

Notas sobre razão, valor e interesse ou Apontamentos sobre Kant e Marx depois do Século dos Extremos*

Luiz Eduardo Soares[†]

Dedico este ensaio a Vicente Guindani

Marx não foi o primeiro, mas colaborou com a consolidação do movimento pelo “Esclarecimento” (também conhecido como “Iluminismo”), que nascera no século XVIII –ainda que tivesse raízes no Renascimento e na própria tradição grega clássica–, antecipando e propulsionando a revolução burguesa. Impossível imaginar a possibilidade da emergência do discurso de Marx sem a via aberta, entre outros, por Kant e Rousseau. E sem a historicização do idealismo kantiano, a cargo de Hegel.

Kant decretou a maioria do ser humano e sua autonomia, libertando-o, em sua filosofia, da crença fundada em dogmas, opiniões, mitos, tradições ou experiências místicas. Ou seja, libertando-o de toda crença radicada na autoridade (da tradição, do poder institucionalizado ou da Igreja), de toda crença fundada em ideias carentes de rigor lógico ou no arbítrio subjetivista –não estou dizendo o que penso, mas reproduzindo uma linguagem que poderia ser utilizada por kantianos ainda hoje.

Para Kant, a razão constituía o fundamento dessa autonomia. Sendo racional, o ser humano prescindiria da tutela de religiões e de suas instituições. Pensaria com a própria cabeça e só acreditaria no que a razão autorizasse. E mais: só obedeceria a norma que a razão estipulasse ou que estivesse de acordo com a razão. Sendo racionais, isto é, capazes de razão, os seres humanos, se fossem fiéis à razão, alcançariam verdades e valores comuns e universais, posto que a razão era uma só e dois enunciados verdadeiros não poderiam ser contraditórios entre si –em outras palavras: se todos fossem racionais, produzir-se-ia um consenso universal e, quiçá, a paz perpétua.

Por outro lado, a obediência às normas coincidiria com o exercício da liberdade e com a afirmação plena da autonomia individual, uma vez que ser livre e ser racional –ou seja, agir e pensar em conformidade com a razão—se superporiam. Ser livre, para Kant, significava agir e pensar em conformidade com a razão. Ser racional era exercitar a liberdade (o não condicionamento) até as últimas consequências.

Estaria, assim, resolvido o antigo impasse, traduzido nas seguintes interrogações: exercer em plenitude a liberdade individual não poria em risco a vida coletiva, a vigência de normas ou leis válidas para todos? Como poderia uma lei representar a vontade coletiva e respeitar a liberdade individual? Como poderia uma norma restringir

*Nota de Edición: El autor de este artículo fue invitado a escribir en este número de Crítica Contemporânea.

[†]Luiz Eduardo Soares é escritor e professor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

desejos e interesses individuais, e, ao mesmo tempo, expressar o interesse coletivo, quer dizer, ser escolhida por todos e ser por todos respeitada, mesmo sem coerção? Como a legitimidade de uma lei ou de um conjunto de leis poderia ser conciliada com autonomia individual, com a plenitude da liberdade e, ao mesmo tempo, com sua representatividade universal, com a necessidade de ordem e, portanto, com restrições a desejos individuais?

A razão era a âncora que garantia a *comutabilidade* do individual no universal, da liberdade plena na vontade geral, da autonomia na obediência, da legalidade na legitimidade. A razão era a moeda, a medida que sustentava a conversibilidade universal (razão vem de *ratio*: medida).

Substituindo Deus pela Razão, com R maiúsculo, Kant ofereceu a alforria ao ser humano, mas estava longe de ter resolvido os problemas. Gênio incomparável como foi, o frugal e disciplinadíssimo Immanuel, de Königsberg (cujos passeios diários serviam de relógio para os vizinhos), deu-se conta dos limites de sua engenhosa solução. Afinal, dois seres humanos, mesmo empenhados em exercer a razão e dotados dos mesmos recursos intelectuais, não estão fadados a concordar. Por isso, sacou seu punhal filosófico e cortou o campo no qual transitavam suas reflexões em duas esferas: a idealidade pura e a realidade dos fenômenos. Na primeira, o uso empírico das faculdades cognitivas dos sujeitos humanos era substituído pela razão pura, em cujo âmbito vigorava a identidade a si dos conceitos que produziam conhecimento, reconheciam a moralidade e identificavam a beleza. Nessa esfera transcendental (isto é, esfera que deve ser pressuposta para que se sustente a teoria –nada a ver com transcendente), o sonho de Platão –poder-se-ia sugerir, não sem alguma ironia—atualizava-se: o verdadeiro, o justo e o belo confluíam e formavam uma unidade metafísica¹. Não porque a divindade proporcionasse o fundamento essencial comum, mas porque a razão de outro modo não poderia pensar-se a si mesma e prover os meios para a explicação da lógica, da matemática, das ciências, e de seu isomorfismo com a natureza, espelhada na mente humana (nessa mente espelho, caução da representação do mundo).

Por outro lado, o uso empírico das faculdades cognitivas dos sujeitos humanos inscrevia-se na segunda esfera, espaço em que as contradições e divergências inelimináveis transcorriam. Em outras palavras, as razões dos discursos reais não se confundem com a Razão, mas a supõem como condição de sua própria possibilidade. Por isso, orientam-se para a busca do consenso universal (porque o pressuposto funciona como telos/fim), mesmo sem ilusões de alcançá-lo. A unidade e a universalidade do conhecimento seriam manifestações de sua adesão à verdade, isto é, de sua qualidade de verdadeiro. Não é preciso dizer que Kant supunha possível e necessária a definição racional de normas morais e leis, assim como confiava no papel cognitivo da razão –aliás, sua motivação original era explicar a possibilidade da ciência, isto é, do conhecimento, o que implicava desvendar os motivos pelos quais a mente humana mostrava-se apta a penetrar nas leis que governam a natureza. Ou seja, a filosofia idealista de Kant, como é classificada, de fato, tinha pretensões de tipo materialistas. E se o viés idealista ou neoplatônico acabou por se impor, foi para tornar o materialismo inteligível –paradoxalmente. Observe-se que o idealismo decorria da

¹ A ironia não faz justiça a Kant ou ele não teria escrito a terceira crítica como o fez.

centralidade conferida por sua filosofia à ideia do que denominava “transcendental”, entendido como um campo de recuo, como um espaço lógico, produzido por deduções disparadas pela pergunta: “quais as condições de possibilidade para X, qualquer que fosse X em cada caso?”

Para fazer com que as ideias de Kant fiquem mais claras e acessíveis, menciono o argumento de John Rawls, talvez o principal filósofo político contemporâneo (já falecido), que poderia ser denominado “o experimento mental do véu da ignorância”. O experimento retoma o pensamento kantiano, que subjaz ao contratualismo moderno (o qual deriva também de Thomas Hobbes, John Locke e dos demais pais fundadores do liberalismo). Vai ficar muito claro como é que o particular/individual se encontra com o universal/coletivo. O papel que, em Kant, é cumprido pela Razão, aqui é desempenhado pela ignorância sobre si. Essa ignorância faz com que a razão com minúscula, aquela exercitada por um sujeito empírico qualquer, corresponda a qualquer outra e produza os mesmos resultados, operando como se fosse a razão com maiúscula, de um sujeito sem corpo, pura expressão do universal. O véu da ignorância deve muitíssimo também a Rousseau, de quem apreende a ideia de que o indivíduo deve votar deslocando-se da posição individualista, que só lhe permite vislumbrar seu próprio interesse particular, para um lugar do qual contemple o interesse geral, a fim de por ele orientar suas decisões, na assembléia de cidadãos, na Ágora, em debates públicos, em decisões coletivas, nos foruns da democracia direta que o pensador genebrino postulava.

O experimento diz: imagine que você esqueceu quem é e não sabe onde está, mas sabe o que é e como funciona uma sociedade de massas, sabe também que vive numa delas e que a ela retornará logo depois de decidir como ela deverá ser organizada, por quais princípios. A sociedade para a qual você retornará será ordenada pelos princípios que você propuser. E você voltará a ocupar seu corpo. Insisto: você não sabe se é criança ou velho, homem ou mulher, homossexual ou heterossexual, branco ou negro, se professa ou não alguma religião, se faz arte, filosofia, ciência ou trabalho manual, se tem ou não filhos, se tem deficiências físicas ou não, se tem ideologia política ou não. O que lhe é dado, nesse momento hipotético e imaginário de suspensão, é a inteligência, isto é, a capacidade de raciocinar e as informações sobre o que é a vida social. Muito bem, que tipo de ordem social seria escolhido? Que princípios estruturantes seriam os preferidos? A primeira resposta de Rawls é kantiana e rousseauista: a escolha seria a mesma que qualquer outra pessoa faria se fosse submetida ao mesmo desafio. Isso porque restaria a cada um, sob o véu da ignorância, apenas o que nos iguala (a capacidade de raciocinar diante das mesmas informações sobre o funcionamento de sociedades de massas), não o que nos separa (corpo, história, relações, singularidades, mundo privado, idiossincrasias individuais, interesses particulares). Por meio desse experimento mental, Rawls simulou, tanto quanto é possível fazê-lo, uma situação em que a razão empírica se aproxima da Razão pura, o indivíduo, da coletividade, o particular, do universal, o interesse pessoal ou privado, do interesse geral ou da moralidade.

Em sua obra prima, “Uma Teoria da Justiça”, John Rawls conclui que o tipo de sociedade escolhido seria aquele organizado a partir de dois princípios axiais, absolutamente prioritários e indisputáveis: a igualdade e a liberdade. Em havendo choque entre ambos, como, inexoravelmente, seria o caso, optar-se-ia pela hipótese

de que o segundo eixo prevalecesse, mas apenas até o ponto em que fosse preservada sua qualidade fundamental, prejudicando, assim, o mínimo possível a implementação do primeiro princípio (a igualdade). O resultado é uma sociedade industrial, com economia de mercado regulada, um Estado provedor forte, democracia ampla e inclusiva, direitos humanos respeitados, crianças merecendo tratamento igualitário, desigualdades reduzidas a níveis compatíveis com o enunciado anterior. Estamos falando de um modelo social-democrático.

Claro que Rawls foi repellido pelos liberais, como se fora um apóstata socialista, e pelos marxistas, como se fora um apóstata liberal.

Contudo, “São” Immanuel (Kant) o terá abençoado, ao lado do “anjo”, Jean-Jacques (Rousseau).

Por falar em santos e anjos, falta precisar um ponto, relativo a Kant e Deus. O autor da trilogia sagrada da filosofia (as três Críticas: da Razão Pura, da Razão Prática e do Juízo) não era ateu. Escreveu um livro teológico-filosófico, defendendo a religião, desde que limitada pelo círculo da racionalidade.

Hegel pôs o relógio precioso do kantismo (que era um cristal imune ao tempo, uma jóia estática do pensamento, um monumento da inteligência) em marcha, mergulhando-o na história. *Arché e Telos*, origem e fim remetem, em sua filosofia pós-kantiana da história, como na epopéia mítica, à unidade do espírito humano, inicialmente perdida, mas, afinal, restaurada e redimida pela graça divina. A dialética corresponderia à cosmogonia cristã. A unidade teleológica (prospectiva ou final) da razão universal equivaleria à síntese, ou seja, realizaria a suprassunção do múltiplo e contraditório na unidade da racionalidade histórica –ou do Espírito.

Marx estendeu e intensificou o esforço hegeliano, laicizou-o, isto é, rebateu-o sobre uma épura materialista, e cortou o cordão umbilical do kantismo com a dualidade que opunha a idealidade (neo-platônica) ao fenomênico. Estava aí restaurado, finalmente, pensou Marx, o império exclusivista da materialidade. O ponto de inflexão foi o deslocamento do conceito que garantia a conversibilidade, a comutabilidade (do individual ao universal, da liberdade à ordem coletiva). Sai de cena a Razão; ingressa no palco e ocupa o proscênio outro personagem do repertório dos grandes conceitos filosóficos: a ontologia do ser social.

Vamos com calma, passo a passo, para que me explique. O laço que une o indivíduo ao universal, em Marx, não é mais o espírito humano –identificado em Kant com a Razão–, do qual cada ser humano empírico e singular fruiria parcialmente, imperfeitamente. O laço que une o indivíduo ao universal passa a ser a inscrição na ordem social, o que torna esse vínculo condicional, assim como são sempre condicionais as realidades históricas, por definição, e não há realidade que não seja histórica, ou seja, que se dê sem condições, ou ainda, que se deixe surpreender ou conhecer *sub specie aeternitatis* (do ponto de vista da eternidade, isto é, ahistórico, transcendental ou puro). Para que o laço referido tenha vigência, isto é, para que o ser humano individual –um ator social qualquer– se conecte ao universal (humano), àquilo que diz respeito a todos e reflete a essência desse ser, é preciso que a inserção empírica, objetiva, histórica desse indivíduo seja tal que faça coincidir seu interesse particular (aquilo que o move como ser individual, historicamente condicionado) com o interesse geral de toda a sociedade, ou seja com o bem público ou com a vontade geral (para citar Rousseau). Marx pensava

naquele interesse que expressaria a potencialidade autônoma e livre, potencialidade inscrita no ser humano como sua essência –a tal ponto que, se não a realiza, esse ser aliena-se, nega e trai a essência do que é, nega, portanto, o que é, nega sua própria existência enquanto humano/social.

Traduzindo a linguagem abstrata sobre o ser (a ontologia) em sociologia histórica, Marx procura demonstrar que, nas sociedades industriais que estudou, o lugar estrutural ocupado pela classe operária situava esse grupo humano numa posição privilegiada, da perspectiva ontológica e histórica, uma vez que seus interesses particulares coincidiam com o interesse geral, desde que se compreendesse a essência do ser humano do modo como o Esclarecimento a concebeu, inspirando-se nas fontes culturais judaico-cristãs: a realização individual da autonomia ou da emancipação – autonomia que enfeixa razão e liberdade. Libertando-se, a classe operária construiria um mundo social, econômico, cultural e político alternativo, abolindo a propriedade privada dos meios de produção e a exploração da força de trabalho, socializando a produção e seus frutos, em um ambiente igualitário e livre, aberto ao exercício da razão, refratário a opressões e manipulações ideológicas. Dizendo de outra forma: a libertação da classe operária só se poderia cumprir com a promoção de uma nova ordem incluyente e universalista, que atenderia aos interesses superiores e comuns de toda a humanidade. Uma nova ordem propícia à emancipação humana e ao fim da alienação, ao encontro do ser humano consigo mesmo, à realização da essência mesma do ser humano. A esse estágio de evolução da história humana, teleologicamente orientada para a emancipação (para a realização do ser social), corresponderia a realização da sociabilidade harmônica e solidária, cooperativa, uma vez que o ser ao qual nos reportamos é social –não há o humano insulado; mesmo a singularidade individual não prescinde da relação social; para o sujeito, a relação humana é constitutiva. Por isso, fala-se em ontologia do ser social.

Marx agregou à reflexão kantiana a dimensão social, mostrando que liberdade não se esgotava na razão: definia-se também nas relações objetivas de poder, historicamente constituídas, articuladas no interior do processo de apropriação da natureza pelo trabalho, de geração do valor e de circulação do valor. Estruturalmente dependente e explorada, a classe operária trazia consigo o interesse de libertar-se da opressão econômico-política. Esse interesse era intrínseco à sua posição, sendo uma classe composta por atores sociais concretos, movidos por paixões e interesses, medos e razão, mas também dominados por ideologias mascaradoras de contradições e inibidoras do emprego livre da razão, sem o qual falta a consciência da experiência real e dos interesses em jogo.

Outros agentes sociais poderiam somar-se à classe operária como seus aliados, mesmo não vivenciando o interesse de classe, em conexão com os interesses supremos da espécie? Sim, respondeu Marx, porque podem ter acesso a esses interesses superiores e universalistas por meios não diretos, não experienciais. Que meios alternativos seriam esses? A empatia por solidariedade ou a identificação afetiva com os explorados, ou mesmo o reconhecimento de que para todos, inclusive para quem elabora esse raciocínio, o apoio ao movimento político da classe operária é o veículo para a libertação, a emancipação.

Nos dois casos, há valores presentes. No primeiro caso, os valores são sentidos em

sua dimensão emocional e simbólica. No segundo, há a opção por um mundo social ordenado de modo a viabilizar a emancipação, o que implica o uso da razão sem a qual não se compreenderia essa possibilidade, mas também há a valorização de tal possibilidade, sem o que ela não se mostraria desejável. Tanto a solidariedade –que supõe a repulsa à opressão–, quanto a admissão de que a autonomia seja desejável –e representa suficientemente bem o ideal almejado– pressupõem a igualdade como valor. E um valor tem vigência, existe e é aplicável, na ação e na avaliação, se há crença. Sendo objeto da razão, produto da razão, parte do próprio conceito de razão, a autonomia é também, portanto, um valor e necessita da crença. Uma crença pode repousar exclusivamente na razão? Kant acha que sim, como procurei mostrar. Marx, também (afinal, ele próprio é um exemplo de um não operário que se desloca do campo de interesses de sua classe, e o faz por opções calcadas no casamento da razão com valores), mas apenas em parte, porque, por outro lado, atribui as adesões pessoais e coletivas, prioritariamente, a interesses materiais particulares.

Pessoalmente, não me identifico nem com o kantismo, nem com o marxismo. Não acredito em crença meramente apoiada na razão, nem creio que valores se reduzam a crenças e, portanto, não concordo com as abordagens segundo as quais há valores racionais –eu tendo, hereticamente, a ver a categoria razão funcionando, nesse debate, como um valor. Por que, antes da justificativa que a própria razão ofereceria, optar-se-ia por tomá-la como a matriz fundamental? Creio que a opção pela razão, antes da razão, só poderia fundar-se no valor que se lhe atribui. Eu disse creio? Usei o verbo crer?

Marx pode acusar Kant de idealista com propriedade porque apresenta uma filosofia articulada a uma visão que se pretende científica da vida social, em cujo âmbito passa-se do que é para o que deve ser, do presente para o futuro, do individual para o coletivo e do particular para o universal, sem mediações idealistas, isto é, sem recorrer a subjetivismos, valores, vontades arbitrárias, psicologismos, moralismos ou expectativas insustentáveis depositadas na eficácia do conhecimento ou do uso da razão e do convencimento interlocucionário (peço perdão aos leitores, mas devo esclarecer que isso não é o que penso, tampouco empregaria tais termos, muito menos de forma assim depreciativa). As referidas passagens, como já disse, resultam da dinâmica objetiva dos interesses particulares, acessível à razão utilitária e à percepção imediata, derivada da experiência empírica. Basta esse mecanismo rude e tosco: representações simples, refletindo –no plano da consciência precária e parcial– fenômenos tangíveis ou realidades ordinárias vividas e compartilhadas, amalgamadas e processadas pelo cálculo, que o interesse anima. Eis aí a receita para a consciência anarco-sindicalista. Turbinada, ela servirá de base para a construção da consciência de classe e seus desdobramento políticos, desde que atue a inteligência “científica” do partido, esse intelectual orgânico coletivo, moderno príncipe. Não são necessárias mediações valorativas, éticas ou morais. A emancipação, na esfera ontológica, corresponderá (refletirá) à construção das condições objetivas de novo tipo, politicamente promovidas. O interesse material, expressão direta da inserção na estrutura de classes, ligado a uma vontade e a uma consciência que aparecem como meras dimensões complementares do interesse, fornece a plataforma para que a tecnologia política funcione (a intervenção do conhecimento na natureza do social), via iniciativa da vanguarda. O salto além dos limites corporativos do anarco-sindicalismo prescinde de adesão a valores alheios ao interesse.

Basta compreender que para realizá-lo, plenamente, realizar-se-á o interesse geral, libertando-se a humanidade dos grilhões do capitalismo, da propriedade privada dos meios de produção, da exploração de classe, do Estado. Contudo, a emancipação universal não é visada como um valor ou um fim em si mesma. Surge como uma consequência indireta do cumprimento do fim sensível e particular: o interesse. Basta a razão instrumental. Marx supõe que ela seja um mecanismo articulado às dinâmicas sociológicas, toda essa máquina girando sob o acicate do interesse –indissociável da energia que emana desse processo e o faz fluir.

Mesmo discordando dessa visão da sociedade, mesmo descartando a hipótese de que o modelo permanecesse aplicável, no mundo contemporâneo (como se o mundo fosse, contra a própria tese de Marx, ahistórico), mesmo desaprovando a negligência ao valor e aos “subjetivismos idealistas”, mesmo assim eu poderia aceitar que a teoria marxista consegue pensar a mudança livre do idealismo.

O problema mais grave vem agora: posto que o trânsito para o reino da emancipação colocou, na experiência histórica subsequente, problemas impensáveis para Marx, em seu tempo, e trouxe à tona desafios extraordinários e complexíssimos, que passaram a exigir mediações antes ignoradas, o esforço de manter-se fiel ao materialismo e refratário aos idealismos trouxe consigo limitações insuperáveis para a teoria e a prática. Limitações que só poderiam ser abordadas e superadas, levando-se em conta teorias sobre o sujeito e o valor, sobre a crença, o símbolo, o desejo e o inconsciente, a linguagem e as representações da realidade. Ou seja, teorias que Marx tentou exorcizar.

Em uma palavra: do interesse não se passa à emancipação, da ciência não se passa ao valor. Entretanto, do interesse transita-se, isso sim, e sem hesitação ou pudor, para a apropriação do ser humano como meio e para a construção de tiranias, em cujos cofres blindados apodrecem os tratados internacionais sobre os direitos humanos, esse ideário pequeno-burguês desprezível para os partidos comunistas no poder. Da razão instrumental passa-se, sem problemas, ao terrorismo.

Eis a conclusão: o marxismo não leva ao terror, nem o legítima, necessariamente. Entretanto, posto em prática e convertido em ideologia do poder, não está imune à possibilidade de servir à barbárie, não ergue barreiras intransponíveis à instrumentalização do ser humano –instrumentalização que degrada sua dignidade–, e aponta na direção da crença de que os fins justificam os meios.

Bibliografia

- Kant, Immanuel (1980), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, in Kant II, São Paulo, Ed. Abril, Col. Os Pensadores;
- Kant, Immanuel (1980), *Crítica da Razão Pura*, in Kant I, São Paulo, Ed. Abril, Col. Os Pensadores.
- Marx, Karl (1971), *El Capital* (I, II, III), México, Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean-Jacques (1973), *Do Contrato Social ou Princípios do Direito Político*, São Paulo, Ed. Abril.

- Rousseau, Jean-Jacques (1973), *Discurso sobre a seguinte questão, proposta pela academia de Dijon: Qual é a origem da desigualdade entre os homens e é ela autorizada pela Lei Natura?* São Paulo, Ed. Abril.
- John Rawls (1973), *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.