



MARX E NIETZSCHE: POSIÇÕES ACERCA DO PROGRESSO

Ednei de Genaro
Doutor em Comunicação (UFF) e Mestre em Sociologia Política (UFSC)
Professor de Ciências Sociais (UFMS)
Robson Gabioneta
Mestre em Filosofia (UNICAMP)

RESUMO: Procuramos investigar a noção do progresso em dois pensadores: Karl Marx e Friedrich Nietzsche. No século XIX, o paradigma do progresso, ancorado no pensamento humanista-iluminista, baseou-se fortemente em uma compreensão que enalteceu um valor teleológico, de temporalidade linear, contínua e irreversível, de ampliação da liberdade humana e da racionalidade da história. Hegel foi quem ofereceu bases importantes para este pensamento. Na posição prometeica de Marx, destacada por sua crença na racionalidade inerente à história e à ciência, permanecemos – ainda que de forma original e percebendo limites – muito próximos ao pensamento humanista-iluminista hegeliano, desenvolvendo, especificamente, um otimismo último acerca do progresso, enquanto positividade e possibilidade de revelar e acelerar a resolução das contradições socio-históricas erguidas com o modo de produção capitalista. Por sua vez, na posição dionisíaca de Nietzsche, destacada por sua descrença na racionalidade inerente à história e à ciência, temos uma crítica categórica ao pensamento humanista-iluminista, desenvolvendo, especificamente, uma oposição ao “falso ídolo” progresso, enquanto valor mediocrizante das potências da vida e constituidor de uma variante decadente de vontade de poder niilista. Em considerações finais, assinalamos algumas positivities e negatividades das posições dos dois pensadores, evidenciando, por fim, um posicionamento contemporâneo sobre a noção.

Palavras-chave: Karl Marx; Friedrich Nietzsche; Progresso; Racionalidade; Ciência; Técnica

Abstract: We distinguish the notion of progress in two thinkers: Karl Marx and Friedrich Nietzsche. In the nineteenth century, the paradigm of progress, attached in humanist-Enlightenment thought, relied on an understanding that gave a teleological value – a linear temporality, continuous and irreversible –, about technical-scientific expansion and about increase of human freedom and rationality of history. Hegel furnished an important basis for this thinking. In Promethean position of Marx, accentuated by his belief in rationality inherent in history and science, we remain – although in an original way and realizing limits – very close to this humanist-Enlightenment thought, developing, specifically, a kind of optimist about progress as possibility to the resolution of socio-historical contradictions in the capitalist mode of production. In the Dionysian position of Nietzsche, accentuated by their disbelief in rationality inherent to history and science, made a categorical critique of humanist-Enlightenment thought, developing, specifically, an opposition to “false idol” progress while value as promoting a decadent version of nihilistic power of will. In closing remarks, we point out the positive and negative aspects of the positions of thinkers, making, finally, a contemporary discourse on the subject.

Keywords: Karl Marx; Friedrich Nietzsche; Progress; Rationality; Science; Technology

Introdução

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Habermas (2000a) parte de uma perspectiva histórica na qual procura apreender as questões advindas dos processos de racionalização e da consciência temporal dos modernos. Hegel seria o filósofo que introduziu o conceito de modernidade como um problema.

Hegel não é o primeiro filósofo que pertence aos tempos modernos, mas o primeiro para o qual a modernidade se tornou problema. Em sua teoria, torna-se visível pela primeira vez a constelação conceitual entre modernidade, consciência do tempo e racionalidade. (Idem, p. 62-63).

Hegel teria deixado o problema da “autocertificação da modernidade”. A modernidade neste filósofo, expressa Habermas, seria um problema fundamental, porém não resolvido, pois suas reflexões e diagnósticos teriam sido mitigados por uma concepção de racionalidade subordinada à ideia de *Espírito Absoluto* (*absolute Geist*), na qual hipostasiou as condições sob as quais a modernidade toma consciência de si mesma. Diante deste legado surgem os “jovens hegelianos” de esquerda, do qual Karl Marx fez parte – e, mais tarde, Friedrich Nietzsche vem a se contrapor em questões fundamentais. Ambos, Marx e Nietzsche, absorveriam os legados hegelianos, posicionando-se de maneiras distintas *contra*.

Hegel, em *Lições sobre a filosofia da história universal* (1830), desenvolve uma filosofia da história apoiando-se, em última instância, em uma perspectiva *idealista* de progresso. Admite uma identidade teleológica entre razão e realidade histórica ao pensar a “realidade racional” da história. O racional, enquanto efetivação da verdade, do real, revela-se e desenvolve-se por meio do tempo histórico. A verdade manifesta-se a partir do progresso da história¹.

¹ Segundo Marcuse (1978, p. 23), em Hegel a razão corresponde fundamentalmente a uma força histórica: “sua realização constitui um processo no mundo espaço-temporal e, em última análise, é a história total da humanidade”. Marcuse destaca, ainda, que a teoria social moderna vem à tona a partir da perspectiva aberta por Hegel, salientando que o idealismo hegeliano acerca do *progresso*, satisfeito pela ideia de que a totalidade da razão revelaria a *História Universal*, foi decisivo para os debates críticos posteriores a respeito.

Marx e Nietzsche são vistos como precursores do debate crítico acerca do idealismo em relação ao progresso. Ambos alcançaram pontos de vistas *sui generis* a partir da tese “a razão é histórica”, propondo suas próprias caracterizações de filosofia da história. Com os dois autores é possível penetrar e vislumbrar, em perspectivas distintas, o caráter da racionalidade presente na modernidade, com o objetivo de discutir e relacionar suas ideias acerca do progresso (técnico-científico, centralmente), e, conseqüentemente, dos valores políticos e culturais ressaltados ao pensarem a temporalidade da vida humana na modernidade.

Os diagnósticos críticos de Marx e Nietzsche abrem perspectivas que realçam os “custos” do progresso técnico-científico a partir de temas e contextos como a mecanização do trabalho e burocratização da vida, exploração/alienação e o niilismo, a barbárie conexas à modernização do mundo, e a negatividade presente na submissão do homem à maquinaria. No caso de Marx, especificamente, incidindo a partir do projeto de dominação política burguesa, “alienando” a essência humana, sua história e relação com a natureza. No caso de Nietzsche, incidindo a partir do projeto do homem europeu moderno e suas “ideias falsas”, especialmente a do ideal de progresso enquanto forma de mediocrização das potências de vida dos indivíduos, na verdade. Acima de tudo, ambos os diagnósticos críticos teriam assinalado, como pensou Berman (1986, p. 33-34), a *tragédia* do desenvolvimento da cultura moderna, que:

[...] nos unem ao mundo moderno do século XIX, um mundo em que, como disse Marx, “tudo está impregnado do seu conteúdo”, “tudo o que é sólido desmancha no ar”; um mundo em que, como disse Nietzsche, “existe o perigo, a mãe da moralidade — grande perigo [...] deslocado sobre o indivíduo, sobre o mais próximo e mais querido, sobre a rua, sobre o filho de alguém, sobre o coração de alguém, sobre o mais profundo e secreto recessos do desejo e da vontade de alguém”. As máquinas modernas mudaram consideravelmente nos anos que medeiam entre os modernistas do século XIX e nós mesmos; mas os homens e mulheres modernos, como Marx e Nietzsche e Baudelaire e Dostoiévski os viram então, talvez só agora comecem a chegar à plenitude de si mesmos.

No diagnóstico da *tragédia* da cultura, encontramos, pois, duas posições a respeito do progresso. Marx estaria presente em uma perspectiva de “filosofia do progresso”, retomando, à sua maneira, as crenças humanista-iluministas do século

XVIII: de positividade do progresso da racionalidade, da ciência e tecnologia na sociedade como um todo. Na outra perspectiva, surgida no final do século XIX, e tendo Nietzsche como um dos primeiros porta-vozes, tem-se uma “filosofia acerca do progresso”, de questionamento das forças históricas racionalizantes e industrializantes, de crítica “romântica” à modernidade.

No artigo, para ambos os pensadores, destacaremos os seguintes pontos de discussão: 1. a concepção de natureza humana ou de condição humana; 2. a recepção do darwinismo; 3. a vida em meio às maquinarias; 4. a crítica da economia política ou à tecnificação da cultura; 5. as figuras crítico-superadoras (forças produtivas e/ou proletários; Zaratustra); 6. A posição-síntese acerca do progresso (prometéica; dionisíaca); e, por fim, 7. breves notas sobre recepções críticas, no que diz respeito ao progresso, dos legados de Marx e Nietzsche em autores importantes do século XX.

De tal maneira, o leitor encontrará neste artigo um estudo *compreensivo* dos legados de dois pensadores centrais para se pensar o progresso na modernidade. Além disso, em considerações finais, apresentamos uma contribuição própria ao que acreditamos ser fundamental pensar, hoje, *a partir e além* dos legados das referidas “filosofias”².

Karl Marx e a posição prometéica

A natureza humana em Marx define-se a partir da ação objetiva do trabalho humano. Os homens “[...] começam a se distinguir dos animais logo que começam a produzir seus meios de existência, e esse passo à frente é a própria consequência de sua organização corporal” (MARX; ENGELS, 2007, p. 10). A partir do exercício de sua racionalidade, efetivada com o trabalho, a humanidade domina o tempo, constrói sua própria história. Para Marx, o trabalho humano “[...] põe em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida” (MARX, 1988, p. 142).

² Ter-se-ia, aqui e acolá, discussões pormenorizadas que o leitor especialista eventualmente pode requerer. Salientamos, pois, que o nosso itinerário visa recuperar a envergadura de duas posições acerca do progresso, divisores de águas na filosofia desde então, e elaborar assim uma contribuição de debate contemporâneo.

Como em Hegel, Marx distingue a natureza dos homens da dos animais por meio da concepção de trabalho humano. Contudo, a partir de sua original visão filosófica materialista-dialética, Marx investe em uma crítica imanente ao iluminismo de Hegel, esclarecendo, fundamentalmente, que a natureza do homem pode ser destituída de positividade, no momento em que certas condições materiais e relações sociais se revelam como alienadoras do trabalho humano, levando a própria história do homem, enquanto *ser social*, a tornar-se *alienada*. Ele *não* subordina, pois, a experiência do tempo (progressivo) a uma escatologia: da natureza do homem alienada porque ainda não cumpriu a “odisseia” em direção ao *Espírito Absoluto*, ao “fim da história”. A partir de seu materialismo, sabemos: os homens constroem a sua própria história, ela não é determinada, existe a *práxis*. Sua tese é: sob certas condições, como as do modo de produção capitalista, surge uma impossibilidade de autêntica, emancipatória, construção de história, pois o homem “se perde” no tempo, *alienando* a sua natureza (ou essência) e história. O caráter alienado não se confunde, portanto, porque o homem saiu de seu “estado de natureza”. Como escreve Giddens (2005, p. 45), “a alienação dos homens em relação ao ‘ser-da-espécie’ [*Gattungswesen*] é uma separação social das características e propensões geradas em sociedade”.

Ainda que sempre conferindo valor positivo à *razão*³ e ao caráter libertador do *progresso* do trabalho humano e das forças produtivas (como veremos, também denominada por ele, de maneira localizada, como instrumentos ou tecnologias), Marx evidencia as condições negativas das formações sociais capitalistas, de alienação das relações sociais, de exploração do trabalho e, conseqüentemente, de dominação de classe.

Em Marx – como em Nietzsche, como veremos –, o caráter positivo e libertador em relação ao progresso envolve pensar, de forma sintomática, a recepção do darwinismo. Em *O Capital*, refletindo sobre seu método de trabalho, Marx, explicitamente, procuraria aproximar sua perspectiva materialista-dialética da

³ Mesmo a partir dessa perspectiva de crítica imanente, Marx se encontraria, do mesmo modo, perfeitamente dentro do “espírito do Iluminismo” clássico, pois, conforme assevera Rouanet (1987, p. 205), este “espírito foi “[...] ao mesmo tempo subversivo e racional: pois [no espírito do Iluminismo] a razão é sempre crítica, e o irracionalismo é sempre reacionário. Essas duas condições, que caracterizam o Iluminismo clássico, caracterizam também seus autênticos herdeiros. São condições necessárias e suficientes [...], bastam para caracterizar como iluministas autores como Marx e Adorno, mesmo, ou sobretudo, quando criticam o Iluminismo”.

materialista-evolucionista de Charles Darwin, disseminada intensamente a partir da segunda metade do século XIX.

Darwin atraiu o interesse para a história da tecnologia da Natureza, isto é, para a formação dos órgãos de plantas e animais como instrumentos de produção para a vida das plantas e dos animais. Será que não merece igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social, da base material de toda organização social específica? E não seria mais fácil reconstituí-la, já que, como diz Vico, a história dos homens difere da história natural por termos feito uma e não a outra? A tecnologia revela a atitude ativa do homem para com a Natureza, o processo de produção direto de sua vida, e com isso também suas condições sociais de vida e as concepções espirituais decorrentes delas. (MARX, 1988, p. 6, nota).

Em carta a Engels, de 19 de dezembro de 1860, Marx expressa ainda da seguinte maneira seu apreço (e também reticência) em relação a obra *A origem das espécies* [1859], de Darwin: “Apesar de escrito no estilo pouco fino dos ingleses, tal livro contém, no plano da história natural, a base para a nossa tese” (MARX; ENGELS, 1978, p. 248). Para ele, portanto, seria possível e até necessário fundamentar seu método dialético-materialista a partir do método científico-evolucionista proposto por Darwin – cabendo, neste caso, deixar de lado um modelo exclusivamente baseado em ciências naturais, para incluir a história e seus processos humanos.

Marx procuraria assim evitar opor história humana e história natural, propondo uma teoria da evolução da sociedade que eliminasse, no entanto, qualquer influência evolucionista de tipo malthusiana, ainda muito comum em sua época. Se para Marx “o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a Natureza” (MARX, 1988, p. 142), o ser humano, neste processo, constituiria, um “conjunto de instrumentos”, de técnicas diversas (materiais ou mentais), que formam as forças produtivas⁴ e ajudam a especificar sua “segunda natureza”, seu mundo social e, em sentido determinado, o estágio de evolução de seu modo de produção.

⁴ Em Marx, o termo *forças produtivas* designa tanto as técnicas organizacionais (cooperação e divisão do trabalho) como instrumentos, máquinas e automações (tecnologias), ou seja, com o termo ele designa as racionalidades diversas empregadas no campo do trabalho. Harvey (2013) nos alerta, enfim, que tal designação (forças produtivas), muitas vezes, gera confusão nos escritos de Marx, uma vez que este autor, como destacamos, utilizava também o termo tecnologia como se tivesse o mesmo significado.

Em relação ao modo de produção capitalista, Marx enfoca, fundamentalmente, a dialética entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, apontando dois fatores fundamentais para o estudo das forças produtivas: o grau de desenvolvimento da força de trabalho humano e as condições socioeconômicas (MARX, 1988, p.144). Assim, na obra *O Capital*, a “grande indústria” seria vista enquanto sinônimo de incremento dos meios técnicos, favorecendo a produtividade do trabalho maquinizado. Goffi (1998, p. 71-75) sublinha que Marx esteve atento aos últimos progressos técnico-científicos enquanto maquinarias na indústria, estudando e avaliando com grande precisão sua presença e seu caráter problemático na sociedade.

Como lembra Aron (2003, p. 167), em Marx, o trabalho industrial será “[...] ao mesmo tempo a conclusão e a negação do processo histórico pelo qual se operam tanto a alienação do homem quanto o desenvolvimento das forças produtivas”. Para Marx, propriamente, o acréscimo de maquinarias transforma-se em ponto de partida para transformar a produção, de modo que a força de trabalho (proletário) adapta-se às determinações gestuais e aos cálculos do tempo das máquinas. O sentido do progresso no modo de produção capitalista se dá pela subordinação crescente do trabalhador à maquinaria. As forças produtivas, ao expandirem a produtividade e a eficiência no trabalho a partir das maquinarias, possibilitaram o aumento do tempo de trabalho excedente e, conseqüentemente, o aumento da mais-valia relativa.⁵

Na “filosofia do progresso” de Marx, o caráter do desenvolvimento do técnico-científico será, portanto, manifesto pela forma de exploração-acumulação capitalista. Em sua crítica da economia política, ele nota uma mudança histórica do capitalismo em relação aos modos de produção anteriores: a necessidade imperativa de inovação permanente. O dispêndio contínuo de “nervo, músculo e cérebro” marca a sujeição do trabalho humano ao ritmo do progresso do capitalismo. De modo inédito, a humanidade passa a ser dotada de um crescente e imperativo valor técnico, maquinais. O caráter do progresso se torna um mecanismo para uma acelerada “corrida contra o tempo” (MARX, 1980).

⁵ O tempo do trabalho se subdivide, em Marx, entre o tempo de trabalho necessário, o tempo gasto para a manutenção da vida do trabalhador, e o tempo de trabalho excedente, o tempo do lucro do detentor dos meios de produção em determinada jornada de trabalho, gerando a mais-valia relativa à exploração do trabalhador.

Se no período manufatureiro as transformações no capitalismo eram produzidas a partir da força de trabalho, na indústria moderna, de modo inverso, o ponto de partida para a transformação será a força produtiva. Marx analisa a inversão e o domínio do ritmo das maquinarias sob o ritmo do trabalho humano:

Quando o homem passa a atuar apenas como força motriz numa máquina-ferramenta, em vez de atuar com a ferramenta sobre o objeto de trabalho, podem tomar seu lugar o vento, a água, o vapor etc., e tornar acidental o emprego da força muscular humana como força motriz. (Idem, p. 428).

Com a ascensão da maquinaria, os indivíduos, enquanto proletários, são subsumidos às forças produtivas, determinando, dessa maneira, o processo de especialização e alienação dos seus tempos de trabalho.⁶ Em sua crítica da economia política, Marx *não* reprova, em última instância, uma qualidade extraordinária do modo de produção capitalista: a de tornar vertiginoso o progresso das forças produtivas. De outro modo, aponta que este progresso vertiginoso pode ser precisamente um meio para a superação do modo de produção capitalista. Desenvolvamos sucintamente como Marx compreende tal assunto, pois isto nos leva a debater as interpretações determinísticas em relação ao progresso, e a figura central que surge como superadora da situação.

No capítulo XIII, *A maquinaria e a indústria moderna*, do volume I de *O Capital* (MARX, 1980), Marx expressa a seguinte lógica de progresso das forças produtivas em sua dimensão industrial: na medida em que o capital se acumula, aumenta a diferença proporcional entre o capital constante (maquinaria) e o capital variável (trabalho). No entanto, esse aumento é relativo e não absoluto, pois o volume absoluto de trabalho pode aumentar, mas em relação à maquinaria declinará, proporcionalmente. No desenrolar dessa lógica, haveria uma contradição imanente, pois na obtenção de mais-valia com determinado capital, os dois fatores necessários para a sua obtenção – a taxa de mais valia e o número de trabalhadores – só poderiam

⁶ “Utiliza-se a maquinaria, para transformar o trabalhador, desde a infância, em parte de uma máquina parcial [...]. Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, serve à máquina. Naqueles, procede dele o movimento do instrumental. Na manufatura, os trabalhadores são membros de um mecanismo vivo. Na fábrica, eles se tornam complementos vivos de um mecanismo morto que existe independente deles” (MARX, 1980, p. 482-3).

ser aumentados se houvesse diminuição de um ou do outro.⁷ Diante de tal problemática, Marx anuncia a “lei de aumento progressivo do capital constante e queda relativa do capital variável”: ora, pensa, se não houver causas contrabalanceadoras – tais como, elevação da intensidade de exploração, compressão dos salários abaixo de seu valor, barateamento dos elementos do capital constante, etc. –, ocorrerá tendência à diminuição extraordinária do capital variável, aumentando, ao mesmo tempo, o desemprego e o volume absoluto de lucro. Ter-se-ia, pois, como consequência, ampliação mais rápida do capital constante (maquinaria) que do capital variável (trabalho), de modo que o resultado seria a queda vertiginosa da taxa de lucro, agravando definitivamente as relações sociais de produção, ao ponto de fomentar, diante da situação calamitosa, a insurreição e revolução social dos proletários.

Portanto, as resoluções a respeito da referida “lei” fazem Marx discorrer que isto poderia ser o estopim de revoltas revolucionárias dos proletários. O fim do capitalismo poderia estar impresso na figura do progresso técnico-científico impulsionador de revoluções históricas. Giddens (2005, p. 94) adverte que Marx nunca fez “afirmações categóricas” de que o sistema capitalista enfrentaria uma crise da qual esse de nenhuma maneira conseguiria superar. Em Marx, a questão do progresso, inserida em sua compreensão dialética das forças produtivas e relações sociais capitalistas, aparece de forma mais complexa e polêmica – embora, no entanto, sua interpretação tenha sido amplamente vulgarizada: Marx teria assentado um *determinismo tecnológico*, no qual ressalta que, na relação entre as relações de produção e as forças produtivas caberia a esta última o papel subordinante e determinante. Conforme escreve Castoriadis (1992, p. 322), no marxismo vulgar, sempre valeu a “grande tese de Marx” de que:

[...] o estado das técnicas (das ‘forças produtivas’) em um dado momento determinam a organização da sociedade, pois determinam *imediatamente* as relações de produção e *mediatamente* a organização da economia, primeiro, do conjunto das ‘superestruturas’ sociais, em seguida, o desenvolvimento da técnica.

⁷ “Essa contradição imanente”, escreve Marx (1980, p. 465), “se patenteia, quando, com o emprêgo generalizado da maquinaria num ramo industrial, o valor da mercadoria produzida a máquina regula o valor de tôdas as mercadorias da mesma espécie, e é essa contradição que por sua vez impele o capitalista, sem tomar consciência dela, a prolongar desmedidamente a jornada de trabalho, a fim de compensar a redução do número relativo dos trabalhadores explorados com o aumento tanto do trabalho excedente relativo quanto do absoluto”.

Entretanto, a partir de passagens de obras como a *Miséria da Filosofia, Manifesto Comunista* e nos *Grundrisse*, Rosenberg (1993) salienta que a repetida interpretação de Marx como um determinista técnico não é tão fácil quanto parece à primeira vista. Em Marx, diz Rosenberg (1993), não se pode ignorar os outros elementos que fazem parte das relações de produção e forças produtivas. Harvey (2013, p. 196) reitera: apesar de Marx ter deixado algumas poucas passagens⁸ (ou notas de rodapé) que autorizam interpretações deterministas, nunca foi seu propósito operar “[...] de modo mecânico ou causal, mas sim dialético”, articulando os diversos elementos naturais e sociais que constituem a totalidade. Portanto, a figura dos proletários, enquanto o lado das relações de produção, é visto também como força ativa superadora.

A posição de Marx acerca do progresso não foi, certamente, determinista tecnológica, muito menos escatológico. Porém, sem dúvida, como vimos, a posição de Marx – de forma bastante sutil, enquanto diálogo com o “espírito” da época – aproximou-se de uma “filosofia do progresso” de cunho evolucionista ou desenvolvimentista. Berman (2001, p. 168, grifo do autor), após citar passagens dos *Manuscritos de 1844, A ideologia alemã, Grundrisse* e *O capital*, expressa que “se Marx é fetichista com relação a alguma coisa, não é com relação ao trabalho e à produção, mas ao ideal bem mais complexo e abrangente do *desenvolvimento*”.

Para nós, enfim, o sentido mais justo para a posição de Marx talvez seja o de um progressista crítico. Neste sentido, Hobsbawm (1985) observa a equação tênue de Marx, entre louvar e tentar avaliar rigorosamente o progresso.⁹ E Nisbet (1988), em *História*

⁸ Talvez a mais célebre passagem seja a contida no prefácio de Marx à *Contribuição à crítica da economia política* [1859]: “[...] na produção social da sua existência, os homens estabelecem relações determinadas, necessárias, independentes da sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das forças produtivas materiais. O conjunto destas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base concreta sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem determinadas formas de consciência social. O modo de produção da vida material condiciona o desenvolvimento da vida social, política e intelectual em geral. Não é a consciência dos homens que determina a sua consciência. Em certo estágio de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que é a sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no seio das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das formas produtivas, estas relações transformam-se no seu entrave. Surge então uma época de revolução social. A transformação de base econômica altera, mais ou menos, rapidamente, toda a imensa superestrutura” (MARX, 2003, p. 5).

⁹ Em sua introdução à *Formações econômicas pré-capitalista*, texto que faz parte dos *Grundrisse* de Marx, Hobsbawm faz uma advertência àqueles que buscam negar a relação entre progresso e evolucionismo em certos textos de Marx: “As FORMEN [Formações econômicas e pré-capitalista] tentam formular o conteúdo da história na sua forma mais geral. Este conteúdo é o progresso... Nem os que negam a existência do progresso histórico nem os que (muitas vezes baseados nos trabalhos do jovem Marx) vêem o pensamento de Marx meramente como uma exigência ética de libertação do homem,

da *Idéia de Progresso*, nos lembra, enfim, que Marx foi um dos autores que estiveram imersos na época do “triunfo da ideia de progresso”, transcorrida entre 1750 a 1900, que colocou o ideário no “zênite do Ocidente”. No início do século XX, contudo, autores marxistas como Lukács (1989), em *História e Consciência de Classe*, continuariam aprofundando as críticas de Marx no que concerne ao progresso, porém já vislumbrando certas insuficiências dos discursos de Marx. Lukács ressalta a extrapolação negativa do (ir)racionalismo do progresso, o que efetivava o início da descrença quanto ao papel libertador das forças produtivas. Para ele, a racionalidade técnico-científica, modelo que se totaliza enquanto objetivação mercantil da vida, era a prova da impossibilidade da *Bildung* (formação cultural) – ideal prosaico de construção da subjetividade burguesa (MAAR, 1992). “Lukács descreve um paradoxo: a racionalidade mercantil estendida à ciência está fundamentada sobre uma separação entre o lado objetivo e o lado subjetivo da experiência [...]” (BALIBAR, 1993, p. 87). O resultado é a incorporação de toda subjetividade na objetividade. E as forças superadora-revolucionárias, isto é, a busca da reversão da “objetividade”, não teria mais uma expressão nas forças produtivas, obviamente, mas somente nos proletariados, estes recebendo agora toda a figuração superadora-messiânica, sendo os verdadeiros “sujeitos da história”: “o proletariado, cuja transformação em objeto é total, e por isso destinado a tornar-se o sujeito da inversão, isto é, o ‘sujeito da história’” (Idem, *ibidem*).

Adorno (e Horkheimer) seguiria problematizando o legado de Marx acerca do progresso, sendo influenciado pelos escritos de Lukács e, notadamente, pelo texto *Sobre o conceito de História*, de Walter Benjamin (1987)¹⁰ –, assentaria, mais do que uma descrença, uma célebre afirmação pessimista: o progresso se tornou regressão.¹¹ Aqui, o horizonte da *Bildung*, em completa desagregação, é substituído pela indústria cultural, o lugar de universalização da racionalidade técnico-científico, da “integração” e

encontrarão qualquer apoio aqui. Para Marx, o progresso é algo objetivamente definível, que indica, ao mesmo tempo, o que é desejável” (HOBSBAWM, 1985, p. 15-6).

¹⁰ Como é conhecido, Benjamin realizaria neste texto uma condenação dos ideais ocidentais de progresso e historicismo dominantes de sua época, tanto nas perspectivas políticas de esquerda como nas de direita. Ao criticar tais visões, o autor buscava afirmar outra visão de *filosofia da história*.

¹¹ “Quando o desenvolvimento da máquina já se converteu em desenvolvimento da maquinaria da dominação – de tal sorte que as tendências técnica e social, entrelaçadas desde sempre, convergem no apoderamento total dos homens – os atrasados não representam meramente a inverdade. Por outro lado, a adaptação ao poder do progresso envolve o progresso do poder, levando sempre de novo àquelas formações recessivas que mostram que não é o malogro do progresso, mas exatamente o progresso bem-sucedido que é culpado de seu próprio oposto. A maldição do progresso irrefreável é a irrefreável regressão” (Adorno; Horkheimer, 1985, p. 45).

objetivação mercadológica da cultura. Em Marcuse (1973), por fim, haverá a tentativa de vislumbrar “alternativas mitológicas”, de modo a diminuir o domínio do mito Prometeu¹² – o “herói cultural favorito de Marx”, como escreve Berman (2001, p. 167). Para Marcuse, os mitos de Orfeu, Narciso e Dioniso deveriam ser valorizados alterando o sentido da técnica e ciência na modernidade, superando a dominação do arquétipo da labuta, da produtividade por intermédio da repressão, que representa o mito de Prometeu.

Em relação aos autores acima, apesar de permanecerem no diálogo mais direto com os legados de Marx e, mais amplamente, do humanista-iluminista hegeliano, Nietzsche foi leitura incontornável, levando-os assim, na questão do progresso, a posicionarem-se criticamente às posições prometeicas de Marx.¹³ Ora, em Marx, teríamos, portanto, a conformação da figura mitológica grega de Prometeu, atendendo a uma aventura para compreender o progresso, sua racionalidade na história e capacidade de desenvolver a plena liberdade humana. Em Nietzsche, como veremos agora, já valorizando outro mito grego, o de Dioniso,¹⁴ teríamos, ao contrário, a expressão de uma grande dúvida em relação ao progresso técnico-científico e sua capacidade liberar as potências humanas na modernidade.

¹² Prometeu, divindade grega, semideus, um dos Titãs, e irmão de Atlas, foi considerado o criador da humanidade, modelando o humano a partir da água e terra; e também o criador das técnicas, ao roubar o fogo dos deuses e dar aos homens, fato que o fez ser condenado. Na modernidade, e principalmente no período iluminista romântico-crítico do século XIX, Prometeu foi alçado como o herói do progresso, sendo figura central para a aventura da modernidade rumo ao seu desígnio de abater os elementos que obstaculizam o aperfeiçoamento da humanidade no correr da história.

¹³ Marx, como muitos de sua geração humanista-iluminista, que leram Hegel, Lessing, Schiller, Goethe, foi um grande conhecedor da história, da filosofia e dos gregos, exibindo admiração pelo mito de Prometeu, a partir da versão de Ésquilo (obra *Prometeu acorrentado*), principalmente. Apesar de nunca ter sido o foco de seus escritos, o mito aparece em diferentes momentos de sua obra, por exemplo, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (1844), nos *Grundrisse* (1857-1858) e no *O capital* (no capítulo XXIII, *A lei de acumulação capitalista*). Edmund Wilson (1987, p. 109-117) comenta as baladas e outros poemas do jovem Marx, nos quais a figura de Prometeu era bastante presente. A passagem mais significa, contudo, vem do prefácio à sua tese de doutorado de Marx, escrita em 1841. Criticando as formas de idealismo – ou de relação entre o “entendimento teologizante” e a filosofia –, ele defenderá, hasteando Prometeu como estandarte maior da “consciência humana”: “A filosofia não oculta isto. A profissão de fé de Prometeu: ‘Em uma palavra, eu odeio todos os deuses!’, é seu próprio juízo contra todas as divindades celestiais e terrestres que não reconhecem a consciência humana como divindade suprema. Nada deve permanecer junto a ela [...]. No calendário filosófico, Prometeu ocupa o lugar mais distinto entre os santos e os mártires” (MARX, 1971, p. 6-7).

¹⁴ Em Nietzsche, Dioniso, mito grego, filho de Zeus e de Sêmele, deus do vinho e da embriaguez, exercerá o valor de plena aceitação da irracionalidade e crueldade da vida; do caráter trágico da existência. A posição dionisíaca não é, pois, de negação, mas, ao contrário, de grande afirmação da vida: de transformação do trágico em força instintiva, exuberante; de embriaguez criativa, assumindo a arte (e não a ciência) como central. Como veremos, tal posição fará Nietzsche pensar o tempo, a história, em uma perspectiva eternamente autocriadora e autodestruidora, buscando criticar conceitos como os de aperfeiçoamento, teleologia, destino, progresso.

Nietzsche e a posição dionisíaca

Como veremos, na obra de Nietzsche, a perspectiva crítica acerca do progresso é também marcada por variados desdobramentos. Nietzsche concebe uma das mais fortes críticas ao sentido de racionalidade dos modernos, a partir de uma genealogia que avalia as bases intelectuais e espirituais do Ocidente: a filosofia platônico-socrática e a teologia cristã, notadamente. Sua tese é a de que a racionalidade moderna hasteando o “progresso” não passa de uma nova versão decadente de vontade de poder niilista¹⁵, que, formatada no ideal ascético científico, garante o alargamento do horizonte de maquinização da vida – reduzindo a condição humana dos modernos a uma procura por satisfazer apenas seu impulso de autoconservação e, ao mesmo modo, de violentação da natureza.

Em *O Nascimento da Tragédia* [1872], sua primeira obra (publicada), o jovem Nietzsche já expressa toda a sua desconfiança em relação à noção moderna de progresso. O “homem teórico” ou o homem moderno, o do progresso técnico-científico, seria produto de uma maximização da cultura alexandrina (notadamente, do pensamento de Sócrates);¹⁶ maximização que, conseqüentemente, levou à separação e à valorização da posição de pensar-agir apolíneo em detrimento da dionisíaca. Para Nietzsche isto vem a ser particularmente problemático, na medida em que, com a figura de Dioniso, ele buscava, neste momento, um “novo Iluminismo”, satisfazendo uma unidade primordial da natureza e do homem e não se restringindo aos valores apolíneos (de Apolo) de medição, racionalização; de domínio da natureza. Sua posição, afinal, não seria de negação, mas de afirmação da dualidade apolíneo-

¹⁵ Na condição existencial e histórica de crise moral-metafísica (dos valores do platônico-socrático e do cristianismo), identificado na “morte de Deus”, o *niilismo*, o abismo do nada (*nihil*), aparece transformando os homens modernos em apenas empreendedores da “autopreservação”, pois *não* aceitam levar a cabo a superação da condição niilista. Nietzsche busca assim ser “o primeiro niilista perfeito”, ou “a melhor versão do Iluminismo”, vencendo o cansaço, a aflição, a apatia, a desesperança dos modernos. Cabe notar ainda que, na filosofia de Nietzsche, o sentido de poder (*Macht*) na noção vontade de poder significa, antes de tudo, busca de auto-superação, aumento da criatividade e intensidade de vida. Assim, poder é, antes de tudo, potencialidade; e não algo fixo, imutável (ANSELL-PEARSON, 1997). Nas condições decadentes esta positividade desapareceria.

¹⁶ Nietzsche (1978, p. 17-8) escreve: “Todo o nosso mundo moderno está preso na rede da civilização alexandrina e conhece como ideal o homem *teórico*, equipado com os máximos poderes de conhecimento, trabalhando a serviço da ciência, cujo protótipo e ancestral é Sócrates. Todos os nossos meios de educação têm em vista, primordialmente, esse ideal: todo outro modo de existência tem de lutar com esforço para se afirmar, mas acessoriamente, como existência permitida, mas não almejada”.

dionisíaco como valor fundamental: de eterno conflito entre a visão trágica e teórica da vida (ANSELL-PEARSON, 1997).

Nietzsche procura caracterizar a condição humana dos modernos dentro de uma racionalidade presa ao princípio de causalidade, isto é, conformada na crença de onipotência do *logos* técnico-científico, a fim de apenas autoconservação ou, em todo caso, de contração ou negação de potências e instintos mais nobres. Uma condição que procura *solucionar* os problemas mundanos e *decidir* os destinos humanos dentro de um pensar e agir que é próprio ao *homo faber*: hábil ao domínio das forças da natureza e afeito a todo tipo de rebaixamento de comportamentos.

A crítica ao *homo faber* de Nietzsche inclui, obviamente, o modo de vida burguês, como fez Marx. Contudo, em Nietzsche, o diagnóstico sempre permanece em uma ênfase mais ampla de questionamento da cultura e da política, investigando e colocando em avaliação as formas de pensar e agir dos modernos. Nestes termos, tal *tipo-homem* moderno, tal “natureza humana”, que assume a vida a partir da crença no progresso, permanece em uma relação problemática com os saberes (ou conhecimentos). Nietzsche assinala que os homens modernos se mostram mediocrementemente contentes: à acumulação cega e ilimitada de saberes; à ausência de sentido dos saberes (considerando-os em si mesmo, enquanto valores utilitários ou colecionistas); e, tão logo, à produção caótica de estilos de saberes, sem distinção, em “acumulação grotesca”.¹⁷

Em Nietzsche, diferentemente de Marx, o ambiente é de descrença na racionalidade inerente à história e à ciência, criticando o pensamento humanista-iluminista; de modo que, a recepção do darwinismo será explicitamente opositiva¹⁸. Como escreve Frezzatti (2011, p. 311), “[...] o filósofo alemão não acredita no progresso da humanidade como um todo, pois considera apenas o surgimento de homens diferentes”. Nietzsche foi categórico: “o ‘progresso’ é simplesmente uma ideia moderna, ou seja, uma ideia falsa [...]” (NIETZSCHE, 1997, p. 17). Ele se afasta, ainda, de uma relação entre evolução e aumento da potência humana, para pensar o mundo a

¹⁷ Conferir: *Nascimento da tragédia*, §18 (NIETZSCHE, 1978); *Considerações extemporâneas*, II, §4 (Idem).

¹⁸ Nietzsche teria apreendido apenas indiretamente as ideias de Darwin, a partir das versões de Ernest Haeckel, biólogo alemão, que considerava “[...] o progresso, por ser uma lei natural, ocorria tanto nas espécies quanto na sociedade, dando-lhe cunho político”, e de Herbert Spencer, que propôs uma “ideologia darwinista” aplicada à sociedade humana (FREZZATTI, 2011, p. 306).

partir de vivências (ora sucedem, ora fracassam; ora geram potências, ora impotências), abdicando de qualquer compreensão evolucionista ou teleológica para a história humana (o ciclo da cultura não seria diferente do ciclo da vida: nascimento, desenvolvimento, apogeu, dissolução). Afasta-se, ainda, das proposições mais caras do pensamento humanismo-iluminista do século XIX, ao escrever que “[...] o século XIX não é um progresso em relação ao século XVI: o espírito alemão de 1888 é um retrocesso em relação ao espírito de 1788... A ‘humanidade’ não avança, nem sequer existe...” (NIETZSCHE, 2008, p. 626).

Sobretudo, ao criticar o darwinismo, Nietzsche rejeita a ideia geral de “progresso da espécie” ou da “humanidade”. Para ele, pode haver, sim, “espécies” fortes ou fracas, evoluídas ou regressivas, porém estas não se propagariam, pois permanecem sempre no nível do indivíduo. E, na verdade, a condição humana dos homens modernos, com suas filosofias humanistas-iluministas, com seus darwinismos e cristianismos, com suas crenças teleológicas nas instituições, estaria em uma regressão fisiológica: o homem moderno não prospera, ele é domesticado – enquanto “luta pela existência”.¹⁹

Ora, a posição de Nietzsche é perspectivista crítica em relação ao *desenvolvimento*:

[...] o “desenvolvimento” de uma coisa, um uso, um órgão, é tudo menos o seu *progressus* em direção a uma meta, menos ainda um *progressus* lógico e rápido, obtido com um dispêndio mínimo de forças [...]. Se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda... Mesmo no interior de cada organismo não é diferente: a cada crescimento essencial do todo muda também o “sentido” dos órgãos individuais – em certas circunstâncias a sua ruína parcial, a sua diminuição em número [...]. Quero dizer que também a inutilização parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus* [...]. (NIETZSCHE, 1998, p. 66-67).

Se o horizonte de Marx é, sobretudo, criticar a dominação social burguesa e o condicionamento das forças produtivas à lógica dela, o de Nietzsche, desloca-se e amplia-se: busca expressar descrédito em relação aos valores burgueses de felicidade, abundância e bem-estar tendo em vista uma crítica da racionalidade técnico-científica

¹⁹ Como esclarece Deleuze (1994, p. 93), em Nietzsche, a “luta pela existência” (autoconservação) não vem a ser, como quer o filósofo, “[...] expressão ativa de forças, nem a manifestação da vontade de potência que afirma [...]”. A luta, ao contrário, é o meio pelo qual os fracos sobressaem aos fortes, porque eles são em maior número. É por isso que Nietzsche se opõe a Darwin: Darwin confundiu luta e seleção. Ele não viu que a luta apresentava o resultado contrário do que ele acreditava; que ele selecionava, mas selecionava somente os fracos, assegurando seu triunfo”.

na modernidade e, por conseguinte, ao caráter de seus produtos mais destacados: as maquinarias. Para ele, o período de ascensão das máquinas, destinado às mercantilizações e massificações, satisfaz a um processo de mediocrização dos indivíduos – algo que, como nota Giacoia Júnior (1999, p. 155), determina toda a suspeita de Nietzsche acerca dos estandartes do pensamento humanista-iluminista.

Nietzsche fixou o termo: mediocrização (*Mittelmässigkeit*), com o qual fustiga a prudência mercantil dessa miúda felicidade dos pequenos prazeres iguais para todos, característica da moderna sociedade civil-burguesa; para ele, é nela que desemboca, finalmente, a ideologia da liberdade, igualdade e fraternidade universais. Além desse efeito nivelador, Nietzsche identifica, na hegemonia das ‘idéias modernas’ ainda um outro perigo iminente: com o apagamento de todas as diferenças e a dissolução de toda autoridade legítima, prepara-se involuntariamente o caminho para a barbárie e a tirania.

Nietzsche marca, pois, seu distanciamento com o pensamento humanista-iluminista, e, de maneira especial, com a versão teleológica-dialética da noção de progresso introduzida por Hegel, fato que faz Habermas (2000a, p. 63) observar em Nietzsche a culminância da visão de uma certa oposição à Hegel, procurando ultrapassar “[...] a crítica dialética do tempo presente ao radicalizar a consciência moderna do tempo e desmascarar a razão como racionalidade com respeito a fins absolutizada e como forma de exercício despersonalizado de poder”.²⁰ Em tais termos, como sabemos, a relação entre a razão e a história de Hegel, enquanto teleológica histórica, enquanto libertação ou emancipação da humanidade, rumo ao *Espírito Absoluto*, é fortemente problematizada. Para Nietzsche, o “espírito” humano (a *alma humana*, em Nietzsche), corrompida na maquinização da vida do *homo faber*, perde na verdade toda a sua autenticidade. Na *Segunda Consideração Extemporânea*, ele escreve:

[A alma humana] acaba por arrastar consigo, por toda parte, uma quantidade descomunal de indigestas pedras de saber, que ainda, ocasionalmente, roncam na barriga, como se diz no conto. Com esses roncos denuncia-se a propriedade mais própria desse homem moderno: a notável oposição entre um interior, a que não corresponde nenhum exterior, e um exterior, a que não

²⁰ Sobre a recepção hegeliana em Nietzsche, Habermas ainda nos esclarece: “Nietzsche salienta a consciência de tempo da modernidade de um modo semelhante ao que outrora fizeram os jovens hegelianos contra o objetivismo da filosofia da história de Hegel. Em sua segunda consideração extemporânea sobre ‘Utilidade e desvantagem da história para a vida’, Nietzsche analisa a ausência de conseqüências de uma tradição cultural desacoplada da ação e expulsa para a esfera da interioridade” (HABERMAS, 2000b, p. 123).

corresponde nenhum interior, oposição que os povos antigos não conhecem. (NIETZSCHE, 1978, p. 62).

A concepção de tempo na modernidade, dominada pelo pensamento judaico-cristão, apresenta uma noção de história enquanto tempo linear e irreversível. Em sua perspectiva crítica, como nota Rodrigues (1998), o tempo no pensamento judaico-cristão torna-se somente continuidade linear de acontecimentos históricos, sem poder imprimir nas vivências do homem o ‘selo do eterno’, enquanto convicção inconsciente e íntima da passagem relativa do tempo. Ora, em tal significação temporal da vida, a cultura está distante do ponto de vista de tempo e história que Nietzsche veio a conceber: o *eterno retorno*.²¹

A preocupação de Nietzsche é quanto à “barbárie tecnologicamente civilizada”; quanto às formas de servilismos que a racionalidade tecnocientífica estava gerando no corpo e nas *virtudes* do corpo humano. Tal “barbárie”, escreve Nietzsche (apud GIACOIA JÚNIOR, 2003, p. 180),

[...] consiste em fazer o homem tanto quanto possível utilizável, e aproximá-lo, tanto quanto possível, de uma máquina infalível: para essa finalidade, ele tem que ser equipado com *virtudes de máquina* (ele tem que aprender a sentir os estados nos quais trabalha de maneira maquinalmente utilizável como os de mais elevado valor: para tanto é necessário que os outros [estados] sejam tornados tanto quanto possível penosos para ele, tanto quanto possível perigosos e suspeitos...).

Renarde Nobre (2006) nos ajuda a compreender que a decorrência maior das posições nietzschianas acerca do progresso da maquinalização não vem a constituir uma crítica da economia política, mas, sim, uma crítica da tecnificação da cultura, “[...] vista como uma inclinação moral, afetiva, daí a crítica à valorização religiosa da atividade maquinal via ‘benção ao trabalho’, invertendo-se o sentido negativo que as culturas superiores tradicionalmente conferiram às rotinas técnicas” (Idem, p. 522-3). O que

²¹ Com o princípio do eterno retorno, Nietzsche compõe sua perspectiva trágica à história: a ideia de que a vida está sempre aí, continuamente se afirmando e reafirmando, em suas dimensões sublimes e terrificantes, sem que ocorra verdadeiramente evoluções, adições, subtrações, seleções. Como interpreta Ansell-Pearson (1997, p. 126): “Ao conceber o ‘momento’ em função de uma eternidade, Nietzsche está tentando superar o conceito negativo de tempo encontrado na tradição da metafísica ocidental, em que a eternidade é vista como negação do tempo e a liberdade espiritual identificada com uma condição imutável. Ao afirmar o eterno retorno do mesmo, está-se afirmando o incessante e inquieto movimento do próprio tempo, em que a eternidade não nega o momento, mas o consoma. Isso resulta na experiência de perpétua novidade, não de mobilidade congelada”.

importa a Nietzsche (como depois a Max Weber) é ampliar sua crítica. De tal modo, em *Genealogia da Moral* (1998, p. 102), ele vem a sentenciar:

[...] todo o nosso ser moderno, enquanto não é fraqueza, mas poder e consciência de poder, apresenta-se como pura híbris e impiedade: pois precisamente as coisas opostas às que hoje veneramos tiveram durante muito tempo a consciência do seu lado, e Deus como seu guardião. Híbris é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com ajuda das máquinas e da tão irrefletida inventividade dos engenheiros e técnicos; híbris é nossa atitude para com Deus, quero dizer, para com uma presumível aranha de propósito e moralidade por trás da grande tela e teia da causalidade [...].

Em última instância, o *homo faber* – precisamente, em Nietzsche, o sacerdote do ideal ascético científico – vem substituir – *traduzir e sublimar* em “consciência científica” – o ideal ascético cristão, pregando outra forma de vontade de poder decadente; outra “grande fé”, “moral-sublime” de crença na verdade, marcada pela instauração do ambiente de tecnificação da cultura, que satisfaz nova *híbris*, ou seja, nova cisão e violentação das potências naturais e cíclicas da vida.²²

O homem moderno, preso na ânsia de “superabundância” e do tempo do progresso “frívolo”, faz Nietzsche, a partir de sua figura crítico-superadora, o personagem Zaratustra, anunciar – contra aos “pregadores da morte”: “Vós todos, que gostais do trabalho árduo e do que é rápido, novo, estranho – vós suportais mal vossas próprias pessoas: o vosso zelo é uma fuga e uma vontade de esquecer-vos de vós mesmos” (NIETZSCHE, 2005, p. 72). Nestas condições, bem longe do princípio de eterno retorno, a intuição do efêmero e o desejo de eternidade, acometimentos fundamentais ao ser humano, são obliterados pelas formas de mistificação que se afirmam pela violentação irrevogável do progresso. Aos “discípulos”, Zaratustra ainda anuncia: “Os maiores acontecimentos – não são as nossas horas barulhentas, mas as mais silenciosas. Não em torno de novos barulhos: em torno dos inventores de novos valores, gira o mundo; gira *inaudível*” (Idem, p. 163-4).

²² Sobre o ideal ascético científico, conferir os §25 a 28 da 3ª dissertação de *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 1998).

A crítica de Nietzsche, que recai diametralmente no ideal ascético moderno, o do homem teórico da ciência,²³ que procura pensar os valores anódinos de “possuir o mundo” e “preencher o tempo” em absoluta maquinação.

A atividade maquinal e o que dela é próprio – a absoluta regularidade, a obediência pontual e impensada, o modo de vida fixado uma vez por todas, o preenchimento do tempo, uma certa permissão, mesmo educação para a ‘impessoalidade’, para o esquecimento de si, para a ‘*incuria sui*’ –: de que maneira completa e sutil o sacerdote ascético soube utilizá-la na luta com a dor! (NIETZSCHE, 1998, p. 124).

Em relação a essa atividade maquinal, a inquietação fundamental de Nietzsche é, pois, quanto ao “[...] fato de que o apequenamento, a sofribilidade [*Schmerzhaftigkeit*], a inquietação, a pressa, o bulício façam contínuo progressos – o fato de que a *presentificação* de todo esse pulsar e da assim chamada ‘civilização’ torne-se sempre mais fácil, o fato de que o indivíduo, diante dessa maquinaria descomunal, *desanime e submeta-se*” (NIETZSCHE, 2008, p. 41). E é neste horizonte, enfim, que ele propõe a necessidade do resgate da posição dionisíaca do tempo e da história,²⁴ visando superar o “falso ídolo” *progresso*.

Como em Marx, a recepção ao perspectivismo crítico de Nietzsche foi marcante em diversos autores do século XX. De maneira especial em Martin Heidegger e Gianni Vattimo; o primeiro, em profundo diálogo com a obra nietzschiana, veio a interpretar e a salientar que o desgaste (*Vernitzung*) do homem e da natureza estava expresso na imperiosa vontade de poder derivado do progresso a partir da racionalidade técnico-científica. Heidegger explicita sua própria posição quanto ao destino do progresso técnico-científico procedente do niilismo. Vejamos uma passagem significativa.

²³ Lefranc (2005, p. 66) ajuda ainda a reforçar que “[...] a tese de Nietzsche será exatamente que a ciência, a ciência moderna, aquela que se passa por desinteressada, a mais objetiva, também supõe uma ‘crença’ de ordem moral; que ela implica uma projeção antropomórfica sobre a natureza e o universo; que os sábios mais convictos de atingir a verdade pura e simples, a de um ‘imaculado conhecimento’, são levados a reconhecer que ‘também eles são piedosos’, para retomar o título de um aforismo de *Gaia Ciência*”.

²⁴ Ansell-Pearson (1997, p. 118): “Em vez de propor uma solução histórico-universal para o problema do homem, Nietzsche tenta ensinar um novo ideal à guisa de exemplo. Esse é o ideal de um superabundante e saudável tipo humano que junta todos os opostos em uma nova unidade: as ‘mais elevadas e mais baixas forças da natureza, as mais doces, mais frívolas e mais terríveis emanam de *uma* fonte com imortal certeza’ [Assim falou Zaratustra]. Nesse ideal de ‘grandeza’, não temos nada senão ‘o conceito próprio Dioniso’” (ANSELL-PEARSON, 1997, p. 118).

Antevendo tudo isso desde longe, a partir do mais elevado posto, Nietzsche, já nos anos [18]80 do século anterior, pronuncia para tanto a palavra simples, porque pensada: ‘O deserto cresce’. Isso quer dizer: a devastação é mais sinistra do que o aniquilamento. A destruição elimina apenas aquilo que até então cresceu e foi construído. A devastação, porém, impede o crescimento futuro e todo construir... O Sahara, na África, é apenas uma espécie de deserto. A devastação da Terra pode caminhar junto tanto com a obtenção de um elevado padrão de vida para o homem como com a organização de um estado uniforme de felicidade de todos os homens. A devastação pode ser o mesmo com ambos e, do modo mais sinistro, transitar por toda parte, precisamente porque ela se oculta. (HEIDEGGER, 1984, *Was heisst Denken?*. Tübingen, M. Niemeyer apud Giacoia Júnior, 1999, p. 51-2).

A partir do legado nietzschiano, surge, pois, um posicionamento de atualização dramática (e não trágica), de modo que a figura crítico-superadora dionisiaca desaparece, para assentar, na conferência *A questão da técnica* (2001),²⁵ uma “filosofia do perigo”, a partir de um verso de Hölderlin: “ora, onde mora o perigo é que também cresce o que salva”.²⁶

Vattimo ([1989], 1992, p. 8), contudo, discursando no final da década de 1980, no momento em que procura caracterizar a diferença entre o período moderno e o pós-moderno, deixa-nos uma posição bem diferente. Para ele, o período moderno, ao considerar a história como um processo de emancipação e de realização do “homem ideal”, salientou um sentido unitário de processo histórico, como “realização progressiva da humanidade autêntica”. Marx, ao mostrar a diferença entre a história dos dominantes e dos dominados, teria começado a questionar este sentido unitário – assim como depois fizeram Nietzsche (e Benjamin). Contudo, Marx teria mesmo assim permanecido entre aqueles que, em última instância, concebiam o progresso “[...] como critério de um certo ideal do homem; que na modernidade foi sempre, porém, o do homem moderno europeu [...]” (Idem, p. 9-10).

Vattimo escreve que “a importância do ensino filosófico de autores como Nietzsche e Heidegger está toda aqui, no facto de que eles nos oferecem os instrumentos

²⁵ Em *A questão da técnica*, Heidegger inaugura uma meditação importante sobre a essência da técnica, pensando-a como um modo de desvelamento (*Entborgenheit*) e de (*Alétheia*). Na modernidade, a técnica moderna, enquanto uma armação (*Gestell*), faz o homem moderno esquecer que ela provoca a natureza e, ao mesmo tempo, determina um certo tipo de temporalidade e condição humana. A consequência do esquecimento se expressa em obstinação e uniformidade: um mundo *destinado*, enquanto armação fatal, a ser explorado, transformado, estocado, distribuído, consumido em um amplo círculo vicioso. Este seria o *perigo* da *Gestell* totalmente absorvida em si mesma, ou seja, do rebaixamento do humano, incapaz de compreender as propriedades mais íntimas vivenciar de sua existência e mundo.

²⁶ No final de sua vida, em sua conhecida entrevista para o jornal *Der Spiegel* [1966], a posição seria ainda mais dramática: anunciava-se o horizonte de desamparo (“Já só um deus nos pode ainda salvar”).

para compreender o sentido de emancipação do fim da modernidade e da sua ideia de história” (Idem, p. 13). Para Vattimo, a modernidade “[...] termina quando – por múltiplas razões – já não parece possível falar de história como qualquer coisa de unitário” (Idem, p. 8). O progresso técnico-científico na dimensão da pós-modernidade de Vattimo não será assim acentuado a partir de um valor trágico ou dramático. Com o aparecimento dos meios de comunicação de massa (principal razão, para o autor, da geração de múltiplas perspectivas de história), o alarmado diagnóstico heideggeriano do *desenraizamento* ganhará outra dimensão; e o sentido do niilismo, e sua consequente lógica perversa dos “objetos medidos e manipulados pela ciência-técnica”, será, na verdade, o lugar para inúmeras visões de mundo, o que ratifica um horizonte perspectivista – o mundo como *fábula*, de Nietzsche –, cabendo então uma pergunta fundamental, demarcando um ponto de inflexão, que daremos crédito em considerações finais: “Teremos de contrapor a este mundo a nostalgia de uma realidade sólida, unitária, estável e ‘autorizada’?” (Idem, p. 14).²⁷

Considerações finais

Como vimos, em relação à noção de progresso, Marx, enquanto um *progressista crítico*, e Nietzsche, enquanto um *perspectivista crítico*, perfazem duas tradições de avaliação da noção, uma prometeica e a outra dionisíaca. Entre os dois, há saldos diversos. No artigo, tentamos discutir alguns desses. Ambos os pensadores demarcam, cada um a sua maneira, a *tragédia* inerente ao desenvolvimento da cultura moderna. Fundamentalmente, na “filosofia do progresso” de Marx, não estamos mais na demarcação escatológica de Hegel, contudo permanecemos crentes na racionalidade do humanismo-iluminista, e das compreensões técnico-científicas de mundo. Na “filosofia acerca do progresso” de Nietzsche, temos, ao contrário, uma descrença na racionalidade do humanismo-iluminista, a crítica das compreensões técnico-científicas de mundo e uma tentativa de encaminhar uma perspectiva para sair dela. Vimos, muito brevemente,

²⁷ O *desenraizamento* se revelará potência de emancipação: “[...] libertação das diferenças, dos elementos locais, daquilo que poderíamos chamar, globalmente, o dialecto. Derrubada a ideia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode como uma multiplicidade de racionalidades ‘locais’ – minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas – que tomam a palavra, finalmente já não silenciadas e reprimidas pela ideia de que só exista uma forma de verdadeira humanidade a realizar, com prejuízo de todas as peculiaridades, de todas as caracterizações limitadas, efêmeras, contingentes” (VATTIMO, 1992, p. 15).

como as recepções de Lukács, Adorno e Marcuse, em relação a Marx, e de Heidegger e Vattimo, em relação a Nietzsche, procuraram, no século XX, explicitar os problemas decorrentes das posições acerca do progresso dos dois pensadores.

Se a positividade de Marx, imerso no “triunfo da ideia de progresso”, estaria em instituir uma teoria sociopolítica e econômica, que leva a pensar os sentidos e as funções das ciências, das tecnologias e maquinarias na organização política e econômica da sociedade, a de Nietzsche, ao empreender sua crítica da noção de progresso, e da modernidade como um todo, estaria em instituir uma desmitificação, ou perpetrar a suspeita, de discursos proclamando a redenção, a emancipação, a partir de uma grande suspeita em relação aos valores, produtos e práticas dos modernos.

Marx *situa* os objetos técnico-científicos na vida humana, de maneira que esses satisfazem a compreensão dos ambientes e das condições político-econômicas. Nietzsche enfatiza, de diferentes maneiras, um valor *abjeto* às realidades técnico-científicas, ao maquinal. Contudo, este último veio a apresentar uma nova experiência do tempo, cíclico, de eterno retorno – ao passo que o materialismo histórico de Marx, como bem explica Agamben (2008), permanece, essencialmente, na tradição hegeliana em relação ao *tempo*, retomando o caráter temporal progressista: linear, *continuum*.²⁸

Diante de tais considerações e ressalvas entre os dois pensadores, nossa atitude derradeira tentará ser brevemente outra: seria preciso, hoje, em relação às posições acerca do progresso técnico-científico, ir além dos diagnósticos de Marx, que ainda via as tecnologias como simples “meio”, e o de Nietzsche, que permaneceu mais largamente na crítica das racionalidades técnico-científicas. A partir de Simondon (2007; 2009), temos um caminho importante, destacando, por via de uma proposição de pensar transindividual – próxima à perspectiva onto-genealógica da individuação de Nietzsche²⁹ –, uma crítica construtiva de Marx.

Para Simondon (2009, p.252), “a evolução é transdução, mais do que progresso contínuo e dialético”. Com a transdução, o primado é mais espacial, topológico, que temporal. Estuda-se as operações (físicas, biológicas, psíquicas e coletivas) dos seres a

²⁸ Marx teria permanecido no eixo do pensamento político moderno aberto por Hegel, “[...] que concentrou a sua atenção na história, não elaborou uma concepção correspondente do tempo” (AGAMBEN, 2008, p. 111). Seguiu, portanto, o “modelo clássico” aristotélico, retomado por Hegel, de representação do tempo como *continuum*, pontual, infinito, quantificado. Nestes termos, a disposição é sempre de dominação: “dominar o tempo”; “ganhá-lo”.

²⁹ Sobre a aproximação do pensar genealógico de Nietzsche com o transindividual de Simondon, ver: GIACOIA JUNIOR (2012).

partir de suas configurações, modos e graus de (trans)individuações. Observa-se a ontogênese dos indivíduos, seus desdobramentos, plasticidades, resoluções, defasagens. É a relação e o processo em si mesmos, e não os termos isolados, que atende a transdução. Critica-se, pois, os princípios da matéria e forma (crítica aos hilemorfismo e substancialismo), buscando os novos conhecimentos da física (quântica) e da química (termodinâmica), por exemplo, para compreender as polaridades, gradações, metaestabilidades, modulações, incompatibilidades, hipertelias, trocas de informação etc. que compõem os ambientes técnicos, psíquicos e coletivos.³⁰

A resposta àquela pergunta de Vattimo (“Teremos de contrapor a este mundo a nostalgia de uma realidade sólida, unitária, estável e ‘autorizada’?”) deve ser, obviamente, negativa. A produtividade da abertura filosófica contemporânea parece ser exatamente no sentido de nos distanciar de uma ideia de temporalidade linear, acumulativa e essencialista do mundo e dos seres. Uma das formas de se pensar o transindividual é a partir da superação da definição essencialista do trabalho, enquanto exploração da natureza por parte dos homens em sociedade. O homem não meramente adapta e condiciona o trabalho, dominando o tempo e rumando ao “progresso”. Simondon, reavaliando a crítica de Marx à alienação do trabalho humano sob as determinações políticas no progresso técnico-científico, retifica que, mais profundamente, “é o trabalho que deve ser conhecido como fase da tecnicidade, e não a tecnicidade como fase do trabalho: porque a tecnicidade é o conjunto do qual o trabalho é uma parte e não o inverso” (SIMONDON, 2007, p. 257). A alienação seria, portanto, mais intrincada: referindo-se à experiência “muito incompleta” do caráter do progresso técnico-científico “reduzido ao trabalho”, na repetição de “gestos, hábitos”.

Simondon nos deixa proposições e indagações que parecem estar, mais do que nunca, na ordem do dia debater. Nenhuma antropologia baseando, fraca ou fortemente, em uma ideia de natureza humana, enquanto ser fixo, imutável, vem a dar realmente conta da problemática do progresso humano enquanto “agente e paciente” do progresso técnico (SIMONDON, 1990). É evidente que se, na modernidade, “[...] o progresso humano parece identificável ao progresso técnico, isto se deve porque o progresso humano é, atualmente e em nossa civilização, engajado no desenvolvimento de técnicas” (Idem, p. 8). E tal engajamento pode ser altamente problemático, pois pode

³⁰ Sobre as implicações desta nova forma de pensar no pensamento sociopolítico contemporâneo, ver: READ (2016).

haver – como há atualmente – uma grande distância entre aquilo que o ser humano *produz* e o que ele realmente *é*. Ele produz linguagens, religiões – e técnicas, e essas progrediram no sentido de se tornarem gramáticas, teologias e máquinas; ou seja, os progressos (as “concretizações objetivas”) foram muito mais no sentido de enrijecimentos e normatizações; em outras palavras, de estabilizações, diminuições das ressonâncias internas, das reciprocidades e, afinal, de perda do horizonte transindividual. Tais produções não devem ser, obviamente, tomadas como um problema em si. Elas revelam o aumento da complexidade da relação do ser humano com suas técnicas e mundo, e o horizonte limitado que o primeiro se baseou, de modo que fez surgir, por exemplo, as figuras dos *especialistas* para “cuidar” – cada vez mais amplamente – dos modos de vida das populações. O problema está, precisamente, em que a “sucessão – ou mesmo imbricação – de estágios sucessivos” (Idem, p. 8) de progressos técnicos não significa diretamente progresso humano. No horizonte do humano, isto pode significar, na verdade, automatizações, hipertrofias, alienações, saturações e desconexões entre as realidades humanas e técnicas. Em seus trabalhos, Simondon requeria, enfim, um “humanismo técnico”, salientando a urgência da “reflexividade do pensamento” (filosofia) para preocupar-se com e garantir que “[...] cada domínio de atividade humana que emprega técnicas que deve entrar em comunicação representativa e normativa com todos os outros domínios; este progresso será assim de tipo orgânico e fará parte da evolução específica do homem” (Idem, p. 13). Para a filosofia e as ciências humanas, esta parece ser uma atitude contemporânea importante em relação ao progresso – contribuindo para ir além dos limites das críticas progressistas ou perspectivistas nas quais as recepções de Marx e Nietzsche no século XX parecem ter continuado a se basear.

Referências bibliográficas:

- AGAMBEN, Giorgio. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: Agamben, G. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 109-128, 2008.
- ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Zahar: Rio de Janeiro, 1997.
- ARON, Raymond. *O Marxismo de Marx*. São Paulo: Editora Arx, 2003.
- BALIBAR, Étienne. *A filosofia de Marx*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: Benjamin, W. *Magia, técnica e política: ensaios sobre literatura e história da cultura [obras escolhidas]*. São Paulo: Editora Brasiliense, p. 222-234, 1987.
- BERMAN, Marshall. *Aventuras no marxismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1994.
- FREZATTI, Wilson A. Jr. A crença no progresso: civilização e darwinismo como sintomas de decadência. In: André Martins (org.), Homero Santiago, Homero; Oliva, Luiz C. (org.). *As ilusões do eu: Espinosa e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 299-320, 2011.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. “A crítica da moral como política em Nietzsche”. *Revista Humanas*, v. 1, n. 2, Londrina, p. 145-168, 1999.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. “Corpos em fabricação”. *Revista Natureza Humana*. v. 5, n. 1, São Paulo, p. 175-204, 2003.
- GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. “O último homem e a técnica moderna”. *Revista Natureza Humana*, v. 1, n. 1, São Paulo, p. 33-54, 1999.
- GIDDENS, ANTHONY. *Capitalismo e moderna teoria social*. Lisboa: Editorial Presença, 2005.
- GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche, Simondon e o princípio da individuação. In: Texto apresentado no encontro Informação, tecnicidade, individuação: a urgência do pensamento de Gilbert Simondon. Universidade Estadual de Campinas, 2 a 4 de abril de 2012.

- GOFFI, Jean-Yves. Karl Marx, le technologue. In : Goffi, Jean-Yves, La philosophie de la technique. Paris: PUF, p. 71-75, 1998.
- HABERMAS, Jürgen (2000a). O conceito hegeliano de modernidade. In: O Discurso Filosófico da Modernidade. São Paulo: Martins Fontes, p. 32-63, 2000.
- HABERMAS, Jürgen (2000b). Entrada na pós-modernidade: Nietzsche como ponto de inflexão. In: O Discurso Filosófico da Modernidade. Martins Fontes: São Paulo, p. 121-151, 2000.
- HARVEY, David. *Para entender O capital* [vol. 1]. São Paulo: Boitempo, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: Heidegger, M., Ensaios e conferências. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HOBBSAWM, Eric. Introdução. In: Marx, K. Formação econômicas pré-capitalistas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 13-64, 1985.
- LEFRANC, Jean. *Compreender Nietzsche*. São Paulo: Vozes, 2005.
- LÖWY, Michael; VARIKAS, Eleni. “A crítica do progresso em Adorno”. Revista Lua Nova, n. 27, São Paulo, Dezembro, 1992.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. Estudos de dialética marxista. Porto: Elfos, 1989.
- MAAR, Wolfgang Leo. “Lukács, Adorno e o problema da formação”. Revista Lua Nova, n. 27, Dezembro, São Paulo, 1992.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1973.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, Karl. A maquinaria e a indústria moderna [seção IV, cap. XVIII]. In: *O Capital*. Crítica da Economia Política, vol. I, livro II. São Paulo: Civilização Brasileira, p. 423-577, 1980.
- MARX, Karl. *A miséria da filosofia*. São Paulo: Global Editora, 1985.
- MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, Karl. *O Capital*. Crítica da Economia Política, vol. I, tomo 1-2. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

- MARX, Karl. Prefácio à crítica da economia política. In: Marx, K., Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- MARX, Karl. Prefacio. In: Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro. Madrid: Ediciones Castilla, p. 5-7, 1971.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Marx-Engels: correspondence*. Tome VI (1860-1861). Paris: Editions Sociales, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. Considerações Extemporâneas II: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. In: Nietzsche, F., Obras incompletas, 2. ed., Abril Cultural, p. 58-70, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragments póstumos*. Vol. IV (1885-1889). Madrid: Tecnos, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo: anátema sobre o cristianismo*. Lisboa: Edições 70, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich. O Nascimento da Tragédia no espírito da música. In: Nietzsche, F., Obras incompletas, São Paulo: Abril Cultural, p. 5-28, 1978.
- NIETZSCHE, Friedrich. O niilismo europeu. In: A vontade de poder. Rio de Janeiro: Contraponto, p. 27-52, 2008.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Sabedoria para depois de amanhã*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- NISBET, Robert, *História da Idéia do Progresso*. Brasília: Editora Unb, 1988.
- NOBRE, F. Renarde. “Weber e o desencantamento do mundo: uma interlocução com o pensamento de Nietzsche”. Revista Dados – Revista de Ciências Sociais, v. 49, n. 3, Rio de Janeiro, p. 511-536, 2006.
- READ, Jason. *Political of transindividuality*. Leiden: Koninklijke Brill, 2016.

- RODRIGUES, Luiza Gontijo. *Nietzsche e os gregos*. Arte e ‘mal-estar’ na cultura. São Paulo: Annablume, 1998.
- ROSENBERG, Nathan. Marx as a student of technology. In: Rosenberg, Nathan, *Inside the Black Box: Technology and Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 34-51, 1993.
- ROUANET, Sérgio Paulo. Os herdeiros do Iluminismo. In: ROUANET, S. P., *As razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 200-216, 1987.
- SIMONDON, Gilbert. *El modo de existência de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.
- SIMONDON, Gilbert. *La individuación: a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Cactus, 2009.
- SIMONDON, Gilbert. «Les limites du progrès humain». *Cahiers Philosophiques*, n. 42, mars, p. 7-14, 1990.
- VATTIMO, Gianni. *A sociedade transparente*. Lisboa: Relógio D’Água, 1992.
- WILSON, Edmund. *Rumo à estação Finlândia: escritores e atores da história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.