

1

TRADUÇÃO

A reflexão transcendental:
o limite e como transcendê-lo.
Prelúdio para uma antropologia*

Franz J. Hinkelammert
Por: Josué Cândido da Silva
E-mail: josil@uesc.br

A noção ou o conceito de trabalho abstrato é central para todo pensamento crítico. Marx o desenvolveu em uma forma que, para nós, hoje, é de difícil compreensão, em sua crítica da economia política de seu tempo, em especial, em relação à economia clássica burguesa. Tanto os desenvolvimentos do problema, enquanto tal, como a própria economia burguesa até hoje fazem necessário repensá-lo, localizá-lo novamente. Quero começar com o que se pode chamar a antropologia de Marx. Início com uma famosa citação:

Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colmeias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente (MARX, 1996, p. 298).

A antropologia correspondente, podemos resumir, ao seguinte: Marx vê o ser humano como um ser natural que vive em um circuito natural da vida humana e cuja vida depende de ser parte desse circuito natural. Esse circuito implica a relação com os outros seres humanos e com a natureza circundante no contexto da vida humana de todos os seres humanos. Trata-se de uma relação objetivamente constituída na relação com os outros seres humanos. Essa relação é de divisão social do trabalho em seu sentido mais amplo. Em relação à natureza externa, trata-se de um nexos estabelecido pelo fato de que toda satisfação de necessidades tem como sua condição de possibilidade o acesso a valores de uso, enquanto produtos materiais (ou corporais). Marx fala aqui de um “metabolismo” do ser humano e da natureza exterior.

Dessa forma, o ser humano é um ser que vive de transformar, por seu trabalho, na divisão social do trabalho, a natureza externa a ele, em bens do tipo de valores de uso, que satisfazem necessidades e que são ingredientes insubstituíveis do processo de consumo, que é uma espécie de metabolismo entre o ser humano, como ser, e a natureza circundante.

No entanto, isso ainda não é uma definição suficiente. Há também animais que têm uma divisão do trabalho entre si e que

transformam a natureza externa a eles, em bens para satisfazer suas necessidades.

Há, entretanto, uma diferença do ser humano que o distingue do animal. Marx a expressa pela capacidade humana de antecipar idealmente, “em sua cabeça”, o produto para o qual se encaminha como seu fim. O produto, ao ser concebido, tem já “existência ideal” na mente do operário-produtor. Nesse sentido, o animal não tem fins, embora satisfaça suas necessidades. A necessidade para o animal não é fim neste sentido (ou o é somente de forma rudimentar).

A especificação das necessidades como processo histórico

Creio que é preciso ampliar essa consideração. A própria biologia da evolução dá também este passo. O ser humano não é um ser natural com necessidades específicas, mas um ser natural necessitado. O animal, ao contrário, nasce com necessidades específicas. Segundo nosso enfoque, o ser humano não tem necessidades porque, sendo um ser natural, não é um ser especificado. As necessidades específicas são resultado da própria história humana. O próprio ser humano é um ser necessitado, não um ser com necessidades. Como ser necessitado tem que integrar-se ao circuito natural da vida e fazê-lo a partir de sua vida humana. Por isso, não pode produzir para as necessidades, mas somente a partir de um processo histórico que especifica em necessidades a necessidade fundamental da integração no circuito natural da vida. A história humana é, portanto, um processo de especificação das necessidades, que vai unido ao processo de produção, porque tem que se orientar pelas possibilidades de produzir (forças produtivas).

Se as necessidades são históricas e são produzidas junto com o processo de produção, a economia não pode se orientar pelas necessidades. É preciso um critério para o próprio desenvolvimento das necessidades que, segundo nossa tese, não pode ser outro que a vida humana em um circuito natural completo da vida.

Há uma anedota da Revolução Francesa. A rainha Maria Antonieta ouviu o ruído das massas que estavam na rua gritando. Perguntou ao mordomo o que estava acontecendo. Este respondeu: Majestade, eles não têm pão. Ela lhe contestou: por que então não comem brioques? Era cinismo, que pagou com a vida. Se isso tivesse

ocorrido em Pequim, o mordomo teria respondido: Eles não têm arroz. E no México teria dito: eles não têm milho. Em Berlim, teria respondido: eles não têm batatas.

Por isso, uma teoria econômica não pode ser feita a partir das necessidades, mas somente a partir da necessidade de estar integrado no circuito natural da vida. Por meio de quais necessidades específicas isso se faz, depende de muitos fatores. Mas o marco de variabilidade do processo de especificação refere-se à vida. Essa referência também não pode ser específica, logo não tem uma definição formal. Não é específica, porque somente como tal serve para explicar a especificação das necessidades humanas. Podemos dizer que a referência à vida não é precisa. Mas porque não o é, serve.

Para que a economia estivesse em função das necessidades, as necessidades teriam que ter um caráter *a priori*. A análise clássica dessa relação entre consumo e produção, Marx a desenvolveu em sua Introdução (não publicada por ele) escrita para seu livro *Crítica à economia política*, de 1859.

O ser humano, como ser necessitado, está constantemente no processo de especificar necessidades. Por isso tem história.

As necessidades, os valores de uso (bens de consumo) e o processo integral de consumo

Temos que referir-nos à discussão sobre os satisfatores das necessidades e o papel que joga entre eles o acesso aos valores de uso, entendendo por valores de uso os ingredientes materiais (ou corporais) dessa satisfação de necessidades (do ato de consumo). Trata-se de um ponto nuclear para todo pensamento crítico. No entanto, o pensamento crítico se desvinculou da crítica da economia política. A crítica da economia política se transformou numa escolástica de interpretação do que Marx disse. As análises que se fazem frente ao mundo econômico real de hoje são parciais: sistema mundo, estratégia de globalização. O mesmo ocorreu na economia ecológica: é simplesmente uma parte do pensamento econômico, embora crítica. Escrevemos o livro *Hacia una economía para la vida* (HINKELAMMERT, 2005) para retomar a crítica da economia política a partir do mundo de hoje, ainda que em continuidade com a tradição. Consideramos que falta um corpo teórico e não apenas enfoques parciais. O próprio

pensamento crítico, entretanto, se desprende do mundo econômico e, com isso, do mundo real e sensual em que vivemos. A teoria econômica vigente fez outro tanto ao converter-se em uma ciência técnica que ensina como acumular capital e ganhar dinheiro.

Os valores de uso (materiais ou corporais) são a chave para essa discussão. Para ver sua importância, uma lista dos satisfatores das necessidades serve muito pouco. Os valores de uso nada mais são que um dos elementos da lista, e destacá-los especialmente parece ser um reducionismo. Os valores de uso são ingredientes do processo de consumo, produtos de um processo de trabalho. Entre os vários satisfatores são os únicos que têm esse caráter. São natureza transformada em valor de uso apto para entrar no processo de consumo.

Os valores de uso são fins de processos de trabalho que se realizam frente a necessidades especificadas. Mas não são fins do consumo. Para o processo de consumo são ingredientes. O processo de consumo se realiza para satisfazer a fome (no sentido mais amplo), que é a outra cara do ser humano como ser necessitado. Nesse sentido, todo consumo satisfaz desejos e toda satisfação de desejos é parte do processo de consumo. Que satisfaçam necessidades é resultado de uma reflexão posterior. Comemos primariamente porque temos fome, não para satisfazer uma necessidade. A fome indica necessidade quando refletimos, mas não é preciso saber disso para sentir a urgência de comer... Temos fome em todos os sentidos.

Esta satisfação do desejo não é redutível a digerir ou usar valores de uso. É a vida humana, dimensão insubstituível do projeto de vida de cada um e de todos. Como este processo de consumo é dimensão da própria vida humana, aparecem muitos satisfatores que podemos juntar em uma lista.

Contudo, os valores de uso são especificamente diferentes dos outros satisfatores. São produtos de processos de trabalho, próprios ou alheios. Implicam uma relação humana, mas esta é indireta. Os outros satisfatores, ao contrário, passam por relações humanas diretas. Os valores de uso são relações humanas indiretas, objetivadas. São objetivadas porque o processo de trabalho transforma elementos da natureza em valor de uso. Há relações humanas, mas estas são invisíveis. Os outros satisfatores, por seu turno, implicam relações humanas visíveis.

Para ter os valores de uso como ingredientes do processo de consumo, é preciso esse trabalho de transformação da natureza. Mas, se pode delegar este trabalho a outros (divisão social do trabalho) e

explorá-los. No valor de uso, não é visível isso. Igualmente se pode produzir destruindo a natureza. Isso também não é visível no valor de uso. Nos valores de uso estão objetivadas relações humanas e com a natureza, mas como estão objetivadas, isso não é visível.

Uma comida, na qual os participantes se tratam mal um ao outro, é comida fracassada, ainda que os valores de uso como ingredientes sejam perfeitos. Mas se se entendem, mesmo que os valores de uso sejam produzidos explorando os produtores e destruindo a natureza, isso não afeta a comida. Não é visível diretamente. Mas esses fatos se fazem presentes: por todas as partes, polícia, serviços secretos, mentiras dos meios de comunicação frente às relações humanas que se subvertem: a exploração e a rebelião conseguinte. Esse conflito está presente, mesmo que o seja por negação e por ausência.

O que se faz presente, embora seja invisível diretamente, é o fato de que nos valores de uso estão presentes as relações humanas com todos os seres humanos e as relações com a natureza. Os valores de uso nos vinculam com o mundo, com o circuito natural da vida humana em todas as suas dimensões. Por isso Marx falava sobre essa relação como um metabolismo¹. Os valores de uso são seus ingredientes e o lixo é o que sai deles.

Sob o processo de consumo, portanto, há um submundo, no qual o consumo está envolvido via valores de uso. Esse submundo abarca o mundo inteiro, a humanidade e toda a natureza, inclusive o Universo. É um submundo real, porque a conexão é real. Através da divisão social do trabalho envolve a humanidade inteira, e via a materialidade do valor de uso como produto de uma transformação da natureza pelo trabalho humano, a natureza inteira está envolvida até a localização da Terra no Universo. O valor de uso é a porta à infinitude, não ao pensamento. O pensamento o é enquanto é capaz de pensar essa infinitude e tomar consciência dela ao poder, inclusive, transcender este todo, dizendo: não é nada.

Essa crítica da economia política ainda precisa ser feita. Marx a iniciou, mas é preciso prosseguir-la. Em certo sentido, Marx desenvolve o aspecto fundante de todo pensamento crítico e ultrapassa de longe a própria teoria econômica. É a reivindicação da corporeidade da vida humana e de toda a vida. Mas toda corporeidade tem alma, tem espírito. No entanto, o espírito é vida do corpo.

Essa crítica da economia política a entendo como a base de todo pensamento crítico, seja filosófico, teológico, político, jurídico,

econômico (entendendo a economia como setor), psicológico. O mundo, não somente Hegel, está de cabeça para baixo. É preciso pô-lo sob os pés. O mundo está do avesso, é preciso pôr este mundo do avesso, para que não seja um mundo do avesso. A crítica da economia política desemboca nisso.

O ser humano como produtor-trabalhador

Como o ser humano é um ser necessitado, que não tem necessidades específicas e que especifica suas necessidades, o ser humano também é um ser que, como produtor, tem um corpo que não é instrumento específico. Podemos falar das mãos humanas, considerando-as como instrumento. Mas somente como instrumento universal, não como ferramenta. Ao ser o ser humano de uma instrumentalidade universal (ou múltipla), desenvolve ferramentas (meios de produção produzidos ou adaptados). O corpo do animal, ao ter necessidades específicas, se desenvolve ele próprio como ferramenta para satisfazê-las. Não maneja ferramentas – a não ser rudimentarmente – mas o próprio corpo é ferramenta.

O trabalho humano, ao contrário, é capacidade em geral de trabalho. Portanto, especifica seu trabalho por meio de ferramentas, por natureza, adaptadas, produzidas por produção humana.

Ao ser humano, como ser necessitado, corresponde o trabalho humano como capacidade geral, trabalho em geral. Marx o chama “*arbeit überhaupt*” (trabalho como tal). Este trabalho não é trabalho abstrato. Transforma-se em trabalho abstrato, quando é submetido às relações mercantis.

Correspondem-se, desta maneira, o ser humano como ser necessitado e como trabalho em geral, que especifica as necessidades, e em correspondência, o trabalho como trabalho específico e concreto, que desenvolve, para produzir valores de uso, determinados meios de produção (ferramentas), para integrá-los aos seus processos de trabalho.

Transcendendo os limites

Não conhecemos *a priori* nossos limites. O ser humano é um ser infinito, atravessado pela finitude. Experimentamos nossa finitude, mas transcendemos todas as nossas finitudes em direção à infinita infinitude (como corpo e como consciência). Temos uma consciência

infinita em um mundo infinito, mas nos experimentamos como seres finitos, frente a um mundo sem fim. Nossa consciência não reconhece limites, mas sabemos que nos chocamos constantemente com limites. Limites que vêm de um mundo que não tem limites, e sabemos que, sendo limitados, somos parte de um mundo sem limites. Conhecemos nossos limites *a posteriori*, embora *a posteriori* chegamos a saber que são limites *a priori*, isto é, objetivamente dados com anterioridade a nossa experiência. Descubrem-se, e nenhuma ciência empírica os pode deduzir.

O limite de todos os limites, entretanto, é a morte. Nos primórdios da história humana aparece o problema de decidir se uma determinada espécie já é ser humano ou continua animal. Aparecem homínídeos etc. Mas há indicadores. Um indicador chave é o enterro dos mortos. Se a espécie enterra seus mortos, este é um indicador infalível de que se deu o passo do animal ao ser humano. Um papel parecido joga o descobrimento de ferramentas. Mas não tem a mesma força como argumento.

O que indica? Indica que a morte chega a ser algo que é conscientemente percebido. O ser humano é um ser vivo que tem consciência de ser mortal. O animal não tem essa consciência, a não ser rudimentarmente. Para o ser humano a morte é um limite que é conscientemente vivido como limitação. Isso não vale somente para a morte, mas para todo limite experimentado. A morte é vivida como limitação, inclusive como imposição. Mas viver o limite como limitação implica uma consciência – consciência no sentido de ser um ser consciente – que transcende os limites. Um ser finito não pode saber que é finito, não pode experimentar sua finitude. O animal é um ser finito, mas não pode tomar consciência disso. Somente um ser infinito, atravessado pela finitude, pode experimentar sua finitude e ter consciência dela. Vive-se agora ausências, que estão presentes nos próprios limites. Com isso aparece a ausência de outros mundos e com isso o desejo. Até o desejo transcende limites.

O morrer e a mortalidade

Todos os seres humanos são mortais. O mais certo da vida é que se vai morrer. São mortais todos os seres vivos? Isso depende. Se partirmos de um ponto de vista subjetivo, a vida não-humana

morre, mas não é mortal. Este ponto de vista subjetivo não é arbitrário. O ser humano é subjetivo, mas isso é um fato objetivo, isto é, um fato válido, embora não o tenhamos em conta. O ser humano é consciente do fato de que é mortal. Isso não é redutível a um ato intelectual. Como ser humano, vive a consciência de ser mortal. Essa consciência está em seu próprio ser. Na Idade Média se dizia: *In media vita in morte sumus*. A mortalidade é limitação, frente à qual, aparece o desejo consciente de viver, e a vida, como critério consciente e, portanto, racional.

O ser humano transcende o limite da morte ao tornar-se consciente de si mesmo e deixar o estado animal. Transcender a morte não é, de *per si*, um ato religioso, mas antropológico, embora no marco das religiões seja sempre assumido também. Frente à morte o ser humano não pode, senão, transcendê-la em sua consciência. Por transcendê-la, a morte aparece não somente como limite, mas como limitação, frente a qual é preciso comportar-se. Não se pode comportar frente à morte, a não ser transcendendo-a na consciência (tendo consciência como ser consciente, não como ato meramente intelectual). Trata-se do descobrimento da mortalidade.

Desde os primórdios, o ser humano reflete sobre a morte. Precisa refleti-la, para poder refletir a vida. Embora se trate de refletir a vida, isso sempre tem que passar por refletir sobre a morte. Essa reflexão sempre passa necessariamente pela forma mítica. A forma mítica é precisamente a forma adequada para transcender os limites. Por isso é uma razão mítica.

A morte é o limite. Mas ao descobrir este limite, que é a morte, se descobre que todo limite torna a morte presente. O transcender a morte implica por isso transcender todos os limites. O ser humano, ser infinito atravessado pela finitude, transcende agora todo limite em direção à infinitude. Descobre a infinitude, sua própria infinitude, ao enfrentar seus limites e não pode senão transcendê-los em sua consciência. Essa infinitude abre as possibilidades. O ser humano, para viver, tem que afirmar a vida. Mas não o pode fazer, a não ser enfrentando a morte. Frente à infinitude que revela o impossível – o não disponível – se descobrem as possibilidades: medicina, técnicas. Transforma-se a vida. Com isso aparece a própria cultura. As possibilidades têm que ser concebidas em relação à infinitude, à luz da qual são descobertas. Isso faz as artes, a religião, o culto, os rituais.

As ciências empíricas não podem estabelecer a diferença entre seres vivos, que morrem, e o ser humano, que é mortal. Abstraem do sujeito e, portanto, tampouco o descobrem. Quando se abstrai as diferenças, tudo é igual. Quando abstraio a diferença entre um elefante e um rato, então não há diferenças: são irrelevantes e, portanto negligenciáveis, ambos são o mesmo. No entanto, se julgamos a partir do ser humano como sujeito, o ser mortal é algo muito diferente de um ser vivo que ao final morre. As ciências empíricas, ao abstrair do sujeito, objetivizam o mundo e o cientista opera como observador do mundo e até de si mesmo. O que descobre são leis que permitem criar tecnologias, que alimentam ações calculadas em sentido de uma lógica meio-fim e, portanto, de utilidade calculada. O sujeito negado não elimina o sujeito, mas o transforma em sujeito calculador, seja de tecnologias, seja de suas utilidades. Sua mística é a do mito do progresso, da mão invisível do mercado. É o sujeito de Heidegger, um “ser-para-a-morte”. Fecha-se sobre si mesmo e sua capacidade de transcender o mundo se expressa no desespero frente ao mito do progresso que, ao resultar vazio, desemboca no niilismo e no cinismo. Frente à morte afirma o nada. Ao transcender a morte não encontra a vida, mas o nada. É claro que já não se encontra o sentido da vida. O sentido da vida é vivê-la. Mas se se perde essa capacidade de vivê-la, se encontra o nada e se grita pelo sentido.

Ao transcender todos os limites na consciência – no ser consciente – se pensa a vida sem limites. Toda humanidade a pensa, até os mais positivistas. Não se pode não pensá-la. Portanto, se pensa essa vida sem a morte, pensa-se isso como mito. Mas não como ilusão, e, sim, como impossível, não disponível. Por isso, na base do viver humano está a razão mítica, da qual se deriva a razão do logos, a instrumental, meio-fim, analítica. O faz em cada momento. Por isso, não se avança no tempo, do mito ao logos, mas o logos se fundamenta, em cada momento, nessa dimensão mítica do ser humano. Podemos negá-la, mas não podemos negá-la sem pensá-la conscientemente. *Negatio positio est.*

Da infinitude pensada – sempre em términos míticos – voltamos à finitude. Mas agora a finitude contém uma infinitude de possibilidades por desenvolver. Mas o ser humano nunca alcança a própria infinitude: continua mortal, como tal, finito. O que não é, abre o que é e o torna compreensível. Mas o que não é, não é o nada. É a plenitude. Como tal, também não é nenhum espírito absoluto.

Mas tem muitos nomes: reino de Deus, reino messiânico, anarquia, a imagem do comunismo de Marx, tao, nirvana e muitos mais. Sempre está: afirmada, negada, traída, invertida, substituída ou o que seja. Trata-se de um labirinto.

Este transcender os limites é o que constitui o humano, frente ao animal. Para o animal todos os limites são limites cegos: a morte e todos os limites nos quais se faz presente a morte. Há adaptação, mas esta é biológica e passa pela evolução das espécies. Frente ao inverno, ursos polares, frente ao deserto, camelos. O ser humano, por sua vez, transcende esses limites concebendo outros mundos. Frente ao inverno não espera até que surja outra espécie com proteção natural ao frio. A imaginação de outros mundos abre possibilidades neste mundo. Portanto, se veste e inventa o fogo. E frente os conflitos que surgem com a própria capacidade de transcender os limites se desenvolve a ética. Um ser que transcende os limites não pode viver, sequer, sem ética. Com isso o próprio vestir não é somente um ato utilitário. É afirmação de que a pessoa sem a máscara da veste não pode afirmar-se nem expressar-se como pessoa. Tirar a veste é ou um ato consciente intencional e passageiro ou uma depravação. Segundo o Gênesis, a cultura começa com o ato de vestir-se, de sentir vergonha frente à nudez. Com isso também começa a ética.

A administração da morte

Mas também aparece outra dimensão da ética. Ao aparecer a consciência dos limites – seja da morte, seja do acesso ao mundo – também aparece o outro ser humano como um limite. Eliminar o outro aparece agora como superação do limite de acesso ao mundo enquanto o outro é seu dono (isso é, o conteúdo do décimo mandamento. René Girard, assim como Lacan, o considera o mandamento mais importante).

Com isso, aparece a administração da morte: o assassino será assassinado. Há duas dimensões: a administração da morte em seus termos cotidianos, feita pela justiça que aplica leis ou proibições (crime e castigo). A outra é a do estado de exceção, quando a própria ordem está questionada seja por uma crise das próprias relações humanas (a crise da indiferenciação), ou seja, pela mudança revolucionária da ordem. Girard fala sobre a crise de indiferenciação

em termos de uma crise mimética, provocada por uma mimese de apropriação ou de rivalidade. Analisada magistralmente em suas exposições sobre a sociedade arcaica. Desemboca no assassinato de um bode expiatório². Em termos modernos, frente à crise de mudança da ordem, trata-se do estado de exceção. Ao lado do assassinato do bode expiatório aparece a noite das adagas longas³.

René Girard, como Freud, considera o assassinato fundante como a origem da cultura: em Girard, o assassinato do bode expiatório; em Freud, o assassinato do pai. Mas em nossa análise é o inverso: o assassinato fundante é consequência da cultura, não a origem. Como a morte atravessa a vida, o assassinato fundante atravessa a cultura. Por isso, o ser humano pode ser um ser infinito atravessado pela finitude.

Os constructos utópicos e os marcos categoriais míticos

Esse transcender passa pela concepção de outros mundos que, para a ação instrumental não estão disponíveis. São impossíveis. Mas são coerentes. Também nesse caso há um limite cego. É o limite do qual não se pode conceber outros mundos. Isso vale, por exemplo, para um mundo imaginário no qual dois mais dois são cinco (embora seja coerentemente imaginável um mundo no qual a mesma pessoa esteja presente, no mesmo momento em vários lugares). Somente por isso a concepção de outros mundos impossíveis abre possibilidades neste mundo. Transforma-se em mundo mutável. Mas é mutável somente sob a luz dos mundos impossíveis e não disponíveis. Sempre estão presentes, e sem sua presença não haveria a multiplicidade de possibilidades no mundo dado. Por conseguinte, aparecem também as ilusões transcendentais que aparentam a possibilidade desses mundos impossíveis.

E isso é o ser humano: um animal capaz de fazer a reflexão transcendental. Vive nela, não poderia sequer viver sem ela. É a forma dentro da qual podem aparecer os conteúdos e não há conteúdos a não ser no interior dessa forma. Nossos marcos categoriais são míticos, e os marcos categoriais do pensamento, do logos, aparecem em seu interior. Igualmente em seu interior aparecem as construções utópicas que agora constroem mundos impossíveis no sentido de não disponíveis.

São constructos que partem da razão meio-fim. Os conhecemos na linha utópica que começa com Tomas Morus, com outros grandes representantes como Campanella, Saint-Simon, Robert Owen, até o nosso tempo. Mas a esses constructos pertencem também as construções de mundos perfeitos das próprias ciências empíricas. Na física clássica trata-se de constructos como o pêndulo matemático, a queda livre, a planície infinita perfeitamente plana, a bola sem fricções que se move eternamente. Na física moderna os casos mais chamativos são os experimentos mentais. Igualmente aparecem esses constructos de mundos impossíveis nas ciências sociais, sobretudo na economia. Trata-se da construção da competição perfeita, da planificação perfeita e da teoria da empresa perfeita, como está sendo elaborada desde os anos 80 do século XX (seu caráter impossível chama a atenção: *just in time*, desperdício zero)⁴. No entanto, essas impossibilidades abrem uma gama de possibilidades.

Os constructos utópicos pensam a partir da racionalidade instrumental. Pensam mecanismos de funcionamento perfeito. Os grandes mitos pensam mundos perfeitos a partir do circuito natural da vida humana. Pensam uma vida perfeita. Sua racionalidade é convivencial e, como tal, é reprodutiva enquanto vida humana. É o caminho que abre os espaços dos direitos humanos⁵.

Entre os constructos utópicos e os mitos convivenciais há, portanto, uma relação. É uma relação de equilíbrio necessário, que assegure que o âmbito da razão instrumental – mercado, Estado, outras instituições e leis – não distorça o circuito natural da vida humana e a integração de todos os seres humanos nele. Refere-se ao fundamento de todos os direitos humanos, sem cujo respeito a própria vida humana está hoje em perigo. A razão instrumental, deixada a seu livre arbítrio, ameaça devorar a vida humana e, com isso, a si própria.

Partimos da análise do circuito natural da vida humana, que é um circuito inserido no circuito de toda vida, e este no mais amplo circuito de todo o movimento natural da matéria. A racionalidade convivencial é a racionalidade desses circuitos e desta se deriva a ética da convivencialidade como sua condição de possibilidade. Sem a validade preponderante dessa ética, os circuitos naturais, em especial o circuito natural da vida humana, não podem ser respeitados. As éticas do mercado e em geral as éticas das instituições e da própria racionalidade instrumental destroem a própria vida sempre e quando não são canalizadas e reguladas desde a ética convivencial.

Conclusão

Isso é a reflexão transcendental. O animal, ao fazer a reflexão transcendental, se transforma em ser humano. Trata-se de um salto que possivelmente só é comparável ao salto da matéria à vida. Com isso desembocamos em uma crítica ao que Marx diz na citação que colocamos no início deste texto. É uma crítica que leva a uma ampliação decisiva de sua antropologia. Marx falava de “um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente”. Para o oisso parece ser certo. Mas não é certo quando Marx o generaliza. Assim diz no Prefácio da *Contribuição à crítica da economia política* (1859, p. 13):

Por isso, a humanidade se propõe sempre unicamente os objetivos que pode alcançar, pois, bem observadas as coisas, vemos sempre que estes objetivos só brotam quando já se dão ou, pelo menos, estão gestando-se as condições materiais para sua realização.

Creio que é exatamente o contrário. A humanidade se propõe objetivos que não pode alcançar e, a partir destes descobre aquele que pode ser alcançado, à luz dos objetivos que não pode alcançar. Confunde-se o que não se pode alcançar com objetivos alcançáveis, a práxis volta a se afastar dos objetivos dos quais se originou. Muda a cara deste impossível na história, mas não muda o fato de que seja impossível (para a ação instrumental). O impossível e não alcançável abre o mundo das possibilidades, desde que não seja transformado em meta e, com isso, em uma simples ilusão transcendental.

Isso leva a uma dialética das ausências, que se fazem presentes como ausências no interior dos limites do possível. Essas ausências presentes empurram do interior da realidade para fazerem-se realmente presentes. Mas não podem tornar-se realidade, a não ser renunciando a sua realização direta para abrir espaços ao possível. Esta dialética não é hegeliana. Não tem uma meta aonde ir, mas é ela mesma a meta. Para essa dialética, o sentido da vida é vivê-la. É o contrário da dialética de Nietzsche e Heidegger, para a qual o sentido da vida é viver a morte e, portanto, o nada⁶.

A própria análise de Marx e a experiência histórica do último século empurram para esta mudança de interpretação.

NOTAS

- * Texto publicado originalmente no site <www.pensamientocritico.info>.
- ¹ “Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza” (MARX, 1996, p. 297).
- ² Ver GIRARD, René. **Los orígenes de la cultura**. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha. Madrid: Trotta, 2006. Na primeira parte do livro, Girard resume com muita clareza sua teoria.
- ³ Não vou comentar aqui a outra forma da administração da morte, que precisamente na modernidade é realizada por meio da lei do valor: *laissez faire, laissez mourir*.
- ⁴ Um destes teóricos da firma, Edward Hay, comentando os conceitos “equilíbrio, sincronização e fluxo ininterrupto” e a meta de “zero desperdício» escreve: “Se deve ter em conta que o que se está apresentando aqui é uma imagem do perfeito... Embora pareça utópico falar da perfeição, é necessário compreender em que consiste esta para saber para onde deve dirigir-se uma empresa”. HAY, Edward. *Justo a tiempo*. Colômbia: Norma, 1991, p. 31. (Citado segundo MORA JIMENEZ, Henry. *Modernización capitalista y trabajo improductivo: Más allá del ‘Justo a tiempo’*. (Una investigación sobre la naturaleza del trabalho improductivo en las unidades empresariales de una economía capitalista). 1994. Tese (PHD)– ULACIT, São José, Costa Rica, 1994. p. 150. Hay percebe perfeitamente que se trata de uma reflexão transcendental. O que lhe falta é uma crítica da construção de mecanismos de funcionamento perfeito e suas consequências para a convivência humana.
- ⁵ Lembro uma antiga sabedoria chinesa: “O que é uma casa segura? Acredita-se que a casa segura é a casa que tem boas fechaduras e trancas. Mas nunca é suficientemente segura. Para torná-la definitivamente segura, é preciso construir a casa sem portas nem janelas. Mas então, deixa de ser casa. Então, não há casa segura? Sim, há casa segura. A casa segura é uma casa, cujos habitantes vivem em paz com seus vizinhos. Então é segura a casa, embora não tenha nem fechaduras nem trancas.” O primeiro caso é de racionalidade instrumental com sua busca de mecanismos de funcionamento perfeito que subvertem a própria meta de seu progresso. O segundo caso é da racionalidade convivencial. Este segundo caso faz ver efetivamente uma racionalidade e não juízos de valor frente juízos de fato. Essa racionalidade é a resposta à irracionalidade do racionalizado, que é desenvolvida pela razão instrumental. Essa sabedoria chinesa é invento meu, mas não arbitrário. Baseia-se no Tao Te King de Lao-tse, que diz: “Uma porta bem fechada não é a que tem muitos ferrolhos, mas a que não pode ser aberta” (DIANA, 1972, p. 116) Isso significa: uma porta bem fechada deixa de ser uma porta. Se junto isso com várias reflexões de Sun Tzu, resulta a sabedoria chinesa mencionada.
- ⁶ Parece-me que esta problemática da presença de uma ausência aparece primeiro na linguística. Ver: DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visage de l’oeuvre: de la mythocritique à la mythanalyse* (1979). Citada aqui segundo a edição espanhola: *De la mitocrítica al mitoanálisis. figuras míticas y aspectos de la obra*. Barcelona: Anthropos, 1993. Especialmente as páginas 77 a 90. Devo esta referência ao professor Gerardo Morales, da Universidade Nacional, Heredia, Costa Rica. Mas se considera muito mais como um problema da linguística. No entanto, trata-se de um problema de toda ação humana (e toda estrutura) e, portanto, da antropologia. Como tal o tratei em: *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. Disponível em: <www.pensamientocritico.info>.

Referências

HINKELAMMERT, F. J., MORA JIMÉNEZ, H. **Hacia una economía para la vida**. San José, Costa Rica: DEI, 2005.

MARX, K. **O capital**. Tradução J. Teixeira Martins e Vital Moreira. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Economistas 1, t.1).

Recebido em: 20 de março de 2012.

Aprovado em: 25 de abril de 2012.