

# IDOLATRIA DA HISTÓRIA E HUMANIDADE FRAGMENTADA: UMA ANÁLISE DOOYEWEERDIANA DO PENSAMENTO NEOMARXISTA

Victor Araujo Galvão\*

## RESUMO

O Neomarxismo é um movimento teórico/ideológico mais bem compreendido como uma guinada epistemológica do marxismo ortodoxo, que gradativamente deixou de observar os fenômenos sociais sob o viés econômico-produtivo para percebê-los sob a ótica cultural. A análise dooyeweerdiana sobre o motivo religioso moderno *natureza vs. liberdade* nos permite compreender que tal guinada é fruto do fenômeno definido por Dooyeweerd como *Historicismo*: um processo de radicalização em direção ao polo *liberdade*. O neomarxismo representaria hoje a expressão mais radical do *Historicismo*. É a absolutização do devir histórico sobre a constituição humana e sujeição da essência humana à cultura.

## PALAVRAS-CHAVE

Neomarxismo; Marxismo; Historicismo; Idolatria cultural; Sociedade; Cultura; Dooyeweerd; Kant; Marx; Foucault.

## INTRODUÇÃO

O Neomarxismo é a corrente de pensamento hegemônica no contexto ocidental, visto que é o paradigma teórico mais presente nas análises sociais

---

\* Mestre em Divindade (*Magna cum laude*) pelo CPAJ; mestre em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; especialista em Urbanismo pela Université de Cergy-Pontoise; bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo e em Teologia pelo Seminário Bíblico Palavra da Vida. Pastor auxiliar na Igreja Batista Celebração, em Bragança Paulista (SP).

dentro das universidades e através dos meios de comunicação. Tal sistema de pensamento é fruto da evolução do marxismo clássico, que foi marcado por uma análise histórica da luta de classes, sobretudo calcada no viés econômico-produtivo. Ou seja: a grande questão do marxismo clássico era a exploração econômica do proletariado pela burguesia dentro do processo produtivo por meio da extração da mais-valia.<sup>1</sup>

No neomarxismo, contudo, observa-se que a luta de classes se deslocou do campo econômico-produtivo para o campo cultural. A exploração deixou de ser meramente econômica para se tornar existencial. A divisão de classes deixou de ser materialista-dialética entre a *burguesia* e o *proletariado* para que a sociedade se fragmentasse em uma infinidade de microclasses: *negros, mulheres, gays, transgêneros, indígenas, favelados* etc.

O presente artigo irá analisar esse processo evolutivo do marxismo clássico para o neomarxismo por meio da descrição teórica dos seus principais autores. Além disso, irá utilizar do aparato teórico de Herman Dooyeweerd para demonstrar que esse processo evolutivo do marxismo é fruto da idolatria cultural reinante no mundo ocidental, que foi nomeada por Dooyeweerd como o motivo religioso *natureza vs. liberdade*. Em sua análise, Dooyeweerd demonstrou que a idolatria da cultura ocidental estava caminhando para um radical processo de fragmentação e destruição do pensamento, da cultura e da própria personalidade humana, o qual ele denominou como *Historicismo*. A tese deste estudo é que o neomarxismo é a evolução mais radical do historicismo.

## 1. IDOLATRIA E DESEQUILÍBRIOS NA CULTURA CONFORME O PENSAMENTO DOOYEWEEERDIANO

Para um entendimento apropriado a respeito da questão da cultura no pensamento de Dooyeweerd é necessária a compreensão da sua abordagem sobre a questão da soberania das esferas na cultura e na sociedade. O conceito da soberania das esferas, cunhado por Abraham Kuyper, mas desenvolvido por Dooyeweerd, advém do seu entendimento sobre a criação. Segundo ele, a criação possui uma unidade espiritual que encontra a sua expressão no próprio Deus e que foi colocada por ele mesmo na raiz espiritual do homem, o coração. Ao mesmo tempo, essa unidade se demonstra em uma multivariada forma de aspectos quando experimentada na realidade temporal, assim como a realidade da luz branca é refratada em um espectro multicolorido, conforme observado no arco-íris. O problema da cultura apóstata está em que, ao não reconhecer a unidade e a coerência da criação em Deus, acaba por escolher e deificar um aspecto da criação e promover o desequilíbrio ao tratar deste aspecto como a causa fundamental (no lugar de Deus) de todo o restante da criação.

---

<sup>1</sup> Esse processo será explicado na seção 3 deste artigo.

Número, lógica, desenvolvimento histórico da cultura, significado simbólico, interação social valor econômico, harmonia estética, lei, avaliação moral e certeza de fé compreendem os aspectos da realidade. Eles são basicamente os campos investigados pelas diversas ciências especiais modernas: a matemática, as ciências naturais (física e química), a biologia (a ciência da vida orgânica), a psicologia, a lógica, a história, a linguística, a sociologia, a economia, a estética, a teoria do direito, a ética ou ciência moral e a teologia, que estuda a revelação divina na fé cristã e não cristã. Cada ciência especial considera a realidade em apenas um dos seus aspectos.<sup>2</sup>

O conceito da soberania das esferas chama a atenção para o fato que cada um desses aspectos “refratados” da realidade única da criação “possui uma esfera soberana em relação aos demais”,<sup>3</sup> mas, ao mesmo tempo, possui também uma coerência inseparável em relação aos demais aspectos da criação (ou às demais esferas). Por exemplo, ainda que os processos biológicos tenham suas próprias leis e estruturas de funcionamento e análise, seria um equívoco considerá-los como independentes dos processos emocionais, e sociais, por exemplo. Esse tipo de pensamento é o que tende a levar ao materialismo naturalista, que irá considerar os processos físico-químico-biológicos como tendo primazia sobre todo o restante da criação, causando um desequilíbrio entre as esferas e o totalitarismo de uma esfera sobre as demais.

De outro modo, poderíamos dizer que a unidade na criação a partir do motivo cristão geraria um equilíbrio e coerência entre as esferas, que são internamente soberanas de acordo com as funções de cada uma. Quando o homem, em sua apostasia, rompe o equilíbrio das esferas, de modo que uma delas se sobreporia sobre as demais (seja a esfera do Estado, do mercado, do pensamento lógico etc.), emergirá um desequilíbrio representado pelo totalitarismo de uma das esferas sobre todo o restante da criação. Esse totalitarismo é, finalmente, uma forma de idolatria cultural, pois fatalmente irá exaltar um aspecto da criação (uma esfera) e colocá-lo no lugar do Deus criador e redentor em Jesus Cristo, que é o único que pode trazer o equilíbrio devido entre as esferas na criação.

Qual é, então, a importância da soberania das esferas para a sociedade humana? A soberania das esferas garante a cada esfera social uma natureza intrínseca e uma lei da vida. E com essa garantia fornece a base para uma esfera original de autoridade e competência derivada, não da autoridade de qualquer outra esfera, mas diretamente da autoridade soberana de Deus.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> DOOYEWEERD, H. *Raízes da cultura ocidental: as opções pagã, secular e cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, p. 56.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 64.

Falando especificamente sobre esse processo de desequilíbrio e idolatria cultural no período moderno, Dooyeweerd afirma que existe uma motivação religiosa idólatra escondida no coração do homem moderno, a qual ele define como o motivo religioso humanista “natureza vs. liberdade”. Dooyeweerd o descreve como a tensão irreconciliável que teve início no Renascimento, durante o século XV. O movimento renascentista, imbuído do ideal de resgate do pensamento antigo greco-romano sem as influências cristãs “danosas” que havia sofrido durante a Idade Média, acreditava em uma nova civilização livre, que tomaria o seu destino nas suas próprias mãos, sem sujeitar-se a autoridades espirituais superiores. A raiz religiosa do humanismo clássico foi “a personalidade humana em sua liberdade (de qualquer fé que exigisse fidelidade) e em sua autonomia (ou seja, a pretensão de que a personalidade humana é uma lei para si mesma)”.<sup>5</sup>

Tal visão de liberdade observou a natureza como algo bom e belo, passível de ser explorado e controlado pelo homem por meio das ciências modernas, sobretudo matemáticas. Quando esse ideal de controle da natureza se demonstrou opressivo para a liberdade humana, a tensão com o motivo da liberdade emergiu, pois, com o desenvolvimento científico, o próprio homem se viu amarrado ao controle mecânico e científico e não encontrou espaço para desempenhar sua própria liberdade. Como criticou Rousseau, “a ciência havia trocado a liberdade e a igualdade pela escravidão”.<sup>6</sup>

A partir dessa tensão, o desenvolvimento da cultura ocidental tendeu a se tornar mais inclinável para o polo da liberdade que para o da natureza e essa foi a causa da emergência de outro padrão idólatra na cultura moderna, descrito por Dooyeweerd como *Historicismo*.

O *Historicismo*, tão presente em nosso tempo, relativiza qualquer conceito de “verdade”, coloca todas as posições como válidas, desde que validadas pelo próprio movimento histórico de formação das sociedades. “O historicismo afirma que tudo é relativo e determinado historicamente, inclusive as crenças pessoais em valores duradouros”.<sup>7</sup>

Dooyeweerd contrasta o ideal historicista com o motivo religioso bíblico:

Se o motivo da criação não governasse o pensamento de uma pessoa, pareceria que a interação social, a linguagem, a economia, a arte, a justiça, a moral e a fé seriam, em essência, fenômenos históricos, como se tivessem uma origem *puramente histórica*. Mas o motivo da criação, vindo da Palavra de Deus, o qual nos faz lembrar continuamente que Deus criou todas as coisas de acordo com a natureza própria delas, evita que cometamos esse erro historicista e aguça a nossa capacidade para distinguir os aspectos da realidade.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Ibid., p. 171.

<sup>6</sup> Ibid., p. 182-183.

<sup>7</sup> Ibid., p. 78.

<sup>8</sup> Ibid., p. 87.

O que está em jogo é o combate ao totalitarismo de uma esfera da criação em relação às demais, neste caso o totalitarismo da História, que interpreta e julga todas as demais esferas da vida a partir dos processos históricos em si mesmos, o que leva à relativização da verdade e à perda da capacidade de julgar os diferentes momentos históricos como retrocessos ou progressos.

É somente o respeito à soberania das esferas que possibilitaria julgar a história humana e distinguir se os rumos que as sociedades estão tomando são, de fato, progressistas ou reacionários. Sem essa abordagem seria impossível, por exemplo, julgar os movimentos nazifascistas como reacionários. É nesta pretensão que Dooyeweerd lança o conceito de *economia cultural*.<sup>9</sup>

Segundo ele, as culturas precisam evoluir de maneira semelhante aos seres humanos: desde a indiferenciação à diferenciação. Por exemplo: um recém-nascido é completamente indiferenciado, mas gradualmente vai se diferenciando em diversas faculdades como a sensorial, motora, linguística, raciocínio lógico, emoções, artes, capacidade moral etc. Da mesma forma, as sociedades podem ser consideradas arcaicas quando possuem pouca diferenciação. Nesse caso, se poderia mencionar qualquer comunidade primitiva em que a esfera familiar se mistura com a esfera política e a religiosa. Nestes casos torna-se difícil discernir até onde vai o limite de uma esfera em relação à outra.

Naquilo que são as sociedades mais evoluídas, observa-se uma constante diferenciação das esferas, de modo que é cada vez mais nítido o equilíbrio entre as diferentes esferas soberanas: seja da ciência, da política, da família etc. Esse equilíbrio entre as diferentes esferas, cada uma soberana na sua própria jurisprudência, é o que o autor define como *economia cultural*.

Sendo assim, os retrocessos ou progressos em cada cultura podem ser medidos a partir do “indicador” de economia cultural. Por exemplo: caso uma sociedade esteja se movimentando rumo a um governo totalitário, o que irá se observar é um retrocesso, devido à imposição totalitária da esfera do Estado sobre as demais.

Apenas quando uma cultura observa o princípio de economia cultural é que garante o desenvolvimento cultural *harmonioso*. Toda transgressão à norma histórica expressa nesse princípio leva a um desenvolvimento cultural *desarmonioso*.<sup>10</sup>

É aqui que fica evidente o relacionamento indissociável entre a fé e a cultura e, portanto, a necessidade de reconhecer as raízes espirituais por trás das diferentes correntes teóricas que fundamentam o engajamento cultural.

<sup>9</sup> Ibid., p. 99.

<sup>10</sup> Ibid., p. 103.

A direção religiosa do coração do homem será fundamental para definir como se dará esse processo de abertura cultural. Quanto a isso Dooyeweerd afirma que a fé, ou seja, o aspecto pístico, pode ter uma função restritiva ou expansiva para a abertura cultural. Sendo assim, a direção religiosa apóstata, ao absolutizar um determinado aspecto da criação sobre os demais, sempre tenderá a uma abertura cultural restritiva (ou negativa). Somente uma abertura cultural orientada pela fé no Senhor Jesus, em adoração obediente ele, poderia conduzir a uma abertura cultural positiva, na qual as diferentes esferas culturais surgissem em harmonia em cumprimento ao seu propósito de revelar a glória de Deus e de amor pelo próximo.<sup>11</sup>

Sendo assim, Dooyeweerd discorda da sociologia humanista quando ela afirma que “os valores culturais e as instituições sociais são, essencialmente, o produto de fatores puramente históricos”,<sup>12</sup> de modo que cada sociedade na história há de organizar seus elementos formativos de maneira diferente umas das outras de acordo com o próprio desenvolvimento histórico de cada sociedade. Para Dooyeweerd, ao contrário, existem “*princípios sociais estruturais* de caráter normativo que não estão sujeitos ao desenvolvimento histórico”.<sup>13</sup>

O *Historicismo* está calcado em uma absolutização do aspecto histórico da realidade que conduz a uma crença religiosa na relativização do homem, ao considerá-lo como, essencialmente, produto do devir histórico. A antropologia dooyeweerdiana, ao contrário, reconhece o papel central do ser humano na criação e a impossibilidade de ele ser reduzido a qualquer um dos seus aspectos, como, por exemplo, o histórico.

Segundo Dooyeweerd, o entendimento do homem pelas ciências modernas é sempre incompleto e idólatra. Isso porque cada ciência trata do homem a partir de um aspecto modal na realidade temporal, seja o aspecto histórico, social, físico, biológico etc. Contudo,

[...] o ego não deve ser determinado por nenhum aspecto de nossa experiência temporal, uma vez que é o ponto de referência central de *todos* eles. Se lhe faltasse este *eu* central, o homem não poderia, de fato, ter nenhuma experiência.<sup>14</sup>

Dooyeweerd apresenta as três relações fundamentais nas quais o ego humano está envolvido. A primeira relação é a do *ego* com a ordem temporal do mundo. A segunda é do *ego* com os seus semelhantes. A terceira é a relação

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, p. 110-119.

<sup>12</sup> KALSBECK, L. *Contornos da filosofia cristã*. São Paulo: Cultura Cristã, 2015, p. 168.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>14</sup> DOOYEWEERD, H. *No crepúsculo do pensamento ocidental*. Brasília, DF: Monergismo, 2018, p. 230.

do *ego* com o seu Criador, a sua Origem. Esta última é uma relação central e de caráter religioso. Central, pois é a única relação que pode levar o homem ao verdadeiro autoconhecimento e religioso porque trata do relacionamento do homem com Deus. Neste ponto Dooyeweerd remonta à teologia de Calvino, quando ele disse que “o verdadeiro conhecimento de nós mesmos é dependente do verdadeiro conhecimento de Deus”.<sup>15</sup> E “este conhecimento central só pode ser o resultado da Palavra-revelação de Deus operando no coração, no centro religioso de nossa existência, pelo poder do Espírito Santo”.<sup>16</sup>

Por ser criado à imagem de Deus, o ego humano é dotado de um impulso religioso central que o direcionaria a concentrar toda a sua vida no mundo temporal no serviço amoroso a Deus. Contudo, o pecado distorce esse impulso religioso central e coloca o ser humano em uma ilusão de independência e autossuficiência diante de Deus. O homem se torna, então, refém do espírito de apostasia e se coloca em uma situação de morte espiritual, que significa o afastamento e a alienação do seu Criador. Ao abandonar a sua origem absoluta, ele passa a buscar a origem dentro da realidade temporal com a sua rica variedade de aspectos modais, e a partir daí absolutiza um aspecto da criação caindo em idolatria.

Sendo a relação mais fundamental do ego humano caracterizada como religiosa, a fé terá uma importância primordial no pensamento teórico e também na formação da cultura por meio da abertura na positivação do aspecto histórico. “[A fé] deve conquistar um poder cultural dentro do aspecto histórico da sociedade humana, tornando-se um fator formativo na cultura”.<sup>17</sup>

Com isso, ele quer dizer que o núcleo de significado do aspecto histórico é o poder formativo e este está fundamentado na ordem divina de dominar e sujeitar a terra. Por ser fruto da ordem divina, o desenvolvimento histórico é normativo, e não fruto do acaso aleatório do devir histórico, como o *historicismo* defende. Dito de outro modo, as esferas da sociedade não são mais do que o desenvolvimento daquilo que já fora dado por Deus na criação. Se não fosse a entrada do pecado no mundo, as diferentes esferas da sociedade teriam surgido e se desenvolvido num pleno equilíbrio e harmonia, conforme a vontade do Criador, coerentemente com o padrão que Dooyeweerd denomina *economia cultural*.

## 2. RAÍZES ESPIRITUAIS DA ESCOLA NEOMARXISTA

As raízes religiosas do neomarxismo estão intimamente relacionadas ao enaltecimento idólatra do aspecto histórico da criação, denominado por

<sup>15</sup> CALVINO, João. *Institutas* I.i.1. Apud DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 235.

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 77.

Dooyewerd de *Historicismo*, que conduz à plena relativização dos homens, da cultura, da moral e de todas as coisas.

A fim de caracterizar toda a complexidade religiosa que está por trás das conceituações teóricas neomarxistas, esclareceremos, inicialmente, o conceito foucaultiano de *epistémê*. Tal conceito é fundamental nessa compreensão, pois é uma das grandes construções teóricas que influenciaram profundamente a reflexão que culminou no novo marxismo, sobretudo a partir da década de 1980.

Para Foucault, a *epistémê* seria uma estrutura mental social a partir da qual os homens conseguiriam pensar a respeito de si mesmos e de todas as demais coisas. Foucault se preocupa, em definir o conceito de *epistémê* a fim de explicar como foram constituídas e estabelecidas as chamadas ciências humanas.<sup>18</sup> Neste intuito, o autor afirma que “o homem é o sujeito de todas as *positividades*”.<sup>19</sup> Por positividades, Foucault entende aquilo que “positiva o homem”, ou seja, aquilo que o humaniza. Deste modo, o homem não seria uma criatura fruto da intenção divina, mas um sujeito ativo que constrói e significa a si mesmo. Deste modo, Foucault faz uma distinção sobre a concepção de homem no pensamento pré-moderno, na qual o saber (instrumento primordial para a positivação do homem) seria uma doação divinal, e a concepção de homem no pensamento moderno, na qual o saber se colocaria como produção do próprio homem, ou mais, seria fluxo da relação/interação entre os próprios homens. Ou seja, o homem seria quem projetaria o seu próprio saber sobre o mundo e as coisas do mundo. Tal saber não seria, na modernidade, fruto de uma divindade.

Tal concepção moderna sobre o homem se tornou fundamental para que ele fosse tratado como um objeto empírico. Até então (no contexto pré-moderno) o homem não poderia se constituir como objeto empírico, contudo, ele pôde fazê-lo a partir do momento em que o homem foi visto como uma singularidade (não mais em conjunto com a natureza) e uma totalidade composta pela vida (processos biológicos), pela linguagem (comunicação, representações etc.) e pelo trabalho (processos socioeconômicos). Nesse sentido, o pensamento moderno possuiria uma peculiaridade em relação aos outros momentos, no sentido de que o homem passou a ser, ao mesmo tempo, objeto e sujeito do conhecimento.

É nessa observação da evolução histórica do pensamento do homem a respeito de si mesmo e do surgimento das ciências humanas que Foucault enxerga a existência de um fenômeno social que ele denomina *epistémê*: algo de caráter inconsciente que permeia um determinado grupo social em determinado momento histórico e a partir do qual é possível tornar as coisas inteligíveis. Ou

---

<sup>18</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1992, cap. X: “As ciências humanas”, p. 361-390.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 361.

seja, é a partir da *epistémê* que o homem pode desenvolver as suas estruturas de pensamento, as suas representações. Deste modo, quando Foucault diz que no contexto moderno o homem é o sujeito de suas positivities, se constituindo enquanto totalidade (vida, linguagem e trabalho), é porque somente na *epistémê* moderna tornara-se possível enxergar o homem dessa maneira.<sup>20</sup>

Para compreender a natureza e o papel das ciências humanas, afirma Foucault, é fundamental compreender a natureza da História como ciência dentro da *epistémê* moderna. Segundo Foucault, o homem moderno seria “desistoricizado” porque a *epistémê* moderna fragmentou a História única em diversas histórias singulares. Desse modo, as coisas que falavam ao homem da (ou o remetiam à) sua própria História (tal como a natureza que o remetia à História da criação divina) já não cumprem mais esta função: a de remeter à grande cronologia clássica.<sup>21</sup> A partir da *epistémê* moderna o homem se torna o ser de suas positivities (que trabalha, que vive e que fala). Deste modo, sua história torna-se exterior a ele mesmo, pois a língua, o trabalho e os processos biológicos são dotados de histórias particulares e singulares. Neste sentido, reforça-se a ideia do homem “desistoricizado”. Contudo, o homem não é um ser passivo, ao contrário, é ele próprio quem fala, quem trabalha e quem vive. Deste modo, o homem exerce a linguagem sobre todas as suas positivities, dotando-as de interpretações e, assim, cria a sua própria história.<sup>22</sup> Ou seja: “Têm-se as interpretações da História a partir do homem considerado como espécie viva, ou a partir das leis da economia, ou a partir dos conjuntos culturais”.<sup>23</sup>

Gostaria de salientar aqui a importância da linguagem, uma vez que é ela que age sobre as positivities do homem (que lhe são exteriores e possuem suas próprias histórias singulares), dando-lhes uma história peculiar: a própria História do homem. Para Foucault, essa forma de historicidade do homem, construída a partir de sua intervenção pela linguagem em histórias que lhe são exteriores, tem influência fundamental nas ciências humanas. A relação dessa História com as ciências humanas tende a demonstrar a incapacidade de elas se valerem de elementos universais.<sup>24</sup> Essa forma de conhecimento das ciências humanas é permeada por aquilo que Foucault denomina “analítica da finitude”:

[...] uma certa apreensão – do tipo da percepção ou da compreensão – e impede que esta jamais seja intelecção universal e definitiva. Todo conhecimento se enraíza numa vida, numa sociedade, numa linguagem que têm uma história; e,

<sup>20</sup> Ibid., p. 361-362.

<sup>21</sup> Ibid., p. 385-386.

<sup>22</sup> Ibid., p. 386-387.

<sup>23</sup> Ibid., p. 387.

<sup>24</sup> Ibid., p. 387-388.

nesta história mesma, ele encontra o elemento que lhe permite comunicar-se com outras formas de vida, outros tipos de sociedade, outras significações.<sup>25</sup>

A compreensão do conceito de *epistémê* serve ao propósito de evidenciar o papel que a História carrega e como ela influenciou as ciências humanas marxistas desde a sua virada para o campo cultural, quando é possível enxergar uma guinada epistemológica que justifique denominar essa corrente teórica como neomarxismo. Tal influência histórica não diz respeito somente ao tempo histórico (cronológico) em si; antes, remete ao conceito de *epistémê* moderna trazido por Foucault, a partir do qual entende-se que a história do homem é uma história construída a partir de sua intervenção linguística em fatores externos: as positivities do homem. Nesse sentido, não se pode falar em uma história natural, verdadeira, universal, uma vez que a própria história se tornaria fruto da intervenção e da significação humana por meio da linguagem. Ao mesmo tempo, essa mesma história repleta de significados tende a intervir nas consciências dos homens, influenciando a forma como esses mesmos homens se compreenderão e se situarão no mundo.

Ora, o que se extrai do pensamento foucaulteano (que se ramifica nas ciências humanas modernas de vertente neomarxista) é, primeiramente, a relativização do homem. O que é o homem? Para a antropologia neomarxista, o homem é, antes de tudo, um ser cultural. Isso quer dizer que ele é plenamente mutável nos diferentes tempos e espaços. Neste sentido, a sua moral (e os seus costumes, ações) são relativizados com as condições espaciais-históricas de existência de cada grupo social. Desse modo, torna-se um engano falar de homem e não de homens. A consequência que se segue é que, sendo a moral relativizada em cada espaço-tempo, não faz sentido falar de uma moral universal ou qualquer conceito semelhante a pecado. A moral está relacionada tão somente à sobrevivência do grupo social – neste sentido pode ser moralmente aceitável para uma sociedade a poligamia e não para outra, pode ser moral o incesto em uma sociedade e não em outra, do mesmo modo o infanticídio ou qualquer outra prática.

A espiritualidade neomarxista, de fato, nada mais é que uma exaltação do aspecto histórico da criação às custas da negação do Deus criador como o provedor de significado, para que o homem se torne autônomo e autossuficiente a fim de decidir a respeito de sua identidade, sua ética e seus costumes. Nessa autonomia, o homem se fragmenta, perde a razão, torna-se qualquer coisa que ele mesmo decida.

Uma vez caracterizadas as suas raízes espirituais, torna-se agora necessário compreender sua evolução histórica. Como o marxismo clássico deixou de ser uma reflexão crítica do campo econômico-produtivo, refletida sobretudo

---

<sup>25</sup> Ibid., p. 390.

no argumento da luta de classes entre burguesia vs. proletariado, para se tornar o marxismo cultural? E como o marxismo cultural conduziu a esse estado de desenraizamento da fé no Divino para apegar-se à autonomia do homem a fim de que o homem crie e ressignifique a si mesmo?

### 3. EVOLUÇÃO HISTÓRICA: DO MARXISMO CLÁSSICO AO NEOMARXISMO

O marxismo remonta, logicamente, às influências que o pensamento de Karl Marx trouxe ao campo das ciências humanas e sociais, sobretudo a partir de sua obra mais completa, *O Capital*, publicada primeiramente em alemão, em 1867. Nessa obra, Marx concordou com a visão econômica smithiana a respeito da origem do valor das mercadorias, que seria a partir da quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de determinada mercadoria. Foi apoiado nessa tese que ele teorizou a respeito da exploração do trabalho e a extração da mais-valia como os fatores fundamentais no processo de valorização do capital.

A grande causa da luta de classes seria a extração da *mais-valia* pela classe burguesa a partir da exploração do trabalho do proletariado. Essa exploração a princípio teria se dado a partir da subsunção formal do trabalho no capital<sup>26</sup> e, com o desenvolvimento das formas produtivas, teria evoluído para a subsunção real do trabalho no capital.<sup>27</sup> A concorrência capitalista, ao trazer a busca incessante de cada capitalista individual pela mais-valia extraordinária,<sup>28</sup> tenderia a criar a subsunção real do trabalho no capital. Ou seja, a partir do momento em que dada inovação no processo produtivo incorpora as demais indústrias do mesmo ramo, haveria a diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário na produção de uma dada mercadoria, estabelecendo-se, assim, a mais-valia relativa. Ora, tal processo não se daria de maneira estática, tampouco isolada, mas seria algo concomitante ao que Marx denomina o “modo de produção especificamente capitalista”.<sup>29</sup> A partir dessa etapa do capitalismo, tornar-se-ia premissa fundamental para a concorrência que os capitalistas buscassem a

<sup>26</sup> Processo de exploração capitalista do trabalho caracterizado pela mera posse dos meios de produção pela classe burguesa e pelo prolongamento do tempo de trabalho excedente a fim de extrair o lucro. Esse lucro foi denominado por Marx de mais-valia absoluta. Cf. MARX, K. *O capital*. Livro I: O processo de produção do capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, seções 4 e 5.

<sup>27</sup> Processo de exploração capitalista do trabalho caracterizado pelo incremento tecnológico na produção, onde, cada vez mais, o trabalho se torna alienado de suas capacidades produtivas e passa a ser um mero “prolongamento” das máquinas no interior do processo produtivo e onde é extraída a mais-valia relativa. Cf. MARX, *O capital*, seções 4 e 5.

<sup>28</sup> A mais-valia extraordinária seriam as formas excepcionais de lucro dos capitalistas devido a um incremento tecnológico específico que levaria a uma produtividade extraordinária ainda não alcançada pelos demais capitalistas devido à concorrência no mercado. Cf. MARX, *O capital*, seções 4 e 5.

<sup>29</sup> MARX, *O capital*, seção 7.

extração da mais-valia extraordinária e, por consequência, estabelecessem a extração da mais-valia relativa

[...] por via da cooperação, da divisão do trabalho no interior da oficina, da aplicação da maquinaria e, em geral, da transformação do processo produtivo em aplicação consciente das ciências naturais, mecânica, química, etc., e da tecnologia, etc., com determinados objetivos, assim como os trabalhos em grande escala que a tudo isso correspondem.<sup>30</sup>

Acontece que a subsunção real do trabalho no capital a partir do estabelecimento da mais-valia relativa (e todas as mudanças tecnológicas que acompanham esse processo) e o estabelecimento da mais-valia relativa como fruto da busca dos capitalistas individuais pela mais-valia extraordinária, conduziria ao aumento cada vez maior do componente capital fixo em relação à massa de trabalhadores, ou seja, o aumento da composição orgânica do capital. Marx cita o aumento da composição orgânica do capital como o principal fator para a queda tendencial da taxa de lucro.<sup>31</sup> Dado que o valor da mais-valia se torna cada vez menor em relação ao montante de capital avançado, devido à preponderância do capital fixo sobre o capital variável (aumento da composição orgânica do capital), a taxa de lucro seria cada vez diminuída, uma vez que ela é calculada pelo valor da mais-valia sobre o capital avançado. Ou seja, a partir da teoria do valor-trabalho das mercadorias, seria necessário trabalho vivo para a criação de valor. Contudo, sendo o trabalho vivo cada vez mais reduzido organicamente em relação ao trabalho morto dentro do processo produtivo, as taxas de lucro tenderiam a cair. O que queremos dizer é que a queda tendencial da taxa de lucro poderia, então, ser vista como a queda dos valores das mercadorias devido à proporção cada vez menor de trabalho vivo incorporado em sua produção.

Neste momento torna-se possível uma analogia com o conceito de *letargia* cunhado por Schumpeter.<sup>32</sup> Para ele, que se baseava na teoria neoclássica sobre os preços, o capitalismo necessariamente teria momentos de letargia, os quais seriam causados pela queda na taxa de lucro por meio da queda dos preços. O alto grau de satisfação das necessidades alcançado, segundo a teoria neoclássica, traria então uma queda substancial nos preços.

[...] quanto mais uma necessidade particular é satisfeita, menor a intensidade do desejo por mais satisfação desse tipo, por isso menor é o incremento da satisfação

<sup>30</sup> MARX, K. *Capítulo VI inédito de O Capital*. São Paulo: Centauro, 2004, p. 92.

<sup>31</sup> MARX, K. *O capital*. Livro II: O processo de circulação do capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, capítulo 13.

<sup>32</sup> SCHUMPETER, J. *Capitalismo, socialismo e democracia*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1984.

alcançado com a produção adicional. [...] O ganho em valor por meio de um tipo de produção torna-se portanto cada vez menor e finalmente desaparece. Quando isso acontece, essa produção particular chega ao fim. Assim sendo, podemos falar aqui de uma lei dos rendimentos decrescentes na produção.<sup>33</sup>

Dessa forma, a queda do preço dos produtos chegaria a um ponto em que o preço dos produtos se igualaria aos custos da produção, gerando um equilíbrio entre ambos.

Enquanto expressão do valor dos outros empregos potenciais dos meios de produção, os custos constituem os itens de passivo na folha do balanço social.

Esse é o significado mais profundo do fenômeno do custo. O valor dos bens de produção deve ser distinguido dessa expressão. Pois representa – *ex hypothesi* – o maior valor total do produto efetivamente criado. Mas na margem da produção, de acordo com o dito acima, ambas as quantidades são iguais, porque os custos se elevam até a altura da utilidade marginal do produto, e portanto, também da combinação presente dos meios de produção. Nesse ponto surge aquela posição relativamente melhor, que é usualmente chamada de equilíbrio econômico e que, enquanto os dados se mantiverem, tende a se repetir em todo o período.<sup>34</sup>

Ora, o antagonismo conceitual entre Marx e Schumpeter é evidente. Contudo, se considerarmos a queda dos preços das mercadorias como consequência do fenômeno marxista da “queda tendencial da taxa de lucro” (como buscamos demonstrar acima) e percebermos que a queda dos preços dos produtos explicada por Schumpeter como causa da *letargia*, torna-se plausível pensar que ambos descrevem o mesmo fenômeno, porém com explicações diferentes.<sup>35</sup> Ao tratar da *letargia* a partir do consumo (diferentemente de Marx, que trata da *queda tendencial* como tendo suas causas na produção), Schumpeter chama a atenção para as necessidades (e a materialização de suas satisfações através do consumo) como componente fundamental do modo de produção capitalista e não apenas enquanto resultado na necessidade de valorização do capital na produção. E é por isso que Schumpeter pôde vislumbrar a *mudança estrutural* enquanto etapa fundamental do desenvolvimento econômico (capitalista).

O conceito schumpeteriano de *renovação estrutural* diz respeito a novos processos do sistema produtivo que tendem a transformar não somente as estruturas produtivas em sentido amplo, mas toda a dinâmica de necessidades

<sup>33</sup> Ibid., p. 24-25.

<sup>34</sup> Ibid., p. 25.

<sup>35</sup> É aqui que Schumpeter trouxe uma contribuição fundamental para a transição do marxismo clássico para o marxismo cultural.

de consumo e modos de vida sociais. Tudo isso seria capaz por causa de um novo paradigma tecnológico.<sup>36</sup>

Para ilustrar a teoria schumpeteriana sobre paradigma, inovação estrutural e desenvolvimento, mencionamos a análise socioeconômica de Manuel Castells sobre as influências do paradigma tecnológico informacional nas sociedades modernas. Segundo ele, enquanto o paradigma tecnológico das duas primeiras revoluções industriais foi a energia utilizada no processo produtivo, o atual paradigma seriam os usos da informação.

Este livro estuda o surgimento de uma nova estrutura social, manifestada sob várias formas conforme a diversidade de culturas e instituições em todo o planeta. Essa nova estrutura social está associada ao surgimento de um novo modo de desenvolvimento, o informacionalismo, historicamente moldado pela reestruturação do modo capitalista de produção, no final do século XX.<sup>37</sup>

Ociosamente, retomaremos uma vez mais a construção lógica da argumentação neomarxista: o capitalismo evolui necessariamente a um cenário de queda tendencial da taxa de lucro. A inovação estrutural surge como forma de dar novos fôlegos ao capitalismo ao fazer emergir novos processos produtivos que garantem novamente maiores taxas de lucro. Contudo, as inovações no processo produtivo, não explicam totalmente o incremento de maiores taxas de lucro. Tais taxas de lucro crescentes são possíveis porque, além de tudo o que foi dito até aqui, a inovação estrutural traz consigo novas sociabilidades que são acompanhadas de novas necessidades.

Por exemplo: a despeito de a energia ter representado o paradigma tecnológico das duas primeiras revoluções industriais, foi somente a partir da Segunda Revolução Industrial que se pôde falar de uma verdadeira e profunda mudança estrutural. Isso se deve ao desenvolvimento da energia elétrica, pois foi somente com o advento da energia elétrica que tal paradigma tecnológico (a energia) deixou de ser incrementado exclusivamente na produção e passou a fazer parte das sociabilidades em todas as sociedades propriamente capitalistas. Ou seja: mais que um paradigma da produção, a mudança estrutural trouxe consigo novas formas de vida e de relações sociais sem as quais o uso da energia elétrica tornar-se-ia impossível. A partir do advento da energia elétrica, as sociedades e as relações sociais não podem mais se eximir do uso de tal paradigma tecnológico, que se torna assim vital à sociedade em suas diversas

---

<sup>36</sup> O termo paradigma tecnológico faz uma analogia com o paradigma científico, que, para Tomas Kuhn (*A estrutura das revoluções científicas*. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1997) representava a possibilidade do desenvolvimento científico, assim como o paradigma tecnológico estaria possibilitando o desenvolvimento econômico.

<sup>37</sup> CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 51.

atividades, desde o lazer ao trabalho, passando pela locomoção, pela produção, enfim, por toda e qualquer atividade humana em uma sociedade mais desenvolvida tecnologicamente. Da mesma forma, a informação, enquanto paradigma tecnológico da economia informacional, não está restrita ao plano da produção (ou da reorganização do sistema produtivo por bases informacionais), mas alcança com cada vez mais profundidade em toda a esfera das sociabilidades nas sociedades plenamente capitalistas. Nossas práticas cotidianas estão cada vez mais dependentes do uso da informação, sendo nossas vidas cada vez mais mescladas por práticas *on-line* e *off-line*.

O capitalismo seria, devido à sua tendência de *letargia*, inexoravelmente, um sistema produtor de necessidades. Tais necessidades seriam fruto do paradigma tecnológico e se articulam à vida social fazendo emergir novas sociabilidades, ou seja, pode-se imaginar a impossibilidade de qualquer indivíduo de uma sociedade plenamente capitalista viver sem o uso da energia elétrica ou do uso das tecnologias da informação e da comunicação.

Resumidamente: segundo o modelo neomarxista, o capitalismo, ao criar sociabilidades advindas das necessidades trazidas pelo paradigma tecnológico, tenderia a prosseguir no seu desenvolvimento econômico ao fazer aumentar as taxas médias de lucro. Contudo, o que o paradigma tecnológico faria, além disso, seria manter sua hegemonia sobre as relações sociais em sentido amplo ao impor modos de vida dos quais a população não pode prescindir, tal como uma naturalização das necessidades “artificiais” trazidas pelas técnicas.

É por isso que, para o neomarxismo, o desenvolvimento tecnológico e econômico nada mais é do que uma forma de dominação cultural a fim de manter o próprio sistema em sua vitalidade, bem como as classes inferiores subalternas nesse processo de dominação cultural. E é justamente a partir dessa conclusão que os teóricos do marxismo cultural propriamente dito constroem a sua grade analítica da sociedade.

Habermas, por exemplo, ao expor a teoria da ação comunicativa, transpassou a contradição das relações sociais capitalistas entre o capital e o trabalho para uma contradição entre dois tipos diferentes de racionalidades que se desenvolveram na

[...] evolução das sociedades do capitalismo tardio: a Racionalidade Instrumental e a Racionalidade Comunicativa. Assim, o desenvolvimento do capitalismo levou a uma relação entre empresas, corporações (e outras organizações) que perpassam simples relações espontâneas de troca, mas seguem uma racionalidade fundada no desenvolvimento do processo de acumulação do capital. Ao mesmo tempo, essa mesma racionalidade instrumental não se dá somente no plano econômico (esfera privada), mas também no plano das relações administrativas do Estado (esfera pública). [...] pode-se falar do (abstrato) mercado como “lugar” de troca sem se referir a um território; há um Estado (com uma lógica interna própria, porém não-autônomo) separado dos seus clientes, recebendo impostos

e apresentando desempenhos administrativos sem necessitar da legitimação permanente por parte dos contribuintes.<sup>38</sup>

O desenvolvimento dessas lógicas (racionalidades) de relações à imagem do capital tendeu a torná-las dominantes, ultrapassando por diversas vezes os limites da esfera pública e da esfera privada para outras esferas de relações que não seriam características de racionalidades ou interesses instrumentais, privados. Tais esferas de relações são aquelas que Habermas denomina como o “mundo da vida”, onde predomina a racionalidade comunicativa, a qual permeia as relações familiares, amistosas ou quaisquer outras formas de cooperação e comunicação que não visem fins econômicos, mas que sejam permeadas por questões solidárias, comunitárias, de entendimento recíproco, pela vivência cotidiana etc. Para Habermas,<sup>39</sup> a esfera de influência do mundo da vida é sempre ameaçada pela racionalidade instrumental em uma relação de dominação existente da segunda racionalidade para com a primeira.

Embora com nuances conceituais diferentes, todos os pensadores do marxismo cultural seguem a mesma direção teórica: enxergar o desenvolvimento tecnológico do capitalismo como uma ferramenta cultural para a dominação dos desfavorecidos. A fim de esclarecer ainda mais este argumento, faremos uma breve análise de alguns que são os principais conceitos neomarxistas que fortalecem o seu projeto político.

Gramsci traz no conceito de *Hegemonia* uma importantíssima contribuição teórica para o desenvolvimento do marxismo cultural. Diferentemente de Marx, ele não enxergou a sociedade civil como estrutura (fundada nas relações de produção), mas como superestrutura: “O complexo das relações ideológicas e culturais, a vida espiritual e intelectual, e a expressão política dessas relações torna-se o centro da sua análise”.<sup>40</sup> A sociedade civil seria, então, o grupo social que estaria sujeito ao que ele chamou de *hegemonia*: um modo de vida burguês que é dominante e difundido em toda a sociedade civil. Assim,

A força do sistema não reside na violência da classe dominante ou no poder coercitivo do seu aparelho de Estado, mas na aceitação por parte dos dominados de uma concepção de mundo que pertence aos seus dominadores. A filosofia da classe dominante atravessa todo um tecido de vulgarizações complexas para aparecer como um “senso comum”: isto é, a filosofia das massas, que aceitam a moral, os costumes e o comportamento institucionalizado na cidade em que vivem.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> RANDOLPH, R. *Redes estratégicas e de solidariedade e organização territorial*. Cadernos IPPUR. Rio de Janeiro, ano VIII, no. 1, abr. 1994, p. 20.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> FIORI, apud CARNOY, M. *Estado e teoria política*. Campinas, SP: Papirus, 1986, p. 93.

<sup>41</sup> CARNOY, *Estado e teoria política*, p. 93-94.

Barthes, que possui uma concepção metodológica estruturalista baseada no estudo da linguagem, apresenta o conceito de *Mito*, que é bastante próximo da Hegemonia em Gramsci. Segundo ele, o mito é uma representação. Trata-se de construções que se apropriam da linguagem e das imagens como forma de transmitir um simulacro do mundo ou das relações sociais que se inscrevem nele: uma visão de mundo burguesa.

Estatisticamente, o mito localiza-se na direita. Aí ele é essencial: bem alimentado, lustroso, expansivo, falador, inventa-se continuamente. Apodera-se de tudo: justiças, morais, estéticas, diplomacias, artes domésticas, literatura, espetáculos.<sup>42</sup>

Segundo Barthes, a estratégia mais eficaz para a hegemonização do mito é a “naturalização da História”. Segundo ele, “a burguesia se coloca como classe invisível, inexistente, para que assim possa propagar os valores burgueses enquanto valores universais. Desta maneira, quanto mais a burguesia se torna invisível, mais ela se fortalece”.<sup>43</sup> “O estatuto da burguesia é particular, histórico: o homem que ela representa é universal, eterno”.<sup>44</sup> Tornando-se invisível e, desta forma, universal, o burguês (e o mito burguês) teriam as condições necessárias para neutralizar a História, ou para “transformar a história em natureza”. Ao transformar a História em natureza, o Mito poderia fazer crer que um determinado processo histórico e suas significações não seriam dinâmicos, construídos por atores específicos em tempos específicos, mas fatalidades imutáveis. Desta maneira, o mito seria posto como inocente, por ser alienado. Ao ser alienado não significa que seja imparcial, muito ao contrário: por ser alienado se tornaria mais facilmente encucado, aceito como crença não questionada e assim, vivido, reproduzido.

A alienação do mito vai de par com outra característica que lhe seria também bastante peculiar: a despolitização. De fato, por ser alienado, o mito seria despolitizado e por ser despolitizado é que ele se colocaria como universal e, ao mesmo tempo, natural. O mito despolitizado se esvaziaria de toda história e de toda carga conceitual e, se esvaziando, se completaria, se explicaria por si só.

O mito não nega as coisas; a sua função é, pelo contrário, falar delas; simplesmente purifica-as, inocenta-as, fundamenta-as em natureza e em eternidade, dá-lhes clareza, não de explicação, mas de constatação (...) Passando da história à natureza, o mito faz uma economia: abole a complexidade dos fatos humanos, confere-lhe a simplicidade das essências, suprime toda e qualquer dialética, qualquer elevação para lá do visível imediato, organiza um mundo sem contradições,

<sup>42</sup> BARTHES, R. *Mitologias*. 9. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993, p. 168-169.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 162.

porque sem profundidade, um mundo plano que se ostenta em sua evidência, cria uma clareza feliz: as coisas parecem significar sozinhas por elas mesmas.<sup>45</sup>

Por último, as classes dominantes, a fim de hegemonizar o Mito como meio dominante de interpretação social, adotariam a estratégia de “negação do outro”:

O pequeno-burguês é um homem incapaz de imaginar o Outro. Se o outro se apresenta perante o seu olhar, o pequeno-burguês tapa os olhos, ignora-o e nega-o, ou então, o transforma em si mesmo. [...] é que o outro constitui um escândalo, um atentado à essência.<sup>46</sup>

Existem em toda a consciência pequeno-burguesa, pequenos simulacros do bandido, do pederasta, etc., que periodicamente, o corpo judiciário extrai do seu cérebro, coloca no banco dos acusados, censura e condena: só se julgam análogos *desencaixados*; é uma questão de caminho e não de natureza, pois o *homem é assim*.<sup>47</sup>

O Mito seria, então, uma interpretação cultural partindo de uma classe dominante em determinado tempo histórico, mas que para se fazer enquanto mito, negaria a sua própria história e sua particularidade para se transformar de fala em verdade natural, universal e, portanto, inteligível por si só, sem a necessidade de análise (ou talvez, diria Arendt, de *compreensão*). Nesse sentido Barthes nos traz a noção de que todas as estruturas da sociedade burguesa (tais como leis, cerimônias, ética, arte etc.) funcionariam, finalmente, como simulacro de uma visão de mundo particular e posta como universal: um Mito.

Hannah Arendt,<sup>48</sup> por sua vez, reconhece na capacidade da ação política a fonte de autonomia, de solidariedade, de comunicabilidade geral, de criatividade e do partilhar de sentidos coletivos (senso comum). Para ela, a ação política é intrínseca à compreensão e a compreensão é a capacidade humana de compreender sua subjetividade na objetividade do mundo, ou seja: produzir os significados da realidade no mundo ao compreender o que fazemos e o que sofremos nele. A *compreensão* seria, então, uma interminável tarefa de reconciliação com o mundo a partir da qual são realizadas as ações políticas. Portanto, a ação política é antecedida por uma compreensão (que, sendo interminável, nunca seria completa).

Para a autora, a violência (ou o *totalitarismo*) se dá quando é retirada dos indivíduos (ou da sociedade em geral) a sua capacidade de compreensão e,

<sup>45</sup> Ibid., p. 163-164.

<sup>46</sup> Ibid., p. 171.

<sup>47</sup> Ibid., p. 172.

<sup>48</sup> ARENDT, H. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1993.

portanto, de ação política: é o que ela chama de *Doutrinação*. A Doutrinação seria a expressão do totalitarismo, o exercício da dominação, uma vez que ela consegue convencer o sujeito de uma forma de interpretar o mundo que está alheia à sua condição social. Neste sentido a Doutrinação arroga-se a capacidade de compreensão e destrói a possibilidade de ação política.

A capacidade de compreensão seria coletiva, dando-se por meio da comunicação e da proximidade entre os indivíduos, o que tende a gerar o “senso comum”. Nota-se que o sentido de “senso comum” aqui é positivo, diferentemente da concepção gramsciana apresentada anteriormente. Para Arendt, o senso comum é a sabedoria política por excelência, uma vez que ele é construído coletivamente e arraigado ao mundo desta coletividade, dando, ao mesmo tempo, significado a esse mesmo mundo. O pensamento totalitário que produz a dominação, ao contrário, é caracterizado por uma lógica rigorosa que produz ideologias universais. Estas destroem o senso comum e ocupam o seu lugar na interpretação do mundo.

Em outras palavras, onde quer que o senso comum, o sentido político por excelência, deixe de atender nossa necessidade de compreensão, é muito provável que aceitemos a lógica como seu substituto, pois a capacidade de raciocínio lógico é também comum a todos nós. Mas essa capacidade humana comum – que funciona até mesmo sob condições de completa separação do mundo e da experiência e que está estritamente “no interior” de nós – sem ligar-se a algo que é dado, é incapaz de compreender qualquer coisa e, entregue a si mesma, é profundamente estéril. Somente quando a situação é tal que o domínio do que é comum *entre* os homens foi destruído e a única coisa confiável que resta consiste nas tautologias sem sentido do auto-evidente é que esta capacidade pode tornar-se “produtiva”, desenvolver suas próprias linhas de pensamento, cuja característica política principal é sempre trazer consigo um poder compulsório de persuasão. Equacionar pensamento e compreensão com essas operações lógicas significa nivelar por baixo a capacidade de pensamento – que por milhares de anos foi tida como a mais alta capacidade do homem – a seu mínimo denominador comum, em que diferenças de fato existentes não contam mais, em mesmo a diferença qualitativa entre a essência de Deus e a dos homens. Para os que se empenham na busca do significado e da compreensão, o que assusta no surgimento do totalitarismo não é que seja algo novo, mas sim que tenha trazido à luz a ruína de nossas categorias de pensamento e de nossos padrões de juízo.<sup>49</sup>

Bourdieu, finalmente, traz a definição de *Poder Simbólico* como aquele que onde menos se deixa ver, onde ele é mais ignorado, é que é mais exercido. Aquela forma de poder que não tem seu centro em parte alguma, mas em toda parte; “esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a

<sup>49</sup> Ibid., p.48-49.

cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”.<sup>50</sup> O poder simbólico atuaria a partir da criação de ideologias pelas classes dominantes que, sendo internalizadas subjetivamente pelas classes dominadas, passariam a ser ignoradas e nesse sentido reproduzida como crença não questionada.

A cultura dominante contribui para a integração real da classe dominante (assegurando uma comunicação imediata entre todos os seus membros e distinguindo-os das outras classes); para a integração fictícia da sociedade no seu conjunto, portanto, à desmobilização (falsa consciência) das classes dominadas; para a legitimação da ordem estabelecida por meio do estabelecimento das distinções (hierarquias) e para a legitimação dessas distinções. Esse efeito ideológico, produ-lo [sic] a cultura dominante dissimulando a função de divisão na função de comunicação: a cultura que une (intermediário de comunicação) é também a cultura que separa (instrumento de distinção) e que legitima as distinções compelindo todas as culturas (designadas como subculturas) a definirem-se pela sua distância em relação à cultura dominante.<sup>51</sup>

A despeito das particularidades de cada conceito cunhado, é evidente a proximidade que existe entre eles. De maneira um tanto abrangente poderíamos dizer que todos eles percebem a dominação entre classes a partir do simbólico-cultural, ou da imposição de formas de enxergar o mundo e ser no mundo a partir de uma determinada classe dominante.

No que diz respeito ao desenvolvimento, este também deixa de ser um tema do campo econômico e passa a ser tratado como um fenômeno do campo cultural. O desenvolvimento econômico, para o neomarxismo, é a ferramenta para a imposição de formas de ser, ou de existir no mundo, pelos dominantes, certo tipo de “dominação simbólica”, se inserindo dentro do que Bourdieu chama de ideologia (aquela que integra de maneira fictícia – instrumental – a sociedade no seu conjunto). Certo tipo de ideologia do consumo que, de fato, cria *links* entre as classes a partir dos mesmos anseios de consumo (uma forma de consumo dominante) e cria certa universalidade entre as classes, legitimando a exploração econômica pelos que são impossibilitados de consumir de maneira permanente, se colocando em posição de “desprovidos” (ou seja, classificados em relação à classe dominante: os “providos”) e necessitando consumir de maneira diferenciada, hierarquizada, utilizando determinados produtos e serviços de maneira precária em função de outros consumos mais essenciais. Assim, os desprovidos se qualificam enquanto tal a partir de uma estrutura que lhes é imposta. Sair da subordinação significaria gastar seus esforços para conseguir

<sup>50</sup> BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, p. 8-9.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 10-11.

“vencer na vida”, entrar para o grupo dos “providos”, sem lutar, desta forma, contra as verdadeiras estruturas de poder dominantes.

Desenvolvimento capitalista seria o equivalente a dominação, colonização: a naturalização das necessidades trazidas pela tecnologia inovadora, que legitima a dominação ao proporcionar a “comunicação” imediata entre os dominantes e os dominados pelo compartilhar de um mesmo modo de vida, este sendo sempre à imagem dos dominantes.

#### 4. CRÍTICA AO PENSAMENTO NEOMARXISTA

Na primeira seção, apresentamos o motivo religioso humanista moderno, conforme descrito por Dooyeweerd, como uma tensão dialética entre os polos *natureza e liberdade*. O fato é que Dooyeweerd descreveu ambos os motivos como centrais e religiosos para o humanismo e, ao mesmo tempo, opostos e irreconciliáveis:

Tornou-se evidente que, quando a ciência determinava toda a realidade como uma cadeia ininterrupta de causa e efeito, não haveria mais espaço em nenhum lugar dessa realidade para a liberdade humana. A vontade, o pensamento e a ação humanos exigiam a mesma explicação humana que exigem os movimentos de uma máquina. Isso porque, se o próprio homem pertence à natureza, então ele não pode, por conclusão, ser livre e autônomo.<sup>52</sup>

Um dos intelectuais que reagiram ao controle da ciência que tolhia o ideal da liberdade foi Jean-Jacques Rousseau. “Rousseau argumentou que a ciência havia trocado a liberdade e a igualdade pela escravidão”.<sup>53</sup> Rousseau acreditava que o Estado moderno havia sobrepujado o estado natural original dos seres humanos, que era uma condição de inocência e felicidade. Embora não acreditasse que fosse possível voltar a esse estado original – desde que “a cultura racionalista havia levado a humanidade à escravidão e à miséria”<sup>54</sup> –, ele teorizou a possibilidade de um “Estado em que as pessoas, depois de abrirem mão da liberdade natural e da igualdade, poderiam recuperá-las de uma forma mais elevada”.<sup>55</sup>

Rousseau extrapolou as pretensões de John Locke (que limitou a autoridade do Estado à proteção dos direitos inalienáveis da vida, da propriedade e da liberdade, mas que não contrariou o ideal monárquico) e se tornou o fundador da ideia humanista moderna de democracia e o grande incentivador da Revolução Francesa.

<sup>52</sup> DOOYEWEERD, *Raízes da cultura ocidental*, p. 175.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 183.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 183.

Neste sentido, Dooyeweerd demonstra como o humanismo clássico, sobretudo a partir da influência de Rousseau, que era mais amante da liberdade humana do que do controle da natureza, entrou na esfera política e modificou o ideal de constituição do Estado. O Estado humanista, principalmente após a Revolução Francesa, torna-se não um fim em si mesmo, mas um meio, ou ainda, um servo do povo soberano. O direito civil e privado ganhou força entre a sociedade e, como consequência, a democracia emergiu como o mecanismo para garantir os direitos humanos inalienáveis de liberdade, igualdade e fraternidade. No contrato social, os indivíduos apenas renunciam aos seus direitos naturais para ganhá-los novamente de uma forma mais elevada por meio da cidadania oferecida pelo Estado. O Estado deveria, então, abarcar toda a liberdade do indivíduo em sua expressão e, jamais, tolhê-la. Este era o ideal democrático de Rousseau que tanto influenciou a Revolução Francesa. Deste modo, o ideal humanista clássico trouxe, de fato, avanços culturais na medida em que abriu a cultura ocidental para a diferenciação das esferas ao propor limites para a ação do Estado e defender a liberdade dos homens nas demais esferas com o estabelecimento do direito civil.<sup>56</sup>

Um sistema de direito civil privado só pode ser realizado quando o Estado é estabelecido como *res publica*, como uma instituição pública, para liquidar o domínio dos senhores feudais privados e para tornar todos os seus membros igualmente sujeitos à autoridade governamental pública, em liberdade e igualdade público-legal. Tanto o sistema do Estado como o sistema do direito privado civil foram primeiro introduzidos de modo completo pela Revolução Francesa.<sup>57</sup>

Podemos dizer, grosso modo, que, num primeiro momento, o ideal de natureza floresceu com mais intensidade a partir das ciências modernas, sobretudo matemáticas, propondo o controle completo da natureza pelo homem. Este, que desfruta da sua liberdade de pensamento, torna-se padrão para si mesmo, e não encontra qualquer fé ou autoridade religiosa superior. Com o desenvolvimento científico, o homem se vê amarrado ao controle mecânico e científico e não encontra espaço para desempenhar sua própria liberdade. Como criticou Rousseau, “a ciência havia trocado a liberdade e a igualdade pela escravidão”.<sup>58</sup>

Um novo patamar de desenvolvimento do humanismo em seu dilema entre liberdade e natureza se deu, então, com a separação entre fé e ciência. Isso ocorreu, sobretudo, a partir da elaboração de Immanuel Kant. Ele teorizou que as leis da natureza valeriam somente para os fenômenos sensorialmente

---

<sup>56</sup> Cf. DOOYEWEERD, *Raízes da cultura ocidental*, cap. 6.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 182-183.

perceptíveis e que, acima desse reino da natureza, haveria um reino “suprasensorial” da liberdade moral, que não era governado pelas leis mecânicas da natureza, mas pela própria autonomia humana que iria constituir regras de moral e conduta. Deste modo, a separação entre fé e ciência torna-se uma questão de fé. Não mais a fé eclesiástica ou teológica, mas uma fé na razão humana, que é autônoma e não pode estar arraigada a qualquer autoridade exterior, uma vez que caminha de acordo com o próprio ideal humanista de liberdade. Ou seja: a separação entre fé e ciência pelo ideal humanista a partir de Kant não é, de fato, uma separação entre fé e ciência, mas uma troca de fé. A fé posta no ser humano como o padrão moral para si mesmo e na sua autonomia e liberdade como os únicos fundamentos para a sua moral, que advém do seu próprio raciocínio e nada mais.<sup>59</sup>

Ao mesmo tempo em que Kant teorizou a respeito de uma realidade suprassensorial que não tocava a realidade sensorial, a partir da qual o ser humano deveria buscar a sua moral, a sua ética e, enfim, gozar de sua liberdade e autonomia, o mesmo Kant acreditava que tal moral era como uma lei (uma *nomos*) universal que deveria permear todos os indivíduos (o *autos*). Desse modo, todas as pessoas eram indivíduos indistintos que careciam da personalidade a partir do seu engajamento com a lei universal.<sup>60</sup>

Em reação a essa concepção moralista da personalidade, o movimento romantista surgiu como mais uma etapa no desenvolvimento do motivo religioso humanista em direção ao polo da liberdade. Ele exigia uma distinção totalmente individual da personalidade. Houve uma ridicularização da *nomos*, da “moral burguesa”, ou de qualquer outra lei universal. Cada indivíduo tornar-se-ia a sua própria lei. Essa radicalização da personalidade individual alcançou o seu ímpeto na gratificação e na glorificação sexual como a maneira mais plena de gozar a liberdade e a personalidade individual.<sup>61</sup>

Tendo em vista que o Romantismo cairia no perigo de total fragmentação e anarquia, foi necessário criar para si um limite para as liberdades individuais. Esses limites jamais poderiam ser colocados como uma *nomos* universal. É neste contexto que nasce a ideologia da comunidade. O agrupamento de pessoas como uma comunidade abrangente forneceria as condições, e também os limites, para que a personalidade autônoma pudesse demonstrar todo o seu ímpeto e a completa inclinação individual de cada um.<sup>62</sup>

Os limites à expressão da personalidade não foram encontrados numa lei geral que julgava todos os seres humanos, mas apenas na adesão individual a

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 6.

<sup>60</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 7.

<sup>61</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 7.

<sup>62</sup> Cf. *Ibid.*, cap. 7.

uma comunidade humana mais elevada, que tivesse ela mesma uma disposição completamente individual.<sup>63</sup>

Nesse ponto é impossível não assimilar o movimento romântico com os ideais neomarxistas, conforme descritos na seção 3, por exemplo, com o conceito de ação política de Hannah Arendt, para quem a autonomia e a liberdade humana estariam na interminável tarefa de reconciliação humana como o mundo e reconciliação consigo mesmo no mundo por meio da ação política. Retirar isso do ser humano é o que equivaleria, para Arendt, à dominação cultural totalitária da doutrinação.<sup>64</sup>

Já em relação às ciências, Dooyeweerd observa que o ideal do Romantismo apontou para uma superação do “naturalismo mecânico” em direção ao “historicismo dinâmico”. “Assim como o ideal clássico da ciência do humanismo via toda a realidade da perspectiva da ciência natural, também o historicismo via toda a realidade da perspectiva do desenvolvimento histórico”.<sup>65</sup>

O historicismo representava olhar toda a realidade do mundo a partir da perspectiva inter-relacional de causas e efeitos que formariam uma espécie de sistema a partir do qual tudo poderia ser explicado, somente dentro dos contextos específicos de cada realidade. Houve uma recusa às grandes leis universais, sobretudo no sistema mecânico de causa e efeito. Até mesmo descobertas contemporâneas a respeito da física elétrica demonstravam movimentos de elétrons que desafiavam as leis da mecânica e demonstravam que o historicismo deveria alcançar até mesmo as leis da natureza. Ainda assim, foi o historicismo que trouxe as bases epistemológicas para se pensar nas ciências humanas modernas, sobretudo a sociologia moderna, conforme demonstramos na seção 3 deste artigo.

Dooyeweerd define o historicismo como um estado de desenraizamento espiritual, relativismo radical e perda de toda fé em uma verdade absoluta. Esse estado de desenraizamento tende a “se expressar em uma visão de mundo e da vida consistentemente desenvolvida”.<sup>66</sup> O historicismo equivaleria à absolutização do aspecto histórico da realidade temporal. Nessa ideologia, até mesmo o ser humano é reduzido a um fluxo contínuo de momentos históricos. Também “todos os padrões e concepções científicas, filosóficas, éticas, estéticas, políticas e religiosas são vistas como a expressão da mentalidade de uma cultura ou civilização particular”.<sup>67</sup> Isso leva a uma total relativização de todas as coisas pertencentes à vida e à criação, tendo em vista que nada é

<sup>63</sup> Ibid., p. 201-202.

<sup>64</sup> Verificar a seção 3 deste artigo.

<sup>65</sup> DOOYEWEERD, *Raízes da cultura ocidental*, p. 206.

<sup>66</sup> DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 107.

<sup>67</sup> Ibid., p. 108.

absoluto e tudo é fruto do devir histórico, fato nítido no conceito foucaultiano de *epistémê*.<sup>68</sup>

A origem do historicismo remete à reinterpretação que o Renascimento deu ao motivo bíblico de criação, queda e redenção:

Ele propunha o renascimento real do homem, não em seu sentido bíblico, mas no sentido de sua regeneração em uma personalidade completamente livre e autônoma, o único Senhor de seu destino e do destino do mundo. O tema bíblico central da criação, queda no pecado e redenção por Jesus Cristo na comunhão do Espírito Santo, foi de fato interpretado no sentido desse motivo humanista da liberdade.<sup>69</sup>

A partir do idealismo pós-kantiano, a individualidade concreta da personalidade humana foi elevada a uma primazia sobre o ideal normativo da ciência matemática ainda mais além do que Kant e Rosseau haviam feito. Isso contrastou com a concepção racionalista de então, e toda a lei geral se tornou uma verdadeira falsificação da realidade. A individualidade e a subjetividade humana foram absolutizadas, o que trouxe consequências anárquicas no campo da ética e da sociabilidade. Em contrapartida a tais consequências, o ideal do romantismo surgiu com a ideia de uma comunidade nacional, que seria uma proteção contra a vontade autônoma e irracional do homem.<sup>70</sup>

Segundo Dooyeweerd, os fundadores da escola histórica foram influenciados pela cosmovisão romântica e desenvolveram um padrão de pensamento científico que se opunha ao pensamento matemático e mecanicista da ciência natural.

Este novo modelo de pensamento foi aplicado à filosofia do direito, à teoria política, à economia, à estética e à linguística. A partir desse padrão foi construída uma imagem historicista da realidade, que logo foi amplamente aceita como axioma.<sup>71</sup>

Acontece que, nas últimas décadas do século XIX, este historicismo evoluíra para uma forma radical, desencadeando uma cosmovisão niilista, caracterizada por um relativismo absoluto de todas as coisas.

O historicismo é uma visão filosófica *total* da realidade empírica dentro da ordem temporal de nosso horizonte de experiência. Essa visão total originou-se da absolutização do ponto de vista histórico-científico e, como esta, não é mais

<sup>68</sup> Verificar a seção 2 deste artigo.

<sup>69</sup> DOOYEWEERD, *No crepúsculo do pensamento ocidental*, p. 111.

<sup>70</sup> *Ibid.*, cap. 3.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 121.

do que um dos muitos ismos das visões filosóficas da realidade. O historicismo tem, assim, o mesmo *status* de outros *ismos* como o mecanicismo, o biologismo, o psicologismo, o logicismo, o esteticismo, o moralismo etc.<sup>72</sup>

Dessa forma, a cultura foi vista como um segundo mundo em adição ao mundo da natureza, mundo de uma realidade especificamente histórica e os princípios dessa ordem social seriam supostamente encontrados na razão humana prática como criadora desse mundo civil.<sup>73</sup>

[...] essa identificação da cultura com a totalidade do mundo social humano manteve-se em todas as teorias filosóficas posteriores da história. Ela foi a própria base da visão de mundo historicista, que se originou de uma absolutização do aspecto histórico da experiência humana.<sup>74</sup>

Como demonstramos na parte 3, o neomarxismo é uma evolução histórica do marxismo cultural. Tal evolução se deu com a percepção teórica por parte do marxismo de que a dominação da classe burguesa pelo proletariado tenderia a se manifestar mais no consumo/relações sociais que no campo produtivo (meramente com a extração da mais-valia), de modo que se tornou visível uma guinada teórico-epistemológica a fim de propor todo tipo de conceitos que explicassem a dominação cultural.

Por outro lado, Dooyeweerd teorizou que a busca humana de liberdade, dentro das tensões existentes no motivo religioso moderno *natureza vs. liberdade*, culminou em um enaltecimento idólatra do aspecto histórico da realidade como o único capaz de prover significado para todo o pensamento e ação humanos. O neomarxismo representa hoje o estado mais avançado do fenômeno do *historicismo*, a radicalização mais extrema da idolatria do aspecto histórico que dirige e distorce o pensamento humano, o ponto alto da apostasia no pensamento teórico.

Ao buscar a liberdade humana a qualquer custo, o neomarxismo ressignifica o mundo em toda a sua experimentação (desde a temática sexual/de gênero, passando pela ambiental, étnica, econômica etc.) como um lugar de opressão capitalista. O papel do neomarxismo é destruir tudo o que seja compreendido como humano e relações humanas para reinventar um outro tipo de humanidade/sociedade calcada somente na autonomia humana e regida somente pelo devir histórico. Buscando se ressignificar, o homem se desumaniza, torna-se qualquer coisa, menos humano.

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 129.

<sup>73</sup> Ibid., p. 136.

<sup>74</sup> Ibid., p. 136.

### **ABSTRACT**

Neo-Marxism is a theoretical/ideological movement best understood as an epistemological turn of orthodox Marxism, which gradually stopped observing social phenomena from an economic-productive perspective to perceiving them from a cultural perspective. The Dooyeweerdian analysis of the modern religious motif *nature vs. freedom* allows us to understand that such a turn is the result of the phenomenon defined by Herman Dooyeweerd as *Historicism*: a process of radicalization towards the pole of freedom. Neo-Marxism would represent today the most radical expression of Historicism. It is the absolutization of the historical becoming over the human constitution and the subjection of human essence to culture.

### **KEYWORDS**

Neo-Marxism; Marxism; Historicism; Cultural idolatry; Society; Culture; Dooyeweerd; Kant; Marx; Foucault.