, 17
Trasímaco – 90

W

Wagner, Adolph – 56
Wallace, Alfred Russel – 25

REFERÊNCIAS

- ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e Aparelhos Ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1980.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Bauru: EDIPRO, 2006.
- _____. *Ética a Nicômaco*. Bauru: EDIPRO, 2009, 3ª ed.
- ARON, Raymond. *O marxismo de Marx*. São Paulo: Editora Arx, 2005.
- CARVALHO, Maria Regina de Souza. *Estrutura do trabalho científico*. Natal: EDUFRN, 2009.
- CHAUI, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981.
- COSTA NETO, Pedro Leão da. *Karel Kosik e o marxismo no leste europeu: notas introdutórias*. Texto disponibilizado pelo autor.
- _____. *A questão da manipulação e da dominação anônima e universal no pensamento de Karel Kosik*. Texto disponibilizado pelo autor.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1980.
- _____. *Regras para a orientação do espírito*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor Mikhailovich. *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. *A Sagrada Família*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário Aurélio*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1ª ed.
- FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.
- FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- _____. *As Palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- _____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Microfísica do Poder*. São Paulo: Graal, 2008. 25ª ed.
- _____. *Que é a crítica?*. In: Bulletin de la Société Française de Philosophie, vol. 82, nº 2, pp. 35-63, abr/jun 1990. Conferência proferida em 27 de maio de 1978. Tradução de Gabriela

Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Texto disponível na internet: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf>. Acesso em 20 jan. 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, 4ª ed.

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

_____. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2009.

IRONS, Roland. *Dialectics of the Concrete – The text and its Czechoslovakian Context*. In: *New German Critique*, nº. 18, 1979.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Ed. 70, 2008.

_____. *A Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

_____. *Anthropology, History, and Education*. New York: Cambridge University Press, 2007.

_____. *Critique of Pure Reason*. New York: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. New York: Cambridge University Press, 2004.

KOHAN, Néstor. *La filosofía militante de Karel Kosik (1926-2003)*. In: *Ensayos, Utopía y Praxis Latinoamericana*, ano 9, nº 27 (outubro-dezembro 2004), pp. 87-95.

KOŁAKOWSKI, Leszek. *Tendências principais do marxismo*.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1981, 4ª ed. (Coleção Primeiros Passos).

_____. *A Dialética e o Marxismo*. In: «<http://www.socialismo.org.br/portal/filosofia/155-artigo/1111-a-dialetica-e-o-marxismo>», acesso em 21 nov. 2010.

KOSIK, Karel. *La Crise des temps modernes*. Paris: Les Éditions de la passion, 2003.

_____. *Dialética do Concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. 4ª ed.

_____. *Die Dialektik des Konkreten*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1967.

_____. *Hasec and Kafka*. In: *Telos*, nº. 23, 1975, p. 88.

LENIN, Vladimir. *Karl Marx*. São Paulo: Expressão Popular, 2001.

LIMA, Rafael Lucas de. *O homem-preocupado*. In: *Saberes: Revista interdisciplinar de Filosofia e Educação*, nº 5, pp. 127-134.

MÁRKUS, György. *Teoria do Conhecimento no Jovem Marx*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974: *Discussões e Tendências na Filosofia Marxista*, pp. 113-129.

MARX, Karl. *O Capital*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980. 6ª ed. Edição resumida por Julian Borchardt.

- _____. *Capítulo VI inédito de O Capital*. São Paulo: Centauro Ed., 2010, 2ª ed.
- _____. *Contribuição à Crítica da Economia Política*. São Paulo: Martins Fontes, 1983. 2ª ed.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- _____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Para a Questão Judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- _____. *Teses sobre Feuerbach*. In: *A Ideologia Alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- MILL, John Stuart. *A Liberdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*. In: *Os Pensadores: Jeremy Bentham e John Stuart Mill*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- Oxford Latin Dictionary*. Londres: Oxford University Press, 1968.
- PECQUEUR, Constantin. *Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés*. Paris: 1842.
- PICCONE, Paul. *Czech Marxism: Karel Kosik*. In: *Critique*, nº 8, Summer, 1977.
- PLATÃO. *A República*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008. 11ª ed.
- RUBINSTEIN, Sergei. *Princípios e Vias de Desenvolvimento da Psicologia*. Moscou, 1959.
- SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo. *Filosofia da Práxis*. São Paulo: Ed. Expressão Popular, 2007.
- SOUSA FILHO, Alípio de. *Para uma teoria construcionista crítica*. In: *Bagoas*, v. 1, n. 1, jul./dez. 2007, Natal: EdUFRN, pp. 28-59.
- _____. *Foucault: o cuidado de si e a liberdade, ou a liberdade é uma agonística*. In: Albuquerque Junior; Veiga-Neto, Alfredo; Sousa Filho, Alípio de (Org.). *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, pp. 13-26.