

Para além dos movimentos de questão única: a encruzilhada da fragmentação e da totalidade

Luiz Fernando de Souza Santos*

Resumo: O presente artigo pretende analisar, a partir dos movimentos sociais do início do século XXI, o debate posto pela a filosofia e as ciências sociais sobre a tensão entre uma abordagem da totalidade do movimento do real ou de aspectos específicos, fragmentados, do mesmo. Para tal e tendo a categoria de totalidade por fio condutor, será realizada uma breve incursão pelas contribuições de Hegel, seu desdobramento crítico no método marxiano de exposição e a repercussão de ambos na análise desenvolvida por Mészáros sobre os movimentos sociais.

Palavras-chave: movimentos sociais; fragmentação; totalidade.

Abstract: This article aims to analyze, from the social movements of the early twenty-first century, the debate put by the philosophy and the social sciences on the tension between an approach to the totality of the real movement or the specific aspects, fragmented, the same movement. To this end and having the *totality* category by analytical thread, will be performed a brief incursion by contributions of Hegel, their critical consequences in the marxian method of exposure and the impact of both the analysis developed by Mészáros on social movements.

Keywords: social movements; fragmentation; totality.

* Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unicamp. E-mail: fernluiz@gmail.com.

Introdução

O ano de 2011 foi marcado pela emergência de mobilizações e protestos por todo o planeta. Iniciou pela Tunísia, Egito, Líbia e Iêmen e se alastrou pela Europa (Inglaterra, Portugal, Espanha, Grécia) e atingiu o Chile, EUA e Rússia. No Brasil, essa onda de protestos marcou o que ficou conhecido como as “Jornadas de Junho”, no ano de 2013. Uma das marcas desses protestos é o seu caráter anárquico, multifacetado, polissêmico.

Em torno dessas manifestações, à guisa de compreendê-las, criticá-las, apoiá-las ou até mesmo, desconstruí-las, estabeleceu-se uma verdadeira “batalha de ideias”. Em *O violento silêncio de um novo começo*, Žižek (2012) assinala que os participantes dos protestos nos EUA foram taquigrafados como “antiamericanos”, “violentos”, “perdedores”, “socialistas”, “comunistas”, “sonhadores”. No Brasil, a imprensa imediatamente os denominou de “vândalos”, “baderneiros”, enquanto setores ligados às tradicionais centrais sindicais, organizações estudantis, e partidos políticos agora base de apoio do governo federal e de governos estaduais, os identificaram como representantes de extratos “conservadores”, “reacionários”, “fascistas” da classe média, que empunham bandeiras de “extrema-direita” num esforço de desmonte das conquistas da última década, ou então, veem como um evento tensionado por conteúdos “progressistas” e de “direita organizada” (BRASIL DE FATO, 2013).

O aspecto múltiplo do tipo de manifestantes é um outro elemento característico desses eventos. Há, além das organizações político-partidárias de esquerda e sindicatos (que não têm a hegemonia e a direção dessas mobilizações), diversos outros agrupamentos sociais, tais como punks, skinheads, anarquistas, representantes do Anonymous, Movimento dos Sem-Teto, etc. As manifestações de 2014 contra a Copa do Mundo de Futebol no Brasil assim são assinaladas em suas diferentes faces: “black blocs, grupos de ‘esquerda revolucionária’, coletivos de mulheres e direitos humanos, jovens travestidos e carnavalizados com

um discurso de moralidade política e combate à corrupção” (CARTA CAPITAL, 2014).

Embora tenha iniciado pela referência às mobilizações sociais contemporâneas, e a batalha das ideias pela definição, classificação e/ou tipificação dos seus participantes, ao longo desse artigo o objetivo é o de refletir, a partir de tais movimentos sociais, sobre o debate já posto na filosofia e nas ciências sociais em torno da categoria de *totalidade* e a relação conflituosa com as alternativas de interpretação que concebem o ser social como fundamentalmente fragmentado.

A Totalidade em Hegel: o manto de Penélope

Mészáros, em *Para além do capital*, assinala que vivemos uma época de incontabilidade do capital, ao mesmo tempo em que é posto em circulação um discurso que afirma que “não há alternativa”, que são “inalteráveis” as determinações do referido sistema. Tal disposição se funda no espírito da argumentação hegeliana em torno da correta relação entre pensamento e ação, possível apenas se o princípio fundamental for a afirmação do “capital permanente universal” (MÉSZÁROS, 2002, p. 37-38). Considerando tal contexto intelectual, Mészáros desenvolverá sua argumentação, no que tange ao tema abordado pelo presente artigo, numa crítica da proposição de Hegel sobre “o fim da história”, e em defesa de um processo histórico aberto, em devir. No escopo deste artigo, buscaremos analisar o fato de que a reflexão proposta por Mészáros estabelece uma rica tensão com o pensamento hegeliano que, ao mesmo tempo em que faz a crítica da proposição do “fim da história” se apropria de suas reflexões acerca da categoria de totalidade para desenvolver um debate que é central para a análise que fará sobre o sentido dos chamados “novos movimentos sociais”. Tal movimento do pensamento em Mészáros, por sua vez, é desdobramento da tradição de pensamento inaugurada por Karl Marx e a virada que este promoveu no método de exposição do pensamento dialético.

Para adentrar esse debate, no entanto, iniciaremos esta seção por um esforço de escavação arqueológica a fim de apreender os lineamentos centrais da reflexão em torno da categoria de *totalidade*, esforço que oportuniza um debruçar sobre o próprio pensamento hegeliano e nos abriga da armadilha de nos referirmos a esse pensamento exclusivamente segundo a leitura do pensador húngaro sobre o mesmo.

Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas I*, na Segunda Parte da Lógica, que trata da doutrina da essência, encontra-se uma reflexão sobre *conteúdo* e *forma* que permite a aproximação da reflexão em torno da *totalidade*. No parágrafo 131, Hegel parte do pressuposto de que a essência exige o *aparecer*, o que indica que a mesma existe e que sua existência é fenomenal. No entanto, a existência enquanto simples aparência não se confunde com o fenômeno, estando mais próxima da imediatez, do ser, que carece de autonomia, presa que está de uma essência ensimesmada, ser *carente-de-determinação* e que repousa apenas em si mesmo. O fenômeno, por sua vez, é superior à imediatez, pois é a verdade desta ao mesmo tempo em que contém em si os momentos da *reflexão-sobre-si* e da *reflexão-sobre-outro*, que correspondem à consistência/matéria (*Bestehen*) e forma (*form*). No fenômeno, sua matéria é suprassumida na forma, que a capta como uma determinação de si. Desse modo, como essência do fenômeno, momento em que este reflete sobre si diante da sua imediatez, a forma é a determinação do mesmo. No parágrafo 133, Hegel assinalará, então, que a forma é o conteúdo e a lei do fenômeno. Na relação com o conteúdo tem-se uma duplicação da forma, uma vez que, por um lado ela pode estabelecer uma relação não-refletida com aquele, sendo-lhe, pois, exterior, como no caso de um livro cuja forma pode ser escrita ou impressa, com encadernação em couro ou papel, o que é, de todo modo, indiferente para o seu conteúdo. Por outro lado, a forma como algo que reflete sobre si, é o conteúdo. Tem-se assim uma relação absoluta entre os dois, na qual “o conteúdo não é senão o mudar da forma

em conteúdo, e a forma não é senão o *mudar do conteúdo em forma*” (HEGEL, 1995, p. 253).

Na lógica hegeliana, forma e conteúdo constituem uma unidade cuja separação é descartada, posto que se está diante de idênticos. Separá-los significa incorrer no não-verdadeiro. Pode-se observar tal argumento ao lidarmos com clássicos da literatura como a *Ilíada*, de Homero, ou *Romeu e Julieta*, de Shakespeare. Dizer algo acerca de tais obras é dizer tudo, mas ao mesmo tempo é dizer pouco: sobre a *Ilíada* pode-se assinalar que trata da guerra de Tróia, mas pouco se diz caso não se compreenda que a mesma é a *Ilíada* por conta de sua forma poética. O mesmo se dá com *Romeu e Julieta*, se reduzida apenas à perda de dois amantes sem considerar a forma da tragédia.

Ao partir da reflexão sobre o direito, a moralidade e o Estado na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, já no Prefácio, Hegel, tendo consolidado os argumentos expostos na Enciclopédia, reafirma a unidade de forma e conteúdo em direção de uma visão racional que se concilia com a realidade (*Wirklichkeit*): “com efeito, em sua mais concreta significação, a forma é a razão como conhecimento conceitual e o conteúdo é a razão como essência substancial da realidade moral e também natural” (1997, p. 38).

No esforço de afirmar a relação de forma e conteúdo como uma totalidade, Hegel formula uma crítica que se endereça ao modo como a *antiga lógica* foi rejeitada, ao *sentimento ingênuo* e ao *formalismo* das ciências empíricas, que parte do pressuposto da divisão entre os dois momentos da relação em questão. Em *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel reconhece, no movimento do pensamento, que as regras da antiga lógica são *sentidas* como inconvenientes para o filosofar especulativo. Esse *sentir* dá lugar a uma argumentação arbitrária que tem seu fundamento no sentimento e na imaginação. O sentimento ingênuo fica preso ao que é dado, fica limitado às verdades que são publicamente reconhecidas. O problema é que este sentimento tem que lidar com a dificuldade decorrente da infinita multiplicidade de opiniões, o que lhe impede de definir e delimitar o que é universal.

Dessa forma, o sentimento ingênuo fica na “situação de não ver a floresta por causa das árvores” (HEGEL, 1997, p. 26).

As ciências empíricas, por seu turno, como pode ser observado na *Enciclopédia I*, diante da necessidade de contraposição ao pensamento especulativo e de um *conteúdo concreto* e um *ponto-de-apoio* firme que a metafísica abstrata não seria capaz de fornecer, são regidas pelo seguinte princípio: “o que é verdadeiro deve estar na efetividade e existir para a percepção” (HEGEL, 1995, p. 103). A consequência desse princípio é a negação do supracensível em geral e o assentar do pensar sobre o conteúdo da matéria no abstrato, na universalidade e na identidade formais. Como se pode conferir na *Fenomenologia do Espírito*, o empirismo procede através da cisão entre conteúdo e forma: à ideia absoluta, à forma, é submetido todo o conteúdo da matéria, que é então conhecido e classificado. Desse modo, o saber especializado que daí emerge, é capaz de dominar até o conteúdo ainda não classificado. O problema que daí deriva é que a riqueza da diversidade do conteúdo da matéria, de diferenças que a si mesmas se determinam, é anulada na “repetição informe do idêntico” (HEGEL, 2002, p. 28), na sua redução a um “formalismo de uma só cor” (Ibidem). Esse formalismo acredita que tal universalidade refere-se ao absoluto. Todavia, acentua Hegel, o que se tem é uma forma da inefetividade, na qual “assistimos à dissolução do que é diferenciado e determinado, ou antes, deparamos com um método especulativo onde é válido precipitar no abismo do vazio o que é diferente e determinado, sem que isso seja consequência do desenvolvimento nem se justifique em si mesmo” (HEGEL, 2002, p. 29). O formalismo reconhece na repetição informe das mesmas regras a apreensão do verdadeiro como substância², ao passo que, por

² Tendo Michael Inwood por fundamento, aqui infere-se que Hegel expressa, no Prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, uma referência à substância que remete a uma filosofia que lhe é anterior e que, como em Descartes é compreendida como “uma coisa que existe de tal modo que não necessita de nenhuma outra coisa para a sua própria existência” (Descartes *apud* Inwood, p. 297), que é permanente e independente de seus “acidentes”, momentos em que se manifesta de modo dependente.

precisão, Hegel compreende o verdadeiro como *sujeito*. A substância só pode ir além dos limites da filosofia pré-hegeliana se for observado que “a substancialidade inclui em si não só o universal ou a imediatez do saber mesmo, mas também aquela imediatez que é o ser, ou a imediatez para o saber” (ibidem). Dito por outros termos, a unidade de conteúdo e forma corresponde à substância viva, que é o sujeito, o efetivo, na medida em que se coloca no movimento de vir-a-ser de si mesmo.

O pensamento filosófico em Hegel vai além da fragmentação entre conteúdo e forma. Rejeita a hipostasiação das regras típicas do formalismo e reivindica um lugar para o sujeito. O pensar é pôr-se a si mesmo em movimento. Daí, na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, a apreensão desse significado do ato de filosofar por meio da metáfora do manto de Penélope, “que à noite se desfia e todos os dias recomeça desde o princípio” (HEGEL, 1997, p. 24). Como o manto de Penélope, a filosofia está sempre em devir, pondo-se em movimento. Por isso, não pode aceitar o repetir puro e simples de regras formais como estratégia para a apreensão do diverso infinito da realidade.

Importa observar que, o pensar que põe a si mesmo em movimento em Hegel, conforme análise de Alexander Kojève (2002), não diz respeito à uma lógica nos termos de uma pura gnosiologia, mas de uma lógica onde todo conceito (*Begriff*) é compreendido como um lógico-real (*Logisch-Reelles*). Isso significa que o lógico não está reduzido ao pensamento lógico em si mesmo, mas é relativo ao *Ser* (*Sein*) que se revela verdadeiramente através do pensamento. Jesus Ranieri comenta o seguinte sobre este debate: “Em Hegel, o que temos é uma precisa alternativa filosófica orientada no sentido da prioridade da realidade sobre toda e qualquer categoria oriunda da gnosiologia, sejam estas categorias subjetivas ou mesmo objetivas” (2011, p. 24). Desse modo, quando Hegel comenta, na *Enciclopédia I*, parágrafo 79, sobre os três momentos da lógica, a saber, o lado *abstrato* ou do *entendimento*, o *dialético* ou *negativamente-racional* e o *especulativo* ou *positivamente racional*, ele efetivamente está discorrendo sobre momentos, aspectos,

do Ser. Esses três aspectos, pois, são categorias ontológicas e indicam que todo conceito, o ser verdadeiro, revelado de forma correta e plena, possui uma determinação que é ontológica.

Do exposto até aqui, para os objetivos do presente trabalho, pode se afirmar que a crítica à hipostasia da fragmentação nas ciências sociais, que se funda na categoria *Totalidade* como elemento teórico fundamental, passa por compreender essa categoria num movimento reflexivo que suprassume as partes, e cuja determinação, efetivamente, é ontológica.

***Umstülpen* em Marx: a extração do núcleo racional hegeliano**

Se a categoria de totalidade em Hegel possui uma determinação ontológica, é um lógico-real, está assentada na prioridade da realidade, conforme assinalado acima, todavia, essa determinação só se torna explícita e incontornável para o pensamento com a virada que Karl Marx detona a partir do método de exposição.

Sobre o método de exposição (*Darstellungsmethode* alguns estudos importantes já foram desenvolvidos por Hans Friedrich Fulda (1978); Louis Althusser (2015), Marcos Lutz Müller (1983), entre outros. Não pretendo fazer uma exegese desse conceito na obra desses autores. Farei aqui apenas uma exposição sintética dos aspectos que considero essenciais. O primeiro a observar diz respeito ao fato de que assim como para Hegel, em Marx a dialética é compreendida como um método de exposição no qual o racional e o concreto verdadeiros não são obtidos pela experiência sensível imediata; o objeto, pode-se dizer, pois, é o “resultado de um movimento do pensamento” (MÜLLER, 1983, p. 22-23) que reconstrói sistematicamente as múltiplas determinações do objeto das mais simples até as mais abstratas e fundamentais. Um segundo aspecto, é que a busca em Marx pelo concreto efetivo ocorre em crítica à dialética especulativa hegeliana e as mistificações resultantes de seu idealismo filosófico. Não obstante tal crítica, Marx reconhece que “apesar de suas mistificações, a dialética da exposição

de Hegel contém um núcleo ‘racional’” (FULDA, 1978, p. 184)³, que se desdobra num método de exposição revolucionário. Disso decorre a tarefa, então, de trazer à tona tal núcleo, como é possível conferir no Posfácio, de 1873, a *O Capital*:

A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la [umstülpen], a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2013, p. 91).

Nessa passagem do Posfácio, extraída de uma edição de 2013, observe-se que foi feita a opção por traduzir a palavra alemã *umstülpen* por “desvirar”, diferente de outras traduções anteriores, tanto no Brasil quanto em outros países de língua inglesa e latina, que a traduziam por “inverter”. Em torno dessas duas possibilidades de tradução, e porque não estava em jogo a tradução mais precisa e sim o sentido efetivo, desenvolveu-se entre as décadas de 1960 e 1970, um intenso debate a fim de “entender mais adequadamente o programa marxiano do *umstülpen* (inverter e virar pelo avesso)” (MÜLLER, 1983, p. 25). A metáfora da dialética que se encontra “de cabeça para baixo”, nos adverte Althusser, com sua resolução por uma inversão, no entanto, ao invés de resolver, coloca mais problemas, pois, no mesmo ato de inversão propõe extrair o núcleo racional. “Mas como essa extração pode ser uma inversão? Dito de outro modo, o que, nessa extração, é ‘invertido’?” (ALTHUSSER, 201, p. 72). Em torno dessas questões, Althusser infere que o invólucro místico da dialética hegeliana é a forma mistificada da mesma e não lhe é apenas exterior, mas é um componente consubstancial, interno. Desse modo, não é suficiente

³ Doch ungeachtet ihrer Mystifikationen enthalte Hegels Dialektik einen “rationellen” Kern, den es freizulegen gelte.

que o corpo “de cabeça para baixo” seja posto sobre seus pés; a fim de atingir o núcleo racional e trazê-lo para fora, é necessário penetrar esse corpo e rasgar o invólucro místico internamente. Por isso, admite Fulda: “Althusser viu corretamente”⁴ (1978, p. 188). E a partir da sugestão de Althusser, Fulda avança pela análise desses dois sentidos para *umstülpen*: por um lado, compreendida como inversão, e que teve um forte apelo ao longo da história do marxismo no século XX e, por outro lado, entendida como virar pelo avesso. Para o segundo caso, Fulda faz uso da metáfora de uma luva que, ao ser retirada, fica pelo avesso e quem a usou a desvira (*umstülpen*), a coloca no lado correto. Esse movimento corresponde melhor à metáfora marxiana de um carço racional que deve ser extraído da envoltura mística da dialética especulativa pois, para tal, “deve-se rasgar sua casca”⁵ (FULDA, 1978, p. 188). Esse virar pelo avesso no plano do método de exposição, significa, em Müller, que

as contradições presentes nos fenômenos não são a aparência de uma unidade essencial, mas a essência verdadeira de uma “objetividade alienada” (e não da “objetividade enquanto tal”), e que a sua resolução especulativa na unidade do conceito é que representa o lado aparente, mistificador, de uma realidade contraditória. Virando ao avesso a realidade invertida, alienada pelo capital, ‘enquanto figura objetiva consumada da propriedade privada’, a contradição, que estava do lado de fora, transforma-se no seu verdadeiro interior, na pérola racional desta realidade, e o que estava por dentro, a unidade resolutiva e integradora das contradições, revela-se como seu exterior aparente, o seu envoltório não só místico, mas mistificador (MÜLLER, 1983, p. 26).

⁴ “Das hat Althusser richtig gesehen”.

⁵ Seine Umhüllung wird “abgestreift”.

Desse modo, ao se referir no Prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (2008), à advertência posta à entrada do Inferno, em *A Divina Comédia*, de Dante Alighieri, “Deixai aqui toda a suspeita/ Deixai, ó vós que entraís, toda a covardia”, Marx já indica o caminho do seu método. Sabe esse autor que, no Canto II, Beatriz advertira a Dante, temeroso, que para ir ao esclarecimento seria preciso descer às profundezas infernais; seria preciso deixar a superfície e adentrar as entranhas da Terra. Sua crítica da economia política parece seguir o sentido da viagem de Dante: faz-se necessário deixar a superfície das teorias econômicas burguesas e adentrar as entranhas do capital, para daí extrair o núcleo racional, o efetivo, o real concreto.

Movimentos sociais e a encruzilhada da fragmentação e da totalidade

Do exposto até aqui, compreendo que a categoria de totalidade em Mészáros, como no pensamento hegeliano e por conta do mesmo, está assentada no movimento do real, determinada ontologicamente, mas que a inteligibilidade dessa condição se funda na virada que Marx promove no método de exposição. Assim, ao lidar com uma reflexão sobre os movimentos sociais na tensão entre a fragmentação e a totalidade, Mészáros expressa a potência dessa tradição de pensamento dialético para a interpretação das contradições contemporâneas.

Ao analisar o itinerário intelectual de György Lukács, em *O conceito de dialética em Lukács*, Mészáros (2013) desvela como a categoria de totalidade ganha na concepção marxista um sentido historicamente concreto. A totalidade é compreendida por Lukács como um complexo multiforme de totalidades que estão subordinadas à primeira e que, por meio de mediações diversas, estão ligadas entre si numa unidade concreta, histórica, material. Isso implica que uma totalidade parcial só pode ser efetivamente e dialeticamente apreendida se as mediações multiformes que configuram uma estrutura de totalidade forem também dialeticamente apreendidas. Disso resulta que a totalidade em

Lukács, conforme assinala Meszáros, tem o sentido de uma concretude histórica, na qual os fragmentos do real estão multiformemente mediados com o movimento do todo. O fundamento dessa totalidade mediada é a esfera econômica, atividade prático-crítica que possibilita a interação de todos os fenômenos da vida humana.

Isso significa que o “específico” não é passível de efetiva apreensão sem que sejam identificadas suas interconexões com um complexo de mediações. A economia é, pois, a possibilidade de compreensão dialética do conjunto de categorias que compõem a vida social. É o lugar teórico-prático a partir do qual a multiplicidade de categorias pode ser explicada em suas “transformações complexas” no processo histórico.

Em *Para além do capital* essa compreensão dialética é mobilizada para uma interpretação das mediações complexas que regem a totalidade da vida humana contemporânea. O feixe de categorias e mediações postas sob análise nessa obra é múltiplo e não cabe, nos limites do presente trabalho, um debate que dê conta dessa diversidade. Nosso objetivo se circunscreve à apreensão do sentido para a reflexão da multiplicidade que caracteriza os chamados “novos movimentos sociais” e sua polissêmica pauta de luta.

O ponto de partida de Meszáros, nas pegadas do que Lukács analisou na obra citada acima, é a categoria *economia*. Esta, denominada de “modo de controle metabólico social” caracteriza-se na época atual por uma crise profunda, histórica, estrutural, que atinge todas as dimensões do sistema do capital. O paradoxal nessa crise, é que o legado hegeliano que concebe uma interpretação global da história para identificá-la com a perspectiva do capital e negá-la enquanto um processo aberto para o futuro, é reatualizado, servindo de anteparo ideológico para justificar aquela perspectiva e encerrar a história no âmbito do “capital permanente e universal”. Desse modo, a intensificação da exploração do mundo do trabalho, a crise ecológica, a miséria das nações mais empobrecidas do planeta, no limite, a destruição mesmo da humanidade, estão destinadas a se reproduzirem

num processo destrutivo, incontrolável e fundamentalmente, no interior de uma história que se encerrou, num eterno presente que diz que *não há alternativa*. O que resulta disso é uma história que termina no presente e destrói “até mesmo o caráter histórico dos eventos que conduziram a ele” (MÉZÁROS, 2002, p. 704).

A perspectiva de uma história fechada, sem alternativa, tem como efeito uma atitude teórico-prática fragmentada, setorializada, prisioneira da imediatividade do sujeito ou grupos sociais atingidos pelas externalidades do capital. Tal tendência é potencializada pela adaptabilidade do capital, segundo Mézáros, à toda crítica parcial. Desse modo, a crítica fragmentada do movimento obreiro do século XIX, da Segunda Internacional e da social-democracia, no século XX, ao não desenvolver uma compreensão global da estrutura do capital, é submetida ao comando deste e enfraquece, assim, uma alternativa socialista.

Na contemporaneidade, a emergência de novos movimentos sociais agudiza a perspectiva da fragmentação. Todavia, num contexto bem distinto daquele do século XIX e da primeira metade do século XX, no qual certas externalidades negativas do capital podiam ser ignoradas, ou seja, o capital podia ser apreendido de forma parcial com algum nível de segurança para o mundo do trabalho. Na época atual, os aspectos destrutivos do capital atingiram uma condição de incontrolabilidade e a construção de uma alternativa já não pode se dar sem uma apreensão do movimento de totalidade desse sistema.

O caráter múltiplo dos movimentos sociais com uma heterogênea agenda de questões – por isso Mézáros denomina tais movimentos de “movimentos de questão única” – é incontestável em sua importância e na relevância da pauta de exigências que apresenta nos protestos em escala planetária. No entanto, o capital, uma vez que não é contestado em seu todo, permanece impermeável às referidas questões.

Mézáros explora o exemplo dos movimentos ambientalistas e dos partidos verdes que, embora discutam temas vitais para o planeta, o fazem segundo uma angulação reformista, que deixa de lado

questões conexas que são fundamentais para a compreensão de sua questão única, como a estrutura de classes, a exploração do trabalho, a financeirização do capital, etc. Não percebem, que efetivamente, o sentido da questão única reside na relação mediada com outras questões. Não é possível, pois, soluções parciais, setorializadas, para os problemas específicos que são enfrentados. O que está posto, então, é que as questões únicas só podem ser enfrentadas numa disposição que desafie “o sistema de capital como tal” (MÉZÁROS, 2013, p. 95), e como Marx, pôr no centro da análise “o capital como o poder despótico da ordem sociometabólica existente” (ibidem, p. 703). Sem isso, os movimentos de questão única podem ser derrotados um a um, na medida em que não representam uma alternativa coerente capaz de abarcar a totalidade do sistema do capital e, portanto, não construirão uma visão estratégica na busca por uma emancipação da estrutura vigente.

À guisa de síntese sobre as contribuições de Hegel e Marx para os desdobramentos na produção das ideias em Meszáros, em torno da análise do sentido dos movimentos de questão única e seus limites, compreendo que o autor mobiliza o pensar no escopo do sentido hegeliano, em que o conceito é um lógico-real, tem por fundamento a realidade como prioridade. Mas, como Hegel, procura fugir da armadilha gnosiológica de pensar os movimentos sociais através de recursos puramente formalistas. A categoria de *totalidade*, pois, não é um ato de pensamento exclusivamente formal. É a possibilidade do pensar ir além da mesmidade dos movimentos sociais contemporâneos e pensá-los por meio de uma mediação que dê conta de percebê-los como totalidade.

O desafio teórico-prático face a esses novos movimentos sociais, então, é o de conceber sua ação específica por meio de uma mediação que a conecte com todas as outras questões parciais. E não basta para tal, contentar-se com a solução apresentada por Hegel, como visto na primeira seção deste artigo, ao lidar com a relação entre forma e conteúdo na qual os dois termos desdobram-se um no outro numa

espécie de espelhamento. Para a teoria marxista, está posto o desafio metodológico de extrair o núcleo racional das proposições hegelianas. O que implica, em Mészáros, considerar que a mediação – que dá fundamento ao recurso à categoria de totalidade, que observamos oposta, pelo pensamento dialético, às formulações fragmentadas e fragmentadoras do real – é histórica, concreta, material. E essa mediação é o trabalho. E como ele compõe a centralidade da reflexão socialista, faz desta o enfoque potencial para a construção de uma alternativa ao capital. O trabalho não se integra à eterna reprodução do capital como, além disso, fornece o quadro de referências estratégicas no qual os movimentos de questão única constituem-se em alternativa.

Bibliografia

- ALTHUSSER, Louis. *Por Marx*. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.
- BRASIL DE FATO. Esquerda se une em São Paulo para decidir como atuar em manifestações pelo país. 22 de junho de 2013. Disponível em: <http://www.brasildefato.com.br/node/13320>.
- CARTA CAPITAL. Quem pretende parar o Brasil em 2014? 04 de fevereiro de 2014. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/revista/785/vai-ter-protesto-4383.html>.
- FULDA, Hans Friedrich. “Dialektik als Darstellungsmethode im ‘Kapital’ von Marx”. Originalveröffentlichung. In: Ajatus, Helsinki, 1978, p. 180-216.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio* (volume I). São Paulo: Loyola, 1995 [1830].
- _____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis. RJ: Vozes: Bragança Paulista: USF, 7ª ed., 2002.
- _____. *Princípios da filosofia do direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto: EDUERJ, 2002.

- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política* (livro I). São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2ª edição, 2008.
- MÉSZÁROS, István. *O conceito de dialética em Lukács*. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo; Editora da Unicamp, 2002.
- MÜLLER, Marcos Lutz. *Exposição e método dialético em "O Capital"*. Boletim SEAF-MG, v. 2. Belo Horizonte, 1983, p. 17-41.
- RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- ŽIŽEK, Slavoj. "O violento silêncio de um novo começo". In: HARVEY, David et al. *Occupy: movimentos de protestos que tomaram as ruas*. São Paulo: Boitempo, 2012.