

EPISTEMOLOGIA DAS LUTAS SOCIAIS

Roberta Loboⁱ

Leandro dos Santosⁱⁱ

Resumo

Pretendemos com este texto travar um debate epistemológico sobre o potencial político-pedagógico presente na memória das lutas sociais que têm como protagonista as classes populares. Deste modo, as lutas sociais carregam em si uma forma própria de observar, conhecer e criticar a realidade, que, diferentemente das correntes de pensamento hegemônicas convencionais, congrega em suas análises razão e experiência empírica, sensibilidade, objetividade e posicionamento político-ideológico.

Palavras chave: Lutas sociais e epistemologia; Racionalidade e experiência sensível; Memória e história.

EPISTEMOLOGY OF SOCIAL STRUGGLES

Abstract:

We want with this text lock an epistemological debate about political-pedagogical potential present in memory of social struggles that have as protagonist the popular classes. In this way the social struggles carry itself a shape to observe, understand and criticize the fact that unlike conventional, hegemonic currents of thought brings together in its analysis reason and empirical experience, objectivity and political-ideological positioning.

Keywords

Social struggles and epistemology; Rationality and sensitive experience; Memory and history.

ⁱ **Roberta Lobo** é doutora em Educação pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e professora do curso de Licenciatura em Educação do Campo da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pesquisadora do grupo de pesquisa Filosofia e Educação Popular. E-mail: roberta.lobo@gmail.com.

ⁱⁱ **Leandro dos Santos** é mestre em Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e professor do Departamento de Educação e Sociedade do curso de Graduação em Pedagogia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pesquisador do grupo de pesquisa Filosofia e Educação Popular. E-mail: marxcs0@yahoo.com.br.

Apresentação do problema

A questão – o que é teoria – parece não oferecer maiores dificuldades dentro do quadro atual da ciência. No sentido usual da pesquisa, teoria equivale a uma sinopse de proposições de campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas teorias todas as demais. [...] Sua validade real reside na consonância das proposições deduzidas com os fatos ocorridos. Se, ao contrário, se evidenciam contradições entre a experiência e a teoria, uma ou outra terá que ser revista. (Horkheimer & Adorno, 1983: 117)

Na contemporaneidade, as tensões existentes entre teoria, experiência social e historicidade nos provocam para a abertura da emancipação humana como um problema indeterminado, isento de garantias quanto à sua realização, porém ainda ativo na construção de uma filosofia da liberdade. Realidade e pensamento, conceito e objeto são demarcados por impossibilidades intransponíveis, mediações, radicalizações e racionalizações opostas e complementares. Mas, diante de tantos desencontros e rotas sem saída, como fazemos para realizar a travessia da extinção da singularidade, da reificação do sujeito cognoscente e da coisificação do sujeito sensível ao sujeito emancipado? Com base nas reflexões de Adorno & Horkheimer (1983) podemos deduzir que razão e realidade não coincidem, revolução e sujeito revolucionário não se apresentam em um horizonte próximo.

Uma epistemologia a contrapelo que, como em um risco cirúrgico, tateia as tensões postas na história de uma teoria do conhecimento vinculada

às lutas sociais pela emancipação humana. O pensamento tem que fugir das raias do burocrático e se emaranhar na historicidade de questões que encaminham labirinticamente para seu problema, que consiste em desvendar uma nova episteme contida na memória das lutas sociais forjadas pelas classes populares ao longo da história. Esse conjunto de memórias se apresenta como um concreto temporal sujo, perturbado, esquecido, comum e maldito, resistente e melancólico, mas que, ainda assim, contém centelhas de promessa de liberdade, ação prática, realização no mundo (Benjamin, 1994).

Na *Dialética do esclarecimento* (1985), Max Horkheimer & Theodor W. Adorno demonstram como a ciência universalizante pretendeu reduzir progressivamente a possibilidade de erro de seus resultados hipotéticos. Nesta direção, o conhecimento cotidiano, supostamente simples, não satisfaz as necessidades do conhecimento puro, já que, diferentemente da ciência, esta forma popular de pensar a realidade não se distancia da superstição, do dogma, dos sentidos, das questões relacionadas à cultura, à política ou à economia; ao contrário, as evidencia em sua construção analítica própria.

Do indefinido homem da ciência ao cientista foram séculos de moldagens, fórmulas, instituições na constituição concreta de uma sociedade moderna, capaz de dominar a natureza interna, os instintos e desejos humanos, bem como a natureza externa, o cosmos, a *physis* tomando forma de máquina, montável e desmontável ao bel-prazer da necessidade de se mercantilizar como inexaurível meio de produção, progresso, civilização.

Galileu, Descartes, Newton, Bacon tomam a natureza como verdadeiro objeto da ciência, produção de teoria, operacionalização, manipulação e intervenção, o que se *pensa* do mundo, se *faz* do mundo. O conhecer e o fazer alimentam uma identidade capaz de se reproduzir como cultura científica. O modelo das artes mecânicas revelam os processos da natureza. Métodos, processos e linguagem das técnicas são objetos de reflexão numa aprendizagem calcada na experiência errante, acúmulo constante para a formação de um corpo orgânico e sistemático do conhecimento. Pesquisa teórica e atividade prática, o que é posto na prática é o mais verdadeiro na teoria, a prática é garantia de verdade. O útil e o verdadeiro estão de mãos dadas.

Com a revolução científica dos séculos XVI e XVII, o tema da produção do conhecimento é retomado com mais vigor, já que a modernidade como condição histórica impulsionava seus pensadores a estabelecerem distinções entre as formas racionais e empíricas de pensar a realidade, o homem e a natureza. A modernidade se estabelece como razão humana individual e progresso técnico em ritmo de uma dialética positiva ativa e promissora. A dúvida metódica, provisória e sistemática, aliada a uma natureza sem finalidades, reduzida a um mecanismo sem mistérios para a linguagem matemática compõem a teoria do conhecimento e das atividades técnicas do homem moderno. A *natureza como posse do homem*, apenas uma quantidade medida e não mais uma qualidade sentida. A *razão como posse do homem*, instrumento universal para o esclarecimento, inteligência das coisas, fornecimento de meios para prever o futuro e dominar a natureza.

Se esta *razão como posse do homem* pode ser ensinada, tomamos o ideal de homem esclarecido de Kant (2008), enquanto autonomia da vontade como fonte da independência da razão, realização da verdade. A saída da menoridade como um salto da antiga caverna vai produzindo um sujeito humano que se concebe como portador da razão, consciente do poder histórico objetivado, do desenvolvimento científico e técnico desta razão, do progresso da consciência, do conhecimento e da moral posta na preservação da espécie como um fim em si mesmo, unindo felicidade, justiça e liberdade.

Mas a dialética da razão pura e da razão prática não deixou de apresentar os processos de regressão social frente ao progresso técnico da civilização burguesa. A tensão entre desenvolvimento lógico analítico dos conceitos da razão pura de Kant e suas efetivações como realidade demonstrou como a razão não é capaz de fundamentar racionalmente a liberdade, visto que os homens, suas instituições e lógicas mercantis são autônomos em relação à razão. São os interesses privados e não o interesse comum que permeiam o fluxo das coisas existentes. A dialética negativa da razão pura e da razão prática tensiona a cultura compreendida como moralidade, aperfeiçoamento dos costumes e o progresso técnico e material como civilização. O bem-estar material não traz felicidade. A arte e a ciência não aperfeiçoaram os costumes, verdade já posta nos tempos de Rousseau e Kant (Menegat, 2006: 126).

O modelo ideal de homem racional, livre, justo, culto produz e reproduz socialmente um conhecimento livre da possibilidade de erro, como

também livre das pulsões instintivas que os sentidos ou os instintos humanos podem proporcionar. A elaboração de uma razão instrumentalizadora do homem e da natureza implicou a redução metódica do conhecimento a mero conhecimento técnico, amparado por hipóteses universalmente verdadeiras e métodos científicos válidos em qualquer tempo e espaço. Nesta direção, desmistificar a realidade, para os defensores desta forma de racionalidade, é esquartejar o ser humano e a natureza em dimensões organizadas hierarquicamente, na tentativa de fazer com que as potencialidades e dimensões racionais subjuguem progressivamente as dimensões sensíveis e instintivas, ou seja, trata-se de dissolver os mitos anulando a imaginação por meio da razão instrumental (Horkheimer, 1983).

Livres dos feitiços e fantasmas que as dimensões humanas não-rationais podem criar, o ser humano seria mais feliz e autônomo, já que desta forma ele conheceria o mundo à sua volta em profundidade e não apenas superficialmente. Transformar as dimensões humanas supostamente não-rationais, no sentido restrito do termo – no que se refere a algo instrumental, em dimensões menores é uma estratégia no sentido de reduzir não somente o humano, mas também suas percepções diante da realidade. Assim, o pensamento hegemônico, ao separar experiência sensível da produção de conhecimento cria um hiato entre a chamada *intelligentsia* e a sociedade como um todo, pois se os primeiros vivem na posse da razão, os segundos estariam despossuídos da dialética ascendente que supera os sentidos ao encontro da razão, do conhecimento verdadeiro, útil, prático e eficaz (Horkheimer, 1983).

As guerras mundiais, o fascismo, o stalinismo, a sociedade administrada foram fenômenos históricos que colocaram em xeque a promessa de progresso e felicidade da razão iluminista e instrumental. Nesta perspectiva, os modelos de razão e ciência puras ampliam de forma exponencial o processo de barbarização do real, pela degradação da natureza e da história. A ciência iluminista “enquanto ciência do espírito [...] deixa de cumprir aquilo que promete ao espírito: iluminar suas obras desde dentro” (Adorno, 2008: 24).

Iluminar as obras desde dentro a contrapelo é revirar as ruínas das inúmeras catástrofes de uma civilização sem moralidade e em permanente excesso. É iluminar as derrotas dos projetos levantados pelas classes populares em seus processos de luta como elaboração prática e teórica de novas formas de socialização humana para além do capital. Nesta contra-iluminação teceremos um possível fio da meada no que diz respeito a uma epistemologia das lutas sociais, fio rastreado aqui a partir de duas questões fundamentais: *a emancipação como problema e a reconstrução da memória dos traumas das derrotas das revoluções como forma de conhecimento.*

A emancipação como problema

O problema da emancipação não foi tratado exclusivamente pela tradição que constitui o pensamento crítico. Embora seja através desta tradição que a discussão sobre a emancipação humana ganhe vigor, teóricos do pensamento liberal e iluminista dedicaram um tempo significativo de reflexão a esta questão. Uma das referências, inclusive para o pensamento crítico, foram as reflexões de Kant que, mesmo sendo identificado

como um dos principais teóricos do Iluminismo, não deixou de se ater à questão da emancipação humana e de ter a crítica como método de conhecimento, vide o título de suas principais obras: *Crítica da razão pura*, *Crítica da razão prática* e *Crítica do juízo*.

Segundo Kant, conhecimento, razão e autonomia andam juntos, configurando entre eles uma relação de interdependência. Em seu texto *Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?* (2008), Kant afirma que todos os seres humanos são dotados de razão, considerando que para ele a razão é uma característica inata, independente das condições de sua natureza, ou seja, independente de questões sociais, políticas, culturais que envolvem o ser em questão. No entanto, esta característica inata não pode ser acionada por todos, mas apenas por aqueles que progressivamente vão se libertando de seus tutores. Em outras palavras, somente o homem capaz de fazer uso autônomo de sua razão possui condições de produzir conhecimento. A autonomia é uma condição indispensável para a produção de conhecimento socialmente válido, já que sem ela, isto é, sem a progressiva libertação de seus tutores, o sujeito somente reproduziria as ideias de seu mentor, seja este o Estado Absoluto ou o Dogma Religioso.

Esta racionalização constante da vida social tornariam os seres humanos melhores, mais justos, conscientes e felizes. Para alcançar tais objetivos o sujeito dependia somente de sua força interior, pois, embora mediada pelo conhecimento científico, a emancipação é um processo que se dá de dentro para fora e depende da vontade que cada um tem de ser livre. O problema

desta elaboração está em reduzir a produção de conhecimento ao exclusivo acionamento autônomo das dimensões racionais do ser humano, desconsiderando as múltiplas dimensões que o constituem. Como diria Hegel (1992), o escravo tem a consciência da necessidade de liberdade, porém não possui objetivamente a prática da liberdade.

Mas será que a racionalização do sujeito como condição de liberdade é processo tão simples? Basta vontade própria para que o sujeito conquiste sua autonomia? A forma como organizamos a vida social não influencia no processo? As tensões entre moralidade/cultura e civilização/progresso material anunciadas por Kant nas dialéticas positivas e negativas da razão pura e da razão prática se materializaram em barbárie objetivada ao longo do século XX, *mal-estar* que comunica as determinações sociais, os traumas e a dinâmica da psiquê humana no processo de construção da autonomia do sujeito (Freud, 1974).

Herbert Marcuse (1981) problematizou as constatações kantianas e iluministas sobre a ideia de autonomia. Para o autor, o processo de esclarecimento ou de consolidação do sujeito autônomo não se dá de modo amistoso, pois ao longo da vida o sujeito é submetido a uma série inumerável de questões que o impedem de se tornar autônomo, a ponto de ter, inclusive, seus desejos mais primitivos condicionados pela forma de sociedade em que está situado.

Em *Eros e civilização* (1981), Marcuse apresenta o pensamento de Sigmund Freud a partir de uma interpretação filosófica, buscando

fundamentar a possibilidade concreta e real de constituição de uma Civilização Não-Repressiva. Marcuse inicia suas reflexões tendo como referência o tensionamento apresentado por Freud entre o princípio do prazer e o princípio da realidade. Segundo o criador da psicanálise, a coexistência entre princípio da realidade e princípio do prazer como fluxo do processo civilizatório é impossibilitada, visto que o princípio de prazer exigiria a negação total do princípio de realidade e vice-versa. Ou seja, segundo Freud (1974), a afirmação do Ego, em seu estado primitivo, movido por uma busca ilimitada pelo princípio do prazer seria incompatível com a civilização, tendo em vista que o estado de sociedade imprime a necessidade de renúncias ao sujeito em função dos limites institucionais, morais, culturais etc. Ou seja, a civilização com seu princípio de realidade fundamentado na sublimação dos desejos inviabiliza o sujeito que “por um lado, visa a ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer” (Freud, 1974: 8).

Em seu estado primitivo, as necessidades fisiológicas de prazer do Ego encontravam respostas internas. Nesta perspectiva, a satisfação desses desejos era encontrada no próprio sujeito, isto é, a necessidade e a sua satisfação compõem a mesma unidade metabólica tendo em vista que ambas eram intrínsecas ao ser. Assim sendo, o Ego não teria que se submeter a algo externo, eis o princípio do prazer: “O princípio do prazer, sob a influência do mundo externo, se transformou no mais modesto princípio da realidade” (Freud, 1974: 9).

“A civilização começa quando o objetivo primário – isto é, a satisfação

integral de necessidades – é abandonado” (Marcuse, 1981: 33), ou seja, à medida que o Ego abandona seu estado primitivo, amadurece e se choca com a realidade, sendo obrigado a submeter a satisfação de suas necessidades a fontes externas, pois “o princípio do prazer irrestrito entra em conflito com o meio natural e humano. O indivíduo chega à compreensão traumática de que uma plena e indolor gratificação de suas necessidades é impossível” (Marcuse, 1981: 34).

Segundo Freud (1974), o Ego passa a reconhecer o mundo exterior quando este se torna uma fonte de prazer; neste momento o Ego está vulnerável, pois corre o risco de ser reificado, coisificado, reduzido a algo que não é mais ele mesmo, subjugado, ou melhor, capaz de subjugar suas necessidades e respostas fisiológicas a necessidades e respostas externamente criadas, condicionando seu prazer a elas, eis o princípio da realidade (Freud, 1974). Essa reificação progressiva do Ego é perfeitamente compreensível, pois diante de um cenário em que as fontes de sofrimento assumem dimensões cada vez mais abrangentes, e que as pressões sobre o indivíduo são elevadas à milionésima potência, não espanta que ausência de sofrimento tenha o mesmo efeito que a felicidade, e que não-encarceramento seja considerado liberdade, ou mesmo que a reprodução de ideias e pensamentos seja sinônimo de autonomia.

Freud (1974) identificava no princípio da realidade, ou seja, na civilização, um profundo sentimento de mal-estar, pois seu amadurecimento exigia a anulação progressiva das necessidades instintivas do sujeito, submetido a uma sucessão de experiências traumáticas, repressivas.

Para Freud, a noção de uma civilização não-repressiva é impossível. A repressão das liberdades ou de sua busca dá origem a um indivíduo autorreprimido e a sua “autorrepressão apoia, por seu turno, os senhores e suas instituições” (Marcuse, 1981: 37). Essa repressão que se acumula feito catástrofe na subjetividade humana reduz a ideia de liberdade, de autonomia e de felicidade do ser autorreprimido ao simples ato de cotidianamente escapar da infelicidade, do encarceramento ou do sofrimento.

Marcuse (1981) concorda parcialmente com Freud. Acredita que a formação social atual, regida por uma forma mercantil que reifica os sujeitos e as relações por ele travada reprime o Ego na substituição da luta pela felicidade pela simples luta pela existência. Para Marcuse, a repressão inconsequente dos desejos tanto no desenvolvimento filogênico, quanto no desenvolvimento ontogênico é uma característica específica de nosso tempo histórico marcado pelo capitalismo moderno. Nestes termos, onde Freud vê um tremendo mal-estar intransponível, Marcuse vê um imenso potencial dialético, dado que o princípio de realidade, estrutura fundamental da civilização, do mesmo modo que oprime, que reifica o Ego, pode contribuir para a sua total liberação, pois, com o estabelecimento da civilização, isto é, com a afirmação do princípio de realidade o ser humano “esforça-se por obter o que é útil e o que pode ser obtido sem prejuízo para si próprio e para o seu meio vital. Sob o princípio de realidade, o ser humano desenvolve a função da razão: aprende a examinar a realidade” (Marcuse, 1981: 34).

Este desenvolvimento da razão permite ao sujeito distinguir entre o que

é bom e mau, útil ou inútil, verdadeiro e falso, em outras palavras, “torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora” (Marcuse, 1981: 34). Esse Ego ordenado realiza sua descarga motora na “alteração apropriada da realidade: é convertida em ação” (Marcuse, 1981: 35). No tempo em que Marcuse está refletindo, bem como no momento presente essas potencialidades racionais são direcionadas para uma ação reificada, para trabalho alienado, para a manutenção do sistema mercantil, de suas instituições e de sua estrutura de dominação. Entretanto, o mesmo Ego ordenado acumula excessivamente estímulos contra a própria forma mercantil e, conseqüentemente contra a sua própria repressão. Recupera, por exemplo, as ideias de liberdade, autonomia e felicidade ocultas em uma memória distante, porém, sempre passível de recuperação (Freud, 1974; Benjamin, 1994).

De acordo com Marcuse (1967: 4), “as aptidões (intelectuais e materiais) da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores do que nunca dantes”, no entanto, em vez da liberação do sujeito à filosofia, à arte de modo geral, à política etc., o que se tem é um aumento incomensurável da repressão e da dominação, ou seja, todas as aptidões intelectuais e materiais servem, na verdade, para garantir que os tentáculos da sociedade administrada alcancem os lugares e sujeitos em todos os cantos do Planeta.

Neste sentido, a emancipação humana é inversamente proporcional à capacidade produtiva da atual forma de organização social, na medida em que nosso Ego reificado – que desconhece quase que completamente seus instintos

primários – passa a ser um fragmento reificado de um princípio da realidade que não se autoconhece, reduzindo, com isso, nossa percepção, nossas necessidades (inclusive as fisiobiológicas), resumindo à minimização da dor, do sofrimento, do desprazer cotidiano, na mesma medida em que reduz a nossa visão de liberdade.

Essa percepção reduzida do mundo ofusca a nossa visão de uma catástrofe sem trégua. A racionalidade irracional do atual modelo de sociedade pautado pela livre concorrência e por um padrão de produtividade que destrói o livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas, mantém-se através da constante ameaça de guerra e da insistente repressão das potencialidades individuais e coletivas para a minimização da luta pela existência (Marcuse, 1967: 14). Com a terceira revolução técnica-científica iniciada em meados do século XX, pautada no desenvolvimento da informática, da robótica, na utilização de novas fontes energéticas e na biotecnologia, a luta pela existência pode, sim, ser equilibrada com uma luta pelo tempo livre, pelo tempo da criação e do prazer.

Autoconservação da espécie, liberdade e autonomia como necessidades vitais (Freud, 1974; Fromm, 2004) parecem desconhecidas para as sucessivas gerações que nasceram, foram formatadas, coisificadas e desumanizadas pelo domínio da repressão e da escassez elevada à milionésima potência pelo sistema capitalista contemporâneo que, ao longo de seu processo contínuo e crescente de deformação, foram sendo retiradas do humano as características que os distinguem dos outros animais, a necessidade de liberdade, a autonomia, a

criatividade e a realização de atividades livres (Marx, 2004).

Os traumas das derrotas das revoluções e a reconstrução da memória como forma de conhecimento

Desde que superamos o erro de supor que o esquecimento com que nos achamos familiarizados significa a destruição do resíduo mnêmico [relativo à memória] – isto é, a sua aniquilação –, ficamos inclinados a assumir o ponto de vista oposto, ou seja, o de que, na vida mental, nada do que uma vez se formou pode perecer – o de que tudo é, de alguma maneira, preservado e que, em circunstâncias apropriadas (quando, por exemplo, a regressão volta suficiente atrás), pode ser trazido de novo à luz (Freud, 1974: 4).

Neste momento de perplexidade generalizada em que a perspectiva de futuro se restringe à garantia da sobrevivência diária – diante da fome, das epidemias, dos desastres naturais, da guerra convencional ou dos inúmeros contextos de guerra civil espalhados pelo Planeta – na selva de pedra das cidades em que a imagem do passado parece desaparecer paulatinamente da nossa memória, surge a necessidade de refletirmos sobre nossas experiências históricas, sobretudo as que vivemos até aqui, com o sentido de ressignificar o passado, utilizando todo o seu material explosivo como agente catalisador das nossas experiências no tempo presente (Benjamin, 1994), ampliando com isso o nosso horizonte histórico diante das possibilidades de um futuro diferente.

Nossa tarefa, nada simples por sinal, consiste, como diria Freud (1974), em voltar no tempo, em sentar no divã da história desta experiência, em

regredir suficientemente até que seja possível perceber e recuperar, ao menos teoricamente, parte daquilo que fora deixado, melhor dizendo, “esquecido” pelo caminho, isto é, tudo aquilo que a sucessão de experiências traumáticas que vivemos nos fizeram esquecer. É bom enfatizar que se trata apenas de “esquecimento”, pois em algum lugar da nossa psiquê coletiva está armazenada a memória desta tradição crítica de uma Epistemologia das Lutas Sociais, pois, como afirma Freud (1974: 4), “no domínio da mente, por sua vez, o elemento primitivo se mostra tão comumente preservado”:

Escolheremos como exemplo a história da Cidade Eterna. Os historiadores nos dizem que a Roma mais antiga foi a *Roma Quadrata*, uma povoação sediada sobre o Palatino. Seguiu-se a fase *Septimontium*, uma federação das povoações das diferentes colinas; depois, veio a cidade limitada pelo Muro Sêrvio e, mais tarde ainda, após todas as transformações ocorridas durante os períodos da república e dos césares, a cidade que o imperador Aureliano cercou com as suas muralhas. Não acompanharemos mais as modificações por que a cidade passou; perguntar-nos-emos, porém, o quanto um visitante, que imaginaremos munido do mais completo conhecimento histórico e topográfico, ainda pode encontrar, na Roma de hoje, de tudo que restou dessas primeiras etapas. À exceção de umas poucas brechas, verá o Muro de Aureliano quase intacto. Em certas partes, poderá encontrar seções do Muro do Sêrvio que foram escavadas e trazidas à luz. Se souber bastante – mais do que a arqueologia atual conhece –, talvez possa traçar na planta da cidade todo o perímetro desse muro e o contorno da *Roma Quadrata*. Dos

prédios que outrora ocuparam essa antiga área, nada encontrará, ou, quando muito, restos escassos, já que não existem mais. No máximo, as melhores informações sobre a Roma da era republicana capacitariam-no apenas a indicar os locais em que os templos e edifícios públicos daquele período se erguiam. Seu sítio acha-se hoje tomado por ruínas, não pelas ruínas deles próprios, mas pelas restaurações posteriores, efetuadas após incêndios ou outros tipos de destruição. Também faz-se necessário que todos esses remanescentes da Roma antiga estejam mesclados com a confusão de uma grande metrópole, que se desenvolveu muito nos últimos séculos, a partir da Renascença. Sem dúvida, já não há nada mais que seja antigo, enterrado no solo da cidade ou sob os edifícios modernos. Este é o modo como se preserva o passado em sítios históricos como Roma (Freud, 1974: 4).

O mais interessante é que o pai da psicanálise não vai se contentar em construir conjecturas somente com a vida mental dos indivíduos, mas também com a história das sociedades, com o intuito de nos mostrar que, diferentemente da estrutura psíquica, a história guarda suas sequências relacionando diretamente tempo e espaço, sendo necessário que se sobreponha sempre uma fase à outra, de forma que elas nunca existam no mesmo tempo e espaço simultaneamente. Freud (1974) nos fala ainda que, com a estrutura mental, a preservação da memória não necessita de uma sobreposição de imagens ou fases: dependendo do ângulo e da posição do observador, todas as imagens e fases vão estar sempre disponíveis à observação. A leitura que Freud (1974) faz da história certamente está

contaminada com aquilo que Benjamin (1994) chamou incansavelmente de história tradicional, considerando que esta concepção apresenta a história em uma linearidade (unidimensional, a “linha” do tempo) mórbida, como se os sujeitos caminhassem sempre em direção ao paraíso/progresso.

Entretanto, o que nos interessa, neste momento, é compreender que existe uma confluência interessante entre os pensamentos de Benjamin e Freud, sobretudo quando Freud (1974) afirma que, na estrutura mental, toda memória é preservada e, dependendo da posição que o sujeito observador assume no tempo e no espaço, ele poderá fazer uso de cada estrutura, de cada fragmento de memória em seu estado perfeito, mesmo que ela faça parte de um passado longínquo, podendo recuperá-la em qualquer tempo (ressignificando-a, é claro, à luz do presente). Nestes termos, por um processo de rememoração, como nos fala Benjamin (1994), esse(s) passado(s) estará(ão) sempre à nossa disposição para ser(em) reinterpretado(s), recontado(s). O que aproxima esta dupla ilustre de pensadores judeus é que o passado pode ser resolvido, reapropriado, isto é, que a qualquer momento podemos caminhar em direção aos nossos medos, aos nossos traumas da infância e da juventude, às nossas derrotas, aos nossos erros táticos, aos nossos

desvios estratégicos e resolvê-los para que possamos recomeçar a história de onde paramos, melhor dizendo, de onde as nossas experiências traumáticas nos fizeram parar.

Sabendo, com isto, que todo fio histórico perdido pode ser retomado desde que possamos voltar suficientemente atrás, com ângulos e posições diferentes, sabendo que, até aqui, a nossa regra esteve marcada pela barbárie, pela opressão, pela violência dos vencedores que contaram e contam a “história oficial”. O que esta versão oficial da história não conta é que, ao longo desta trajetória, os projetos revolucionários foram impedidos “por contratendências e por movimentos opostos” (Marcuse, 1969: 16), estatais ou extraestatais, lançando mão de mecanismos espirituais de violência (relações econômicas: escassez e coerção em estado latente) ou de violência extraeconômica (fisicamente repressivas).¹

No Brasil isto nunca foi novidade, pois até mesmo em nossos momentos de democracia pálida, a exceção sempre foi a forma reinante de manutenção da governabilidade e, de milagre em milagre, o preço da penitência para os oprimidos, para as classes populares “nacionais” foi bastante elevado. Golpes de Estado, ditaduras militares ou empresarial-militares, suspensão dos

¹ É importante considerar que para Marcuse (1969) tanto a primeira quanto a segunda forma de violência estão condicionadas ao desenvolvimento do sistema mercantil, pois em momentos em que a taxa de acumulação permanece estável a violência se manifesta em estado latente, pouco visível, pois são ofuscadas pelas relações econômicas e alienadas do próprio processo produtivo; em contrapartida, caso a taxa de acumulação tenha um movimento regressivo, ou seja, o sistema social esteja em um processo de crise e a violência espiritual seja insuficiente para conter a insatisfação da massa, a violência extraeconômica seria utilizada de modo mais intenso. Cabe destacar, ainda, que no desenvolvimento histórico do capitalismo os dois tipos de violência serão utilizados simultaneamente, dependendo de sua vida orgânica.

direitos civis e políticos, supressão dos salários, dentre outras, sempre fizeram parte da nossa vida cotidiana, pois aqui o arcaico e o moderno fizeram uma dobradinha perfeita, alimentando um ao outro (Oliveira, 2008). Combinar estado de exceção e crescimento econômico, trabalho escravo e precarização do trabalho com avanços técnicos e tecnológicos é nossa especialidade, sendo a forma pela qual o capitalismo se desenvolverá no Brasil. Tanto é que, na atualidade, chegamos a exportá-la alimentando uma *brazilianização* do mundo (Arantes, 2004).

Esse cortejo triunfante dos vencedores, marcado pela universalização da exceção entre os vencidos, continua a percorrer seu caminho, encontrando pela frente várias forças de resistência, trucidadas por uma intensa “repressão agressiva legal e extralegal por parte da estrutura de poder – uma concentração de força brutal contra a qual a Esquerda não possui defesa” (Marcuse, 1981: 43) – e que vão ser narradas pelos historiadores da história oficial como focos dispersos e sem continuidade de resistência.

Rememorar o passado, como diria Benjamin (1994), voltar suficientemente atrás não significa negar que os oprimidos tiveram inúmeras experiências de autorreflexão e autoprodução de conhecimento, mas considera que a Epistemologia das Lutas Sociais, na perspectiva crítica, corresponde à práxis política das classes populares nos processos e para os processos de luta social, bem como sua rememoração, tendo a crítica da história e a sensibilidade narrativa do sujeito como faróis desta epistemologia a contrapelo.

Os fracassos da Comuna de Paris,

da esquerda alemã na Primeira Guerra Mundial, das vanguardas culturais e políticas da Revolução Russa, o fracasso das insurreições operárias na República de Weimar e na República de Conselhos da Hungria; a derrota dos anarquistas na Guerra Civil Espanhola, o nazismo, o stalinismo, as ditaduras civil-militares na periferia, o milagre econômico e a violência das modernizações tardias, a sociedade administrada. Catástrofes em repetição apontam para uma suspensão da práxis política? Sem práxis política existe uma teoria crítica? Ou uma epistemologia das lutas sociais? (Santos, 2011).

Se os tempos atuais nos retiram de uma práxis política como sujeito coletivo, ao menos exigem para o bom entendedor uma crítica da cultura socialista e da cultura libertária, um *pôr-se a contrapelo* possuído pela melancolia hostil à atividade do esquecimento:

Num mundo no qual se encoraja a amnésia, em que o recalçamento toma o lugar do esquecimento, a melancolia de esquerda ainda é capaz de apelar a coisas que de outra forma estariam perdidas. Manter uma relação com o passado significa lembrar o melhor para impedir o pior: que o passado se repita. A melancolia passa a representar uma resistência à razão tecnológica e administrativa que liquida a memória [...]. O papel da memória é, pois, fundamental: se a tecnologia arquiva o passado para se transformar em apologia do existente, a recordação é o que preserva o melhor do que foi e o melhor do que pode ser. (Matos, 1989: 21)

Recordar, narrar e não deixar de perceber, como uma atividade consciente, a emancipação humana como um problema concreto, real, finito, posto

na ordem do dia como contraponto da luta pela sobrevivência e afirmação da necessidade vital da felicidade e da liberdade. Uma epistemologia das lutas sociais não se abstém da dialética da

dor, porém é unindo luta social, memória, atividade livre e lúdica que demarca no processo histórico objetivado a busca e a realização de uma razão sensível.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Theodor W. (2008). O ensaio como forma. In: Adorno, Theodor W. *Notas de Literatura I*. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades/Editora 34 (Coleção Espírito Crítico)..
- Adorno, Theodor & Horkheimer, Max. (1985). *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Adorno, Theodor. (1983). O conceito de iluminismo. In: Benjamin, Walter; Horkheimer, Max; Adorno, Theodor & Habermas, Jürgen. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- Arantes, Paulo Eduardo. (2004). *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad Editores do Brasil.
- Benjamin, Walter. (1994). Teses sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7ª ed. São Paulo: Brasiliense, (Obras escolhidas).
- Freud, Sigmund. (1974). *O mal-estar na civilização*. Edição standard brasileira das obras psicológicas, Versão digitalizada. Disponível em: <www.opopssa.info/livros/freud_o_mal_estar_na_civilizacao.pdf>.
- Fromm, Erich. (2004). *El miedo a la libertad*. Buenos Aires: Paidós.
- Hegel, Georg W. F. (1992). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes.
- Horkheimer, Max. (1983). *Teoria tradicional e Teoria crítica*. In: Benjamin, Walter; Horkheimer, Max; Adorno, Theodor & Habermas, Jürgen. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).
- Kant, Immanuel. (2008). *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Dezembro. Versão digitalizada disponível em: <<http://geocities.yahoo.com.br/eticaejustica/esclarecimento.pdf>>.
- Marcuse, Herbert. (1981). *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar.
- Marcuse, Herbert. (1969). *O fim da utopia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Marx, Karl. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret.

- Matos, Olgária de. (1997). *Filosofia, a polifonia da razão*. São Paulo: Scipione.
- Matos, Olgária de. (1989). Os arcanos do inteiramente outro. A Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense.
- Menegat, Marildo. (2006). Kant e os vestígios da barbárie. In: *O olho da barbárie*. São Paulo: Expressão Popular.
- Oliveira, Francisco. (2008). *Crítica à razão dualista. O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo.
- Santos, Leandro dos. (2011). *Os desafios da Educação Popular no Contexto de guerra cosmopolita*. Dissertação de Mestrado. Seropédica, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.