

O exercício das ciências é hoje, mais do que nunca, uma atividade política, no sentido de ser uma atividade que contrai alianças e inimigos.

Ignorá-lo é não cumprir o velho preceito de conhecer a si mesmo.

---

---

# Exercícios DE Filosofia

---

---

 VOZES

 CEBRAP

**JOSE ARTHUR GIANNOTTI**

**JOSÉ ARTHUR GIANNOTTI**

**EXERCÍCIOS  
DE  
FILOSOFIA**

3ª edição

Petrópolis  
Editora Vozes Ltda.  
Em co-edição com  
CEBRAP  
1980

© 1980, Editora Brasileira de Ciências Ltda.

Direitos de publicação:  
Editora Vozes Ltda.  
Rua Frei Luís, 100  
25600 Petrópolis, RJ  
Brasil

## Sumário

- 1 — Ciência para o desenvolvimento?, 5
- 2 — O contexto e os intelectuais, 17
- 3 — Ciência e Gênese, 33
- 4 — A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim, 43
- 5 — Contra Althusser, 85
- 6 — O ardil do trabalho, 103

# 1

---

## CIÊNCIA PARA O DESENVOLVIMENTO? \*

- (\*) Este trabalho foi apresentado na XXVI Reunião anual do SBPC, realizada em julho de 1974, na cidade do Recife, para ser discutido no seminário "Ciência para o desenvolvimento".

Os cientistas têm frisado que as ciências no sistema capitalista também se manifestam como uma força produtiva. Nossa primeira tarefa será, pois, nos perguntar em que medida essa transformação das ciências em meios de produção afeta a própria cientificidade. O meio principal de converter uma força da natureza em força produtiva é o ardid. No confronto com a natureza o homem introduz a intermediação do instrumento. Não se trata apenas de aproveitar a inércia da coisa, a rigidez do braço da alavanca, a resistência do aço que se tece para arcar com todo o peso do concreto, mas, antes de tudo, de aproveitar a própria atividade de um pedaço da natureza para fins humanos precisos. Em outras palavras, imprimir num processo natural bruto o selo de uma necessidade humana. Assim é que se capta a força da água e do vento, a energia do átomo, para fazer com que uma cadeia de forças indiferentes seja orientada pelo objetivo de trazer para as mãos do homem os produtos desejados. Esse ardid é muito evidente nas modernas máquinas automáticas. Processos naturais se desencadeiam em circuito fechado com tal autonomia que o instrumento, em lugar de colocar-se no prolongamento do corpo humano, como o faz qualquer ferramenta, absorve os movimentos do trabalhador, convertendo o próprio processo de trabalho num dos momentos da conduta aparentemente autônoma da máquina. Daí o trabalho assumir o caráter de vigilância, deixando as forças naturais agirem sozinhas, pois tudo está armado para que no final, uma mercadoria, não uma coisa, brote com a mesma espontaneidade de um fruto. No entanto, para que os fusos possam trabalhar sozinhos, é preciso que o homem conheça os processos internos exercendo-se no interior da máquina, que restabeleça elo por elo a continuidade de um movimento que há de resultar num produto totalmente diferente daquele que nasceria se as forças naturais trabalhassem livremente. Indiscreto, o físico penetra na estrutura enclausurada do átomo, o biólogo, na capa da célula, o sociólogo, no envólucro totalizador da sociedade. A esse nível, a principal tarefa das ciências é fundamentalmente representativa: procura estabelecer um modelo reduzido dos acontecimentos, uma estrutura lingüística que se reporte a uma parte estruturada do real. No entanto, o conhecimento ainda intervém em outro nível: cabe desenhar os contornos precisos da parte da natureza cujo interior é necessário conhecer e controlar. O átomo, a célula, o grupo ou a sociedade precisam ser isolados, separados por outros processos naturais, circunscritos em sua individualidade aparentemente bruta. Esta segunda forma de conhecimento, a consciência e apreensão dos contornos, é tanto teórica quanto prática.

Teoricamente é necessário estabelecer os limites de cada objeto por meio de definições iniciais, ou, dar por pressupostas certas categorias implícitas, que delimitam um campo da realidade capaz de comportar uma fenomenologia própria. Essa circunscrição teórica, entretanto, depende da **indústria**, no sentido muito amplo que essa palavra possuía antes da revolução industrial: “engenho, traça em lavar ou fazer obras mecânicas ou qualquer trabalho, obra útil ao consumo dos homens”, como registra o Dicionário Moraes. Não comporta apenas gigantescas máquinas separadoras e aceleradoras de partículas, fantásticos laboratórios capazes de isolar os mecanismos mais simples da vida, institutos de pesquisas sociológicas que definam os níveis em que os fenômenos sociais possam ser apreendidos. Compreende ainda o trabalho total e coletivo de produzir, sob uma **lida forma**, as obras úteis ao consumo dos homens e aos objetivos da luta pelo poder. Não é pois a consciência soberana que, graças a um gesto transcendental, cliva a realidade em várias regiões, mas a própria modalidade do trabalho que, conformando homem e natureza, dispõe o real em setores independentes.

O fato de as ciências tornarem-se uma força produtiva vem salientar a íntima imbricação dessas duas formas de conhecimento. Por um lado, um investigador se esforça para reduzir fenômenos aberrantes à lógica de um sistema, mas com isso está pressupondo as categorias, uma ontologia a partir da qual o sistema se arma. Por outro, é toda a sociedade conformando-se e conformando a natureza segundo sua imagem, traçando os limites dentro dos quais a primeira investigação pode caminhar, configurando o campo das ontologias regionais. Se a Ciência é um fenômeno da superestrutura, é porque labora com elementos que lhe são fornecidos por outras instâncias, tomando-os simplesmente como **dados**. A crítica deve indagar quais são eles e, de modo nenhum, confundir os dois níveis do conhecimento, negando a autonomia relativa da Ciência da representação, seus critérios próprios e sua eficácia. Porquanto, se na verdade a Ciência se integra modernamente no movimento mais amplo do capital, este a **capta ardilosamente**, fomentando sua independência, a fim de que possa governar suas prioridades e seus frutos. Convém recordar que as ciências nasceram numa sociedade, cujo sistema produtivo estava baseado na escravidão, o que possibilitava alguns poucos homens se reunirem numa escola (de **scholé**, repouso, ócio) para repousarem das fadigas alheias teorizando, contemplando, o universo. Isolada do processo de trabalho, a teoria se apresentava como uma forma de ascese, percurso a conduzir à contemplação bem-aventurada do mundo das idéias. A despeito de constituir uma ideologia de escravos, o cristianismo logo adotou essa

perspectiva da dominação, transformando as ciências na via da beatitude: o monge contemplativo, castrado, converte-se no protótipo do que havia de mais puro na humanidade do homem. A burguesia vem subverter essa situação, fazendo das ciências o caminho que desce aos infernos, descobre o segredo dos ventos, dos mares, das minas, vinculando-as a uma forma concreta de poder. Mas o faz deixando a atividade de teorização agir por conta própria, incentivando a ideologia das ciências como pesquisa da verdade pela verdade, enquanto sub-repticiamente controla passo a passo o âmbito no interior do qual essa pesquisa se realiza. Em primeiro lugar, impondo suas categorias ao próprio pensamento científico, apresentando-lhe o real como um objeto, coisa-aí que resiste ao olhar onipresente duma consciência abstrata, ou melhor, do homem abstrato que é o protótipo do burguês; fazendo com que conceba o mundo pela ótica da eficácia, do controle, eventos separados que, em seguida, serão unidos por relações funcionais vazias. É sintomático que os debates mais cruciais que hoje se desenvolvem no campo das ciências terminem por postular concepções diferentes da própria cientificidade. Seria ingênuo acreditar que poderíamos superá-los exclusivamente apontando seu caráter ideológico, porquanto cada parte traz em si a verdade das ciências, essa verdade fragmentada e alienada, cujo movimento se reporta a outra parte, que nega como sua adversária. Nossa lingüística, é tanto a lingüística transformacional quanto a lingüística behaviorista: nossa psicologia, tanto o skinnerianismo quanto o cognoscivismo; e é estranhável que o próprio marxismo não compreenda que hoje é simultaneamente Althusser e Lukács. Desdobrando no interior desse debate, cada ciência ganha uma autonomia que não pode ser resolvida por um ato de vontade. A solução dessas contradições, o que dará margem a outras, está inscrita em nossa própria História da qual participamos como cientistas e políticos.

A essa liberdade consentida das ciências, corresponde a liberdade subjetiva do cientista. Em países em que o conflito das classes está mais institucionalizado, nunca o cientista foi tão livre. Laboratórios estatais ou de grandes empresas estão organizados para satisfazerem a todos os seus caprichos. Universidades põem à disposição de cada investigador recursos e bibliotecas fabulosos, mais um exército de secretárias, datilógrafas, que, cuidadosamente seguem cada passo desse animal pensador, recolhendo, transformando e arquivando as menores excrescências desse intestino divino. Isto não é somente porque a pesquisa é um grande investimento, capaz de cobrir muito desperdício, mas em virtude de seu próprio caráter que somente frutifica ao ar livre. No entanto, na medida em que sua força criadora cada vez mais

depende da riqueza, fica o cientista na mais estrita dependência dos donos dessa riqueza. “A palavra de ordem ‘a verdade pela verdade’ está morta, simplesmente porque a ciência não é e não pode mais vir a ser um negócio dos homens de ciência”, escrevem os autores do manifesto *Science for the People*. Participando do processo mais amplo da própria produção e reposição da riqueza social, sob a forma em que se apresenta nas sociedades do Ocidente, as ciências perdem sua autonomia relativa enquanto ideologia: transformam-se numa condição, num pressuposto do próprio capital e, com isso, cai sob o império de suas leis. O cientista individual observa então, surpreendido, que sua criatividade massacra populações, destrói a flora e a fauna, perverte as possibilidades de levarmos uma vida mais simples, sadia e digna. E cai na crise subjetiva, quando não reverte à posição daqueles que acreditam que a solução dos problemas do mundo depende de mais ciência, melhor planificação da política científica e, evidentemente, maiores recursos, como se a questão residisse apenas no grau de nosso conhecimento e não na localização da atividade científica no contexto das outras atividades humanas.

No estágio atual do sistema capitalista, a promoção e o controle das ciências se faz por meio do Estado. É questão aberta como se dá essa vinculação entre capital e Estado; impossível, porém, desconhecer o fato de que, hoje, o desenvolvimento das ciências depende em grande parte de recursos e da política estatais. Além do mais, em se tratando de um Estado que tem na Defesa um de seus principais nervos, nada mais natural de que o poder das ciências se tenha aliado ao poder das armas. Todos sabem que essa aliança assume uma feição muito particular a partir do projeto Manhattan. A possibilidade de os alemães, que contavam com a colaboração de um físico da qualidade de Heisenberg, detonarem a primeira bomba atômica, dispensava qualquer cientista americano ou europeu emigrado de maiores escrúpulos em colaborar ombro a ombro com as Forças Armadas. No entanto, logo alguns poucos cientistas sentiram na pele o preço dessa colaboração. Já em 1946 Wiener respondia à Força Aérea Americana que lhe pedia cópia de um artigo: “A experiência dos cientistas que trabalharam na preparação da bomba atômica mostra que, em todas as investigações desse gênero, o cientista acaba por entregar uma potência ilimitada nas mãos daqueles que inspiram menos confiança para servir-se dela. É perfeitamente claro que, no estado atual de nossa Civilização, se disseminarmos a informação sobre uma arma, pode-se estar praticamente seguro de que essa arma será utilizada. Se, pois, não desejo participar do bombardeio ou do envenenamento de ninguém sem defesa — e por certo não o desejo — devo considerar-me responsável pela escolha daqueles aos quais

informo essas idéias científicas” (Citado por R. Junk “Mais claro do que mil sóis”). Quase trinta anos se passaram, mas a bomba não foi reutilizada como meio de ataque direto, não porque outras belas almas deixaram de colaborar com os militares, mas porque cientistas menos escrupulosos, e, no entanto, mais eficazes do ponto de vista político, auxiliaram a criar esse miserável equilíbrio atômico em que vivemos. Não se trata de lamentar esta ou aquela posição, mas tentar ao menos compreender a triste circunstância em que nos encontramos, tanto nós, intelectuais, como a própria Ciência.

Depois da Segunda Grande Guerra, a despeito de todas as hesitações, a militarização da pesquisa progrediu a passos largos. Segundo *Le Monde* de 5/2/69, os Estados Unidos assim distribuíram seus 26 bilhões de dólares do Programa de Pesquisa e Desenvolvimento: 50% no setor da defesa; 25% no do espaço; 12% no do átomo; e os 13% restantes dedicados à investigação da melhoria direta das condições de existência e do trabalho. Muitas vezes a relação não se faz diretamente com o Estado, mas através de firmas intimamente vinculadas a ele.

No entanto, aqui reside a questão essencial: o panorama do conhecimento científico está hoje profundamente balizado pelo complexo Estado-Forças Armadas, que determina as prioridades, orienta o saber nesta ou naquela direção. Mais de 20 bilhões de dólares foram gastos na operação Apolo, quantos o foram em outros setores mais diretamente ligados à saúde e à alimentação? Não se trata, de modo algum, de recuar à posição da bela alma que, temerosa de sujar as mãos, acaba por inibir sua própria ação. A aventura da viagem à Lua revolucionou nosso sistema de comunicações e nos forçou a uma internacionalização que era impensável anos atrás. A dificuldade está em compreendermos os limites de nossa intervenção e tomarmos consciência das possibilidades que nos são abertas e que nós mesmos podemos abrir.

É possível contra-argumentar que, no final das contas, nada mudou no essencial. Sempre as descobertas científicas puderam ser usadas para o bem ou para o mal, conforme o grau de moralidade das pessoas ou dos povos. Ao contrário, a aliança entre a Ciência e a Defesa não seria um bom sinal, na medida em que coloca o intelectual a serviço da Pátria e da coletividade? Não esteve, além do mais, a Ciência sempre entrelaçada com a Guerra? Na aurora do pensamento científico, não consta que Arquimedes fez convergir os raios solares sobre a esquadra inimiga, incendiando-a? Argumentos desse tipo, por serem gerais e não levar em conta circunstâncias históricas, descuidam da especificidade da situação moderna e, por conseguinte, das novas possibilidades de ação com que podemos laborar. Não há dúvida de que a cultura sempre

esteve ligada ao poder, e é sintomático que o advento do Estado, com sua carga natural de despotismo, seja contemporâneo ao advento do escriba. É preciso não se esquecer, todavia, que desde cedo se abriam para os intelectuais as portas do internacionalismo. É o próprio Platão, autor de um modelo aristocrático do Estado, que aponta o caráter apátrida da Ciência, da Filosofia. Não reside aqui, entretanto, nossa especificidade. Em todos os outros períodos da História, a Ciência, como toda a cultura, faz parte do que se costumou chamar de superestrutura, tecido de instituições e relações sociais que não está diretamente subordinado à produção da riqueza material. O cientista sempre viveu do excedente, quase sempre esteve aliado às formas de poder que garantissem a extração dele; mas nunca como hoje participou de forma tão íntima de sua própria produção. Isto não quer dizer que seu trabalho seja diretamente produtivo, no preciso sentido de criador de mais-valia. É bem possível que cientistas, ligados às grandes firmas e executando um trabalho intelectual de rotina, possam ser incluídos entre os trabalhadores propriamente produtivos. Mas dificilmente caberiam nessa categoria aqueles que trabalham na ponta, os inventores de novas patentes e, em consequência, de novos produtos. Estes, como o escritor ou o compositor, criam monopólios, que poderão ser vendidos como mercadoria, **know-how** ou simplesmente podem servir de base para que os estabelecimentos proprietários das patentes possam multiplicar a invenção e, graças a isso, multiplicar seu capital. Como os proprietários da terra, exploram os diferenciais de fecundidade, no caso, os diferenciais da fecundidade de seu engenho. Sob esse aspecto, o intelectual pequeno-burguês, isolado, se encontra numa posição vantajosa em relação a seu companheiro cientista, empregado num grande laboratório particular ou funcionário do Estado. Também ele é criador de monopólio, ou, quando se trata de funcionário, provedor dele, mas de um monopólio muito peculiar que não vale apenas porque faculta a criação de um novo produto, mas ainda porque renova as significações correntes, dissolvendo-as para extrair delas reflexos ocultos e novas dimensões. O escritor, por exemplo, não cuida apenas de organizar um universo significativo, procura dizer algo de novo, extrair significados desconhecidos. Isto não se dá apenas em virtude de seus próprios interesses; é o sistema produtivo que assim o exige, pois somente enquanto novo o livro, como o disco e outras significações, têm valor de monopólio. Daí o jogo muito interessante que mantém com o sistema econômico. De uma parte, depende dele, pois só ele é capaz de multiplicar sua obra única em milhares de exemplares, tornar pública uma idéia que, de outro modo, não ultrapassaria os limites de sua objetividade; de outra, o próprio sistema exige dele a novidade,

incentiva-o a tomar uma atitude independente, o que o conduz cada vez mais a uma atitude crítica e de oposição. Enquanto isso, o físico ou o biólogo são provocados para criarem **know-how**, que sirva às empresas privadas em sua luta pela monopolização da produção, ou ao Estado, quer no seu esforço para criar uma infra-estrutura propícia ao desenvolvimento do capital, quer em suas atividades propriamente produtivas.

Vimos como hoje as ciências se desenvolvem dentro dos quadros delimitados pelo capital ou pelo Estado capitalista. Agora chegou o momento de frisar que a própria sobrevivência do capital depende do desenvolvimento tecnológico e, por conseguinte, do progresso das ciências. Nesta sua qualidade de pressuposto da produção, as ciências adquirem uma ubiqüidade que lhes era totalmente desconhecida em outras épocas da História. Se antes se aliavam ao poder, como instrumento de dominação ideológica e como capitão técnico dos exércitos, agora assumem, ademais, um papel no interior da própria produção. Convenhamos, as ciências não servem simplesmente ao desenvolvimento da Nação, mas o fazem única e exclusivamente na medida em que participam ombro a ombro do processo de acumulação capitalista. Num país dependente como o nosso, a política científica não será definida em termos da coletividade como um todo, mas sobretudo em função do conflito ou da aliança do capital brasileiro com os capitais internacionais. Não há dúvida de que isto só poderá ser feito se o próprio Estado, a despeito de seu caráter de classe, colocar-se como o representante legítimo do povo, pagando um preço por esta sua representação universalizante, na medida em que coloca ao alcance de todos instrumentos de liberação. Mas seria ingênuo desconhecer os particularismos que atualmente nos cerceiam.

Nessas circunstâncias, não há política científica que não esteja integrada na política como um todo. Em virtude de sua posição de criador de monopólio, o cientista vive na amargura de uma contradição insolúvel. É, de um lado, enaltecido como criador livre, independente, cujo protótipo é o cultivador de ciência pura, cidadão do mundo enclausurado em seu gabinete. Está, de outro, a todo momento sendo solicitado a produzir de modo eficaz, segundo os padrões da indústria moderna, enquadrado em normas burocráticas vigilantes. Os estados, as fundações financiadoras, as direções dos grandes laboratórios todo o dia procuram estabelecer critérios para a produtividade científica. Se é bem verdade que o exercício das ciências naturais não conduz o cientista a uma posição crítica, nem por isso a trama de sua consciência dilacerada deixa de propiciar sua politização. Principalmente quando os efeitos

gerais de sua prática saltam diante de seus próprios olhos. É sintomático serem os físicos, de todos, os mais politizados.

O exercício das ciências é hoje, mais do que nunca, uma atividade política, no sentido de ser uma atividade que contrai alianças e inimigos. Ignorá-lo é não cumprir o velho preceito de conhecer a si mesmo. Toda a questão reside, pois, em tomar consciência das alianças implícitas, de todos os compromissos implicados em sua ação. Porque aceitou trabalhar no campo da racionalidade, não lhe pertence a posição romântica daqueles que, percebendo de uma forma mais ou menos consciente de que a Ciência hoje é Ciência para o capital, recusam a Razão para retroceder ao misticismo ou à magia. Mas também não lhe cabe pura e simplesmente a negação da irrazão. Não constitui uma de suas tarefas compreender que todo o irracionalismo que nos ameaça possui suas razões, uma das quais talvez resida no próprio perfil das Ciências modernas? Talvez esteja aí uma aliança possível, pois os movimentos de contracultura poderão trazer nova vida a uma cultura empedernida. No entanto, é muito mais fácil encontrar os aliados no raio da própria ação, mas para que isto seja frutífero, torna-se necessário que os cientistas se organizem em função de seus próprios interesses e da ideologia universalizante que os anima. Estaríamos assim fortalecendo os laços da sociedade civil, admitindo interesses particulares num momento de nossa História em que tudo aparece metamorfoseado em interesse coletivo. Mas para que a aceitação de nossos particularismos não infrinja a vocação universalizante da Ciência, vocação cujo apelo todos nós subjetivamente escutamos, é preciso aprofundar o particular através de nossas próprias críticas, reconhecer em todos os seus meandros os laços de nossa dependência. Um meio eficaz é tornar públicos todos os nossos compromissos, em especial, os financiamentos pelos quais contraímos um compromisso com o poder. Aqui não há regra geral de aceitação ou recusa, pois cada caso precisa ser estudado no pormenor e avaliado dentro de uma estratégia mais ampla, o que, entretanto, só pode ser feito se todos tiverem acesso a todas as informações. O segredo pode ser a arma da burocracia, mas a Ciência, verdade e desvelamento, só pode encontrar sua arma na publicidade em todos os níveis.

Finalmente, acreditamos ser necessário admitir um último preceito para a prática científica. Gostaríamos de denominá-lo princípio de tolerância epistemológica. Reconhecer que as ciências se alimentam não só do debate mas sobretudo da oposição mais radical — a oposição entre os vários paradigmas a que se submetem as diversas teorias — é pôr em outros termos o próprio problema da razão. Por certo, em nossa prática cotidiana não é possível ser ao mesmo tempo

skinnerianos e cognoscivistas, historicistas e estruturalistas, mas cabe aceitar que nossa posição mais radical terá sempre a contrapartida de outra posição radical. E como, no que concerne a princípios, só tem cabimento posições radicais, não há como desconhecer que as ciências avançam na medida em que uma teoria nega as raízes da outra. Isto não quer dizer que estamos pugnando pela transposição do pluralismo político para o campo das ciências. Ninguém pensa, a não ser imaginando, que seu pensamento é universal. Agora, porém, a universalidade só pode ser obtida graças à crítica dos próprios princípios pelos princípios alheios. Só assim seremos capazes de elevar-nos a um novo nível de racionalidade e de cientificidade. Se a razão tem princípios que a própria razão desconhece, cabe ampliar o âmbito da razão, descobrir outra posição da prática científica no contexto geral da divisão do trabalho, e transformar as ciências na medida em que transformamos a nós mesmos, numa arma de liberação.

# 2

---

## O CONTEXTO E OS INTELLECTUAIS\*

(\*) Este texto serviu de base para uma conferência realizada no Instituto de Estudos Políticos, Econômicos e Sociais, do M.D.B. do Rio Grande do Sul, a 25 de outubro de 1973, e foi impresso pela primeira vez em *Argumento* 4.

A república não precisa de sábios. Nos momentos de crise, quando seu poder está em questão, a burguesia dispensa sem mais os trabalhos do cientista. Logo em seguida, porém, os reclama, tão cedo se vê na contingência de desenvolver uma tecnologia. Na qualidade de classe que assenta seu poder numa sistemática exploração dos diferenciais da produtividade do trabalho, está sempre à procura de novas técnicas que lhe poupem mão-de-obra e lhe forneçam novos produtos. Ela alimenta a Ciência e vive de seus frutos; Ciência que lhe aparece como o solo fértil onde recolhe o saber prático, fonte de sua força social. Por isso a enaltece, faz dela uma atividade eleita, o caminho conduzindo ao absoluto, ou melhor, ao poder. Desde sua ascensão, a burguesia transforma a Ciência numa arma. É sabido como retoma a noção grega de teoria, o impulso de desvendar, sob a desordem das coisas, a teia uniforme e estável das relações causais; mas a retoma de ponta-cabeça, emprestando-lhe um sentido essencialmente prático. Para os gregos, o conhecimento configurava antes de tudo uma ascese levando à contemplação da ordem eterna do universo, e o mundo medieval fez deste o caminho da vida beata. Mas para a burguesia, a Ciência leva aos infernos, abrindo a possibilidade da apropriação e exploração dos tesouros da terra. Logo porém que se instala como classe dominante, não pode mais ver com bons olhos esse aprofundar-se que, descendo até as raízes, corre o risco de pôr em xeque a legitimidade de seu domínio. Embora constitua um dos fundamentos do poder burguês, a própria Ciência contém em si mesma um movimento crítico, perigoso e subversivo, que pode atingir a fonte de onde emanam os recursos responsáveis por sua extraordinária, inacreditável expansão de hoje. Surge assim a necessidade de um compromisso. Se a burguesia formasse um todo orgânico — a bela unidade da cidade grega que não cansa de invejar — talvez fosse possível fazer o conhecimento científico avançar numa única direção, conformá-lo numa longa cadeia de razões a partir de alguns princípios evidentes de per si. Mas a burguesia é um saco de gatos, um ninho de concorrentes que só logram união ao se defrontarem, num estado de crise, com uma classe que lhe seja verdadeiramente antagonica. Assim sendo, não há princípio que escape à crítica e é impossível sustentar um ponto qualquer revelado a partir do qual o saber se organize hierarquicamente. A história das Ciências não apresenta um desenvolvimento contínuo, o mito da evolução progressiva do espírito científico não resiste à prova da própria crítica científica. Os grandes cortes epistemológicos revelam orientações valorativas diferentes e, por conseguinte, interesses diferentes. E a barreira, tantas vezes traçada e

tantas vezes refeita, entre a Ciência e a ideologia, hoje nos aparece fluida e problemática. Diante desse panorama, o poder burguês — e os outros estados burocráticos não fogem a isso — só pode manter uma relação ambígua com a Ciência e com os próprios cientistas. Se financia os investigadores facilitando-lhes, de todas as maneiras, o trabalho; se os valoriza a ponto de oferecer-lhes o estatuto de sacerdotes do mundo moderno, não pode deixar de encará-los como inimigos potenciais, irmãos capazes de traição e, em conseqüência, sempre suspeitos. Os cientistas não lhe parecem estar constantemente à beira da genialidade e da loucura?

Um país periférico e dependente pode viver tais vicissitudes de uma forma muito peculiar. A situação de dependência traz a vantagem de tornar disponível a ciência básica desenvolvida nos países centrais. Por que não confinar os perigos da subversão científica além das fronteiras, fazendo com que os cientistas nativos se formem no exterior? Depois de bem preparados, eles poderiam voltar para instalar no território os fundamentos da pesquisa tecnológica requerida pelo desenvolvimento econômico. Condições para implementar uma ciência crítica e autônoma dificilmente as encontrariam. Muito de certas reformas universitárias têm esse sentido. Vastas unidades tecnológicas são preparadas para absorver uma Ciência vinda de fora, organizadas com o fim de equipar o país com bons técnicos. Liquida-se a cátedra, resqüicio de uma concepção estamental de cultura, onde um coronel do saber organizava o ensino e a produção intelectual na base do poder exclusivo de sua pessoa. Se antes o professor deveria ser principalmente um sábio a cultivar uma fatia do conhecimento e, portanto, alguém que pudesse concorrer com as sumidades de Paris, embora da maneira estiolada e frívola, agora há de converter-se num técnico eficiente, capaz de produzir estudantes graduados, idéias bem comportadas e patentes para a indústria. O departamento se estrutura de tal modo que o intelectual autêntico passou a ser um suspeito; a esse ponto pode chegar o domínio da burocracia tecnocrática das universidades e, sobretudo, de certos órgãos ministeriais. Em compensação, as faculdades se enriquecem, os docentes passam a receber salários melhores, tudo sendo feito para que se atenda a massa de estudantes que procuram a sala de aula na ânsia de viabilizar e legitimar a ascensão econômica, cujas portas lhes foram abertas por um desenvolvimento extremamente desigual. O nível do ensino, conseqüentemente, decai. Na verdade, esse pode ser o resultado de qualquer processo de massificação, e não há como combatê-lo, quando se dá como uma das condições de nossa liberação. Mas a massificação do ensino pode ser orientada de várias maneiras, tudo dependendo do conteúdo e da forma do que é ensinado. Quando todo o sistema educacional passa a ter como

meta preparar um profissional especializado e, se possível, desprovido de visões gerais e de capacidade crítica, então o processo de massificação também se transforma num instrumento de evitar a formação de sábios. Por essas razões, a universidade praticamente deixa de existir — universidade na acepção mais ampla da palavra, lugar onde se pensa a universalidade do saber — para converter-se num fantástico aglomerado de cursinhos.

Seria incorreto salientar tão-somente esta orientação que acentua a dependência cultural. Na medida em que o país cresce, aumenta a pressão ideológica por uma autonomia maior, inclusive a científica. E os setores nacionalistas são em grande parte responsáveis por ela. É nesse sentido que se tenta fortalecer centros de pesquisas, valorizar a investigação criadora, preparar a formação de verdadeiros intelectuais, assumir, em suma, os riscos de incrementar a Ciência no próprio solo do país dependente. A reforma dos cursos de pós-graduação entra na ordem do dia e contra a massificação se pensa na preparação de elites. Não há como negar, entretanto, que essa tendência esbarra em grandes dificuldades. Não vale o argumento de que o país não conta com profissionais bem preparados. É sabido que, em vários ramos, países como os Estados Unidos passam por uma crise de superprodução de cientistas. Por que estes investigadores estrangeiros não são importados, quando os salários pagos aos intelectuais nativos são mundialmente competitivos? Cabe considerar, de um lado, a fraqueza dessa corrente nacionalista no panorama das políticas dependentes. No final das contas, o ideal de uma pátria grande tem tido como resultado uma grandeza muito relativa, um projeto de grandeza que se converte na internacionalização da economia cada vez mais vinculada aos centros de decisão metropolitanos. De outro lado, é preciso lembrar a rígida estrutura burocrática que a universidade tende a assumir. Não há dúvida que pode haver uma espécie de aliança entre os velhos quadros da universidade, ligados em grande parte com a concepção tradicional e estetizante da cultura, e os novos poderes, ambos interessados em frear a subversão estudantil. Aliança difícil, pois estes, em seu esforço de modernização, pedem à universidade uma eficácia que os velhos professores são incapazes de apresentar. O resultado é o reforço da antiga tendência de burocratizar a estrutura universitária, a centralização do poder e a maior vigilância sobre o corpo docente e discente, como se o que devesse ser obtido graças a um grande empenho da inventividade pudesse ser logrado pela subordinação da vida universitária a um regulamento de fábrica.

A dificuldade maior, entretanto, reside nas feições do próprio Estado. Os Estados Unidos, por exemplo, tendem a manter posição

formal diante do debate ideológico, principalmente porque esta é sua relação com os grupos da sociedade civil. Cada setor da população trata de organizar-se em torno de suas tradições e interesses, não receando mostrar o caráter particular de suas reivindicações. A própria maioria não se identifica de imediato com a vontade da nação, reconhecendo sua especificidade face a outros grupos. Em compensação, cada grupo só existe politicamente na medida em que reclama o reconhecimento, da parte do Estado, de suas próprias peculiaridades. Isso acontece até mesmo com as minorias mais radicais, cuja participação no jogo do poder se faz no momento em que o negam, no momento em que, para existir como grupo negador do Estado burguês pede a ele o reconhecimento de seus direitos, reafirmando-o portanto na plenitude de sua vigência. O Estado se pensa assim além dos conflitos de classe e das ideologias, como uma espécie de árbitro pairando sobre eles, mas existindo na medida em que cada grupo, ao reafirmar sua particularidade, reafirma o Estado como um todo. Configura pois uma instituição que se nutre de conflitos, comporta a contradição, fundamento de seu ser. Em contrapartida, um Estado de tradição ibérica tende a identificar-se de imediato com a vontade geral da nação, de modo nenhum a vontade formal de ter uma nação, mas uma vontade cheia de conteúdos, dotada de uma ideologia oficial. Por isso precisa salvaguardá-los, pôr como inquestionáveis os chamados valores de nossa civilização cristã. Por certo se esquece de que as idéias não se conservam como coisas, de que os conteúdos ideológicos, precisamente por serem ideológicos, somente sobrevivem se forem repensados pela raiz, se penetrarem no círculo da reflexão que se nutre mordendo sua própria cauda. As conseqüências dessa atitude essencialmente de guarda, conservadora, são evidentes. Desde logo o Estado assume uma atitude pedagógica, realizando a defesa dos valores oficiais por meio de uma enorme e intensa propaganda que venha reforçar a indissolubilidade da nação como um todo monolítico. Cabe-lhe formar a imagem de um governo eficaz, ocupando-se de manter os laços comunitários do povo com o qual ele próprio se iguala. Um povo que haveria de cerrar fileiras em torno da mesma idéia-força do desenvolvimento, uma corrente para a frente que não há de deixar lugar para a dúvida e para a reflexão. Entre o Estado e a sociedade civil não existe mediação, e o Estado se identifica com sua burocracia onisciente, como se a grandeza dependesse muito mais de uma obstinação irracional, do impulso mecânico de sempre avançar, do que da reflexão cautelosa a respeito do sentido do projeto nacional, de sua razão de ser, de sua capacidade formadora de um novo tipo de cidadão livre e consciente, vivendo numa sociedade onde as oportunidades fossem **realmente** iguais para todos.

Dessa perspectiva, qualquer dúvida, qualquer dissidência aparece como inimiga. A adesão deve ser total. Em consequência, se abre a contradição entre a irracionalidade da comunhão total e imediata e a racionalidade da eficácia, que só vê os instrumentos e não os fins, contradição que resulta num aviltamento da própria idéia de razão, a qual, impedida de questionar os princípios, se resume na hipócrita avaliação dos meios.

Tarefas como a da preservação só podem redundar num aperto da censura. Num Estado que se distinga da sociedade civil, a esta cabe o papel de censor. É a luta de seus grupos que determina o nível da repressão cultural, quais as medidas a serem tomadas no sentido de preservar ou renovar os costumes, de controlar o teor das diversões públicas e dos programas de ensino, enfim, como se conformam a produção e a circulação das idéias. E por mais intolerável que a pressão se torne, como durante o macartismo, constitui ela um momento da própria luta de classes em que se evidenciam claramente os desejos e as responsabilidades de todos os contendores. Ao Estado, ao menos na representação, deve apenas caber o papel de árbitro, de delimitar, por meio de seus tribunais, os contornos convenientes do conflito. Certos Estados, ao contrário, se põem como se eles próprios fossem a sociedade civil, deixando de comparecer de imediato como uma estrutura jurídica, para se comportarem como uma instituição particular de grande porte, igreja ou empresa multinacional. Existem ao mesmo tempo como geral e particular. Daí resultam distorções inacreditáveis, de seu próprio ponto de vista. Suponhamos proibida a venda de um livro de gravuras eróticas. Não é uma instituição qualquer que apela ao tribunal, onde acusador e defensor teriam voz, no sentido de obter a proibição de uma obra que lhe parece atentatória ao bem público. O Estado simplesmente proíbe de **motu-proprio**. Ora, não convém confundir erotismo com pornografia, pois o primeiro consiste numa elaboração e expressão artísticas do sexo e, por conseguinte, forma de espiritualização, a segunda representa precisamente o inverso, a transformação da relação humana do amor numa relação animal. Ao proibir a venda dessas gravuras, sem a mediação de uma sentença jurídica, sem a transposição de nível provocada pelo Direito, não é o próprio olhar estatal que transforma as imagens do artista numa representação pornográfica?

Aqui não é nosso propósito estudar, mesmo rapidamente, o comportamento do Estado moderno em relação à censura do sexo. Apenas cabe lembrar que uma análise neste sentido poderia chegar a resultados que desvendassem sua face verdadeira e repressiva. Desde o início de sua história o Estado confina e delimita as zonas de

prostituição e os canais subterrâneos da imprensa pornográfica. Permite-os, até mesmo nas horas de maior repressão, na qualidade de males inevitáveis que, por conseguinte, devem ficar fora da cidade e da razão. Mas a história moderna também é a luta para apagar esses limites, para conquistar um estágio superior da vida social em que prostituição e repressão perdessem a razão de ser. Na tentativa de retroceder aos estágios mais primitivos dessa luta, é possível que um Estado assuma os riscos de marginalizar-se, de repetir o triste exemplo da Península Ibérica dos tempos da Contra-Reforma, cujo isolamento, resultado de um gesto puritano, lhe custou a ruptura com a Europa e a Ciência. Não há dúvida que a situação atual é outra, que a Ciência está muito mais imbricada no tecido da vida moderna, mas é preciso não se esquecer daquela situação de dependência que permite deixar além das fronteiras a inventividade crítica. Cabe a nós e à nossa luta afastar esse perigo, fazer com que nossa sociedade, ao invés de ser um silo do grande capital, se converta na trama de nossa liberdade.

Mas afinal quem somos nós, intelectuais? Com que direito podemos nos atribuir tarefas? Um ponto comum nos une: nossa extração pequeno-burguesa. A origem porém tem pouco peso quando o produto de nosso trabalho se insere de modo tão diferente no mundo burguês. É preciso que estejamos atentos às nossas diversidades e não nos pensemos como um grupo unitário, uma espécie de estamento com os mesmos interesses e projetos; ao contrário, se formamos uma unidade é à custa de nossas contradições, do entrelaçamento de forças centrífugas e centrípetas. E a análise, que pretendemos apenas indicar, se restringe ao estudo de como o produto do trabalho intelectual se insere no atual sistema produtivo, deixando de lado, por conseguinte, toda fenomenologia desse trabalho, as considerações costumeiras sobre as maneiras pelas quais ele se distingue do trabalho braçal; considerações que, a despeito de sua importância, não nos dão o processo de sua objetivação, o que só nos pode propiciar uma investigação a partir do produto.

O capital nos apanha das maneiras mais diversas e tende a imprimir sentido diferente àquilo que fazemos. Nos privilegiados laboratórios das empresas multinacionais numerosos investigadores encontram campo livre para desenvolver as pesquisas mais esdrúxulas. Ficou patente que a pesquisa é ótimo investimento; a descoberta do transístor, de uma vacina, de uma nova forma de energia, paga, com grandes lucros, os caprichos de qualquer cientista. Aparentemente tais investigadores são assalariados de alto gabarito; não exercem contudo qualquer trabalho produtivo no sentido estreito da palavra; não produzem nada que aumente o valor do produto em questão. Este,

antes de tudo, é um valor-de-uso, a primeira pilha transistorizada, a primeira vacina e assim por diante. Não é para inventá-lo, entretanto, que o capital emprega o cientista. O de que se apropria é o **know-how**, a patente, ou melhor, um título de propriedade que a empresa possui, quer para com ele extrair diretamente mais-valia, por meio da produção em série do novo produto, quer comercializando-o, vendendo-o como uma mercadoria qualquer, fazendo com que essa patente sem valor, desprovida de qualquer trabalho morto, adquira um preço. O salário do cientista, dessa forma, representa uma espécie de adiantamento sobre a compra duma propriedade que ele possa vir a criar, compra que se resume na cessão de um privilégio. O mesmo acontece, **mutatis mutandis**, com a produção de um livro. O autor escreve um valor-de-uso, cujo direito de reprodução cede ao editor; este o reproduz em milhares de exemplares com o fito preciso de auferir lucros, uma parte dos quais cede ao escritor. Sob este aspecto, cientista e autor surgem como uma espécie de latifundiário ou usuário transferindo ao capitalista industrial o direito de explorar um monopólio, com a enorme diferença de que esse monopólio nasce de seu próprio trabalho. E nessas condições, a consciência que os investigadores tendem a ter do processo onde se integram não caminha para a compreensão do núcleo do sistema de exploração capitalista, do jogo entre a compra de força de trabalho e o exercício dessa força, cujo valor produzido é maior do que seu próprio valor. No máximo eles se sentem roubados, ao assistir à transformação do bem produzido numa espécie de capital, direito de comandar trabalho alheio. Talvez sonhem em se converter em capitalistas, em dar o salto sobre o abismo que se abre entre o seu trabalho e o “trabalho” da gerência, e com isso se apropriar inteiramente dos lucros. Esta é porém apenas uma consciência moral do processo, a consciência de que sua ação sofre na realidade social uma inversão, seu labor em proveito da humanidade em geral transformando-se num direito particular do empresário. O que é não deve ser, mas o fundamento dessa distância se oculta sob um conflito de membros de uma mesma classe.

Num ponto muito diferente se situa o pessoal do teatro e do cinema. O ator é diretamente um assalariado, produzindo mais-valia, e o diretor, às vezes um assalariado, na maior parte do tempo porém associado a um produtor. Mas tais empresas, nas condições brasileiras, são extremamente frágeis, sempre na dependência de dotações ou privilégios oficiais, de sorte que todos se sentem à margem do sistema, usufruindo de suas migalhas, desenvolvendo uma consciência que, se é crítica, tende contudo à utopia. O artista ora sonha com um teatro popular, a casa cheia de gente dialogando fraternalmente sobre questões

políticas ou da vida cotidiana; ora vem a público contar suas próprias mazelas; ora caminha para trás numa tentativa de destruir o próprio teatro e chegar a um ponto zero de consciência, de onde fosse possível recomeçar tudo de novo. Os atores, assalariados eventuais, e diretores e produtores, capitalistas de ocasião, todos estão sempre imaginando um sistema em que possam se inserir de uma forma mais contínua. Daí um certo fascínio pela integração comunitária que pode levar aos temas da comunhão espiritual ou da viagem da descoberta, num nítido salto para os assuntos caros à cultura oficial.

A despeito de ser no teatro e no cinema onde encontramos uma atividade crítica mais aguçada, é no ensino que localizamos a grande massa dos trabalhadores intelectuais. O fato da mesma aula, se ministrada numa escola privada, ser fonte de lucro, ou consistir apenas na mera prestação de serviços se ministrada numa escola pública, colabora para encobrir a situação de assalariado de grande parte dos professores, seu estreito vínculo com o capital. Daí aparecerem então como servidores da comunidade como um todo, embora injustiçados, já que a remuneração não condiz com as altas funções de formar jovens, transmitir técnicas e formas de pensar. No entanto, é nesta transmissão das categorias do pensamento e do gosto que os professores se transformam em simples instrumentos do sistema, operários cujo trabalho tende sobretudo a restaurar as tradições: as próprias, quando caem na rotina das aulas mecânicas e desprovidas de pensamento; as dos estudantes, quando reforçam seus hábitos de classe.

Tais exemplos de como o produto do trabalho intelectual se insere em nosso sistema capitalista, e vem a ser repostos por ele, conduzem-nos a uma primeira compreensão, aliás muito provisória, de certas formas de consciência a que os intelectuais tendem a chegar de sua própria situação. Mesmo quando não passam de produtores de mais-valia, o contato direto com os empresários — também no caso um artista ou um professor, constantemente perseguidos pelas vicissitudes de um investimento precário — esse contato propicia uma identificação de todos os agentes na consecução de fins culturais comuns. A descontinuidade e as incertezas de ambas as formas de trabalho tendem a revelar a precariedade da situação e, portanto, a formar a consciência de que os resultados ficam aquém do que poderiam ser se, porventura, ocorressem em outro tipo de sociedade. Daí a crítica moral, atrelada à subversão dos atos, e que não chega a considerar as relações de dominação responsáveis pela censura entre o que existe e o que deveria existir. No máximo, contrapõe às misérias deste mundo a utopia de um socialismo, abstrato porque não encara a crítica das atuais estruturas de poder e os caminhos de sua superação.

Além desse fator de homogeneização, contrapondo-se à diversidade criada pelos vários modos de apropriação do produto do trabalho intelectual, devemos considerar a associação que advém do fato de consumirmos a mesma qualidade de bens cifrados. A leitura de um livro, a apreciação de uma peça ou de um filme implicam um aprendizado comum, a posse de um código que abra os segredos de obras cada vez mais herméticas. No entanto, além dessas forças unificadoras que aglutinam do lado do consumo, devemos salientar ainda outra do lado da produção. Vejamos a relação do escritor com o capitalista industrial, pois exemplifica um caso onde é possível fazer do produto fonte de valor e não apenas um preço. Um quadro não tem valor, pois o valor implica a reiteração do ato de produzir em condições sociais muito específicas; mas possui preço, na medida em que se insere num mercado. A produção do livro, ao contrário, faz-se no nível da empresa, confrontando capital e força de trabalho. O escritor porém joga com o capitalista um jogo duplo. O produto de seu trabalho intelectual só pode ser reproduzido e mercantilizado porque se exterioriza numa coisa, num livro editado em milhares de exemplares. O lucro advém do exercício desse trabalho de reprodução, dirigido à coisa na qual se inscreve um sistema de significações, inédito, único, que não se confunde com suas inúmeras corporificações, pois é antes de tudo um objeto ideal recém-inventado, guardando sempre a marca do autor. Se o empresário explora a repetição da obra cultural, sua possibilidade de existir em várias coisas, é porque ela existe una e indissolúvel, manifestando uma individualidade própria, que não se aliena; ao contrário, se realiza como individualidade social neste relacionamento onde a exploração do trabalho se faz às custas de outrem. Desse modo, para cumprir-se o trabalho do autor necessita furtar-se ao império do capital, embora nas condições presentes só possa existir por seu intermédio. De uma ou de outra maneira, o trabalho intelectual que lida com significações está sempre se furtando aos moldes de ferro da alienação produzida pelo modo de produção capitalista. É o intérprete que empresta um cunho pessoal à sua interpretação, o diretor de teatro que divulga uma nova leitura, o cineasta que instaura uma fantasia muitas vezes mais verdadeira do que as aparências da vida cotidiana. E até mesmo o professor de rotina, criando lucro para o dono da escola ou prestando serviços a um Estado reificado, logra desfazer o caráter impessoal de seu trabalho. Insufla nova vida às idéias, refaz uma demonstração, expõe uma teoria, comenta um artigo, repensa uma doutrina filosófica, serve enfim de instrumento para que as significações existam, elas que só podem existir se passarem pelos atos concretos dos indivíduos que as visam. Ao cunhar com a particularidade um universal

que só se alimenta dela, deixa de ser máquina de ensinar para entabular uma relação pessoal com seus alunos. Em resumo, todos esses tipos de produto intelectual só conseguem liberar-se do império do capital na medida em que, ao se converter em fator da produção, isto é, numa espécie particular de capital, conservem um traço pessoal, uma dimensão de artesanato, que o operário não pode mais conservar. Daí o intelectual, que trabalha com significações próprias, não desempenhar o mesmo papel social do tecnocrata, criador de um arquétipo, o qual funciona como um simples monopólio.

Evidencia-se pois a condição **sine qua non** para o intelectual poder exercer plenamente seu papel e guardar essa margem de desalienação. Para conformar pessoalmente um objeto ideal precisa dissolver as significações correntes, impessoais, que sujeitam o hábito mas não a invenção. Daí uma busca de originalidade que muitas vezes pode consumir-se nessa própria busca, se não atentar para o circuito em que o próprio trabalho se encerra. Já que as significações não existem de per si, mas num círculo de reposição onde os outros participam, o autor necessariamente se defronta com um público, que recebe a nova idéia, repensa e a devolve. Ora, se o intelectual deixar-se levar pelas exigências mais prementes de um consumo rápido, sua assinatura se transforma num traço na água e o produto de seu trabalho, numa simples mercadoria que, se traz benefícios para o capitalista, implica a morte da pessoa do criador. Não é o que acontece com quem se submete ao gosto imediato do público? E os atores de teatro têm consciência muito nítida do que significa trabalhar numa telenovela, quando o trabalho de representação se confunde com o comportamento de um personagem, que se torna mais real do que o ator, roubando-lhe o nome e a existência individualizada. No entanto, outro perigo, oposto, espreita aquele que se afasta de tal modo de sua audiência que termina confinado no universo significativo criado por ele próprio. Se o primeiro se identifica com sua audiência, o segundo se identifica com sua invenção; mas ambos perdem sua identidade, transferindo-a quer para os outros quer para o resultado de seu trabalho; abolindo-se pois um dos termos de um processo que só pode se dar a dois. Alguns de nossos escritores acreditam poder operar numa faixa exclusivamente internacional, como se escrevessem para um público eterno e sem rosto e sua ação consistisse em compor palavras cujos significados residissem num céu distante e inacessível. Recusando conformar uma audiência e ser conformados por ela, se entregam eles a um trabalho de formiga criando obras-primas secretas e em segredo. Esquecem-se de que, se atingirem esse mercado internacional, suas obras passam a ser datadas e

situadas, produtos talvez vigorosos de um país exótico, ganhando assim a particularidade que lhes foi negada de início.

Como evitar esses perigos e manter o trabalho intelectual em sua verdadeira dimensão? Fazendo as significações perderem a estabilidade corrente, revelando seus pressupostos, aprofundando-as e recompondo-as com novas feições, a fim de que atinjam um público que delas se aproprie para alterar suas condições atuais de existência. Por isso somos levados a concluir que o trabalho intelectual, na situação presente, só pode ser crítico e de oposição. Não se coaduna com qualquer atividade preservadora. Por certo, a grande maioria das ações humanas são acompanhadas de representações; até mesmo o ato mais simples de troca, desde que reiterado, se vincula a uma avaliação qualquer, a um pensamento implícito, digamos, assim, que situa o objeto a ser trocado no contexto das trocas possíveis. A formulação explícita dessas representações viria pôr a nu os interesses das pessoas ligadas às trocas e constituiria a base de suas ideologias. Mas a representação como tal, pelo simples fato de ter sido reformulada, de adquirir o estatuto de uma significação que se projeta além dos atos concretos, é apanhada num processo de reposição, diferente da própria troca, e que depende, em última instância, de um aprofundamento, da procura de suas razões, enfim, de sua verdade, o que a leva a ultrapassar os estreitos limites da ideologia em que se confinava. Uma representação não paira no ar, de um ou outro modo visa à verdade, se põe como tal, de sorte que, nessa posição, se defronta com outras verdades e se insere no fluxo do pensamento objetivo. Assim sendo, o trabalho do ideólogo contém em si mesmo uma semente que cabe despertar, é um passo que tropeça, se nega e estaca. O ideólogo nada mais é portanto do que o sábio, que, coibido por suas condições de existência, esbarrando em obstáculos objetivos e subjetivos, adormece no meio do caminho. Isto vale para qualquer tipo de representação, seja qual for sua coloração política. No que nos diz respeito mais de perto, sem dúvida foi um momento importante, quando os horizontes se fecharam e se tentou conservar uma forma e uma possibilidade de pensar. Formou-se uma espécie de solidariedade muda, feita na base de sinais cifrados, dizendo que estávamos ali e continuávamos a acreditar. Mas essa posição não avança, não vai além do público já capacitado a receber a mensagem cifrada e sofre o risco imediato de retirar das significações sua eficácia, transformando-as em invólucros vazios. Cumpre retomar nossa função crítica e retomar o caminho que a oposição perdeu, desde há muitos anos, de pensar os problemas pela raiz.

Nesta tarefa os estudantes têm desempenhado um papel de suma importância, embora ambíguo. Estão obviamente desenraizados do processo produtivo e provêm em grande parte de uma pequena burguesia que, se lhes garante as condições de lazer para organizar e agitar os grêmios, não torna segura a manutenção dos privilégios a que estão acostumados. Por isso são empurrados para o caminho da competição e da escalada social e nessas condições conseguiram desenvolver uma admirável consciência crítica de uma escola que teima em fazer do ensino um processo passivo de amoldamento; mas ao prolongarem a crítica para as estruturas de poder, perderam o senso das mediações, desconsideraram as peculiaridades do processo histórico brasileiro e sul-americano, para cair em esquemas formais e abstratos que, se podem vir a ser eficazes em situações de crise, no momento em que a polarização dos conflitos apaga o particular e as nuances, deixam de valer como paradigmas da ação concreta tão logo a luta retroceda para uma posição menos tensa e mais sutil. Daí serem os estudantes tentados por um certo dogmatismo, reafirmação obstinada de princípios sem concreção, que pode desembocar, de um lado numa descarga emotiva, no destampatório verbal, na festa, que não tem outra eficácia além da catarse individual; de outro, na mesma atitude pedagógica do Estado, apenas com sinal trocado e desprovida de todo recurso que não seja o esforço pessoal e voluntarista.

Se a hora é de tomada de consciência, cabe tomá-la a partir da situação peculiar em que nos encontramos, notadamente de nossas próprias condições de trabalho. Isto para evitar a consciência simplesmente moral que contraponha o bem ao mal, sem se deter nos processos concretos de mudança. A todo momento nossa atividade esbarra com a sólida presença do Estado, instituição todo-poderosa que nos fascina e atomiza. Não é nossa a posição daqueles grupos que lutam para serem cooptados por ele. Preferimos aceitar nossa marginalidade de intelectuais e aprofundar nossa atividade e descobrir nela sua dimensão social, para organizá-la a partir de bases efetivas. Somos eternamente aprendizes e nesta qualidade temos os estudantes como aliados, e sabemos que, no próprio modo pelo qual nossos produtos se inserem no mundo capitalista, se abre um espaço exíguo onde o nosso trabalho pode exercer-se como a nossa liberdade. E não há luta pela liberdade que não atravesse a luta pelas liberdades. Se a crítica das ideologias se apresenta como a primeira tarefa, não será porém crítica efetiva se se contentar com a palavra nova, se não se prolongar numa associação de críticos que forme o público e se forme. Não há poder que perdure sem legitimidade. Legitimar porém significa dar razões, e iniciar um movimento cujo nível crítico também dependerá de nossos esforços.

Enquanto o horizonte não se abre para permitir o exercício completo de nossa vocação, resta ainda a tarefa enorme e precisa de continuar alimentando nossa ação com os dados e os interlocutores existentes. Fazer, portanto, que se reafirmem os laços particulares da sociedade civil, seus vários setores adquirindo feições próprias, encontrando os canais e os modos de sua própria expressão, cada um iniciando uma atividade que se ancora em suas particularidades, para compreendê-las e transcendê-las por meio de uma ação verdadeiramente generalizadora. Para chegar um dia a reavaliar as funções deste Estado, pois se ele prescinde de nós é bem possível que possamos prescindir dele.

3

---

CIÊNCIA E GÊNESE \*

\*) Publicação em *Estudos CEBRAP I*, 1971.

Diante de minha máquina de escrever coloco a seguinte pergunta: como se comporta sua individualidade? Desde logo, o sentido da palavra nos sugere uma pista; uma indivisibilidade, uma certa resistência em resolver-se em partes ou de fazer parte de outro objeto marca sua presença. Essa resistência porém é passageira. Se forma um indivíduo enquanto a uso, desmonta-se em pedaços independentes quando a limpo ou conserto seu pequeno defeito. A presença varia, além do mais, conforme os modos em que me relaciono com ela. No ato de escrever, sinto a passividade distribuída das teclas, enquanto sua forma, que sei nítida e decidida, se esvai numa massa de cor, envolvendo os tipos, cujos saltos traçam relâmpagos negros iluminando a composição da palavra, alvo absoluto de minha atenção. Se paro por uns instantes a fim de escolher um adjetivo ou articular melhor meu pensamento, aí fica à espera, toda ela teclada à mostra pronto a receber o toque de meus dedos. No dia seguinte me acolhe de novo, a mesma máquina de sempre, de cuja existência paciente e repousada não duvido um momento sequer. Às vezes se perde no anonimato duma menção global; quando falo de meus instrumentos de trabalho, de meus aparelhos, dos objetos em geral que pertencem ao mundo cotidiano. Outras, ponho em xeque essa individualidade de um só golpe; se me lembro que a máquina não se distingue de outras que ainda estão na loja onde a comprei há pouco. Antes me preocupava em descrever sua individualidade percebida, agora vejo apenas o produto duma linha de montagem que arma anualmente milhares de exemplares do mesmo objeto. Onde se coloca a distinção entre o mesmo e o outro?

De tudo isso concluímos que a individualidade ao menos está na estrita dependência dum ponto de vista. Ao tratarmos de objetos do mundo cotidiano esse ponto parece ser antes de tudo de natureza psicológica; é quase sempre a atenção que isola a coisa, a separa em partes ou a situa numa unidade mais ampla; em contraposição a ela cremos que se ergue a rígida trama dos fatos de que o eu apreende apenas momentos fugidios. Qual é porém o fundamento dessa crença? No fundo, a possibilidade dum conhecimento que se fizesse independentemente da relação sujeito-objeto, da prática humana enformadora dessa própria relação; ou melhor, a suposição dum conhecimento total e divino no qual o homem participa apenas fragmentariamente. Não há dúvida de que a estabilidade dos fatos levanta problemas, cabe explicar como a experiência se cristaliza na crença da coisa em si, o papel da prática, das heranças ideológicas, das projeções da estrutura social para o plano da objetividade, e assim por

diante. Isto é, refletir sobre os processos não psicológicos da constituição do mundo.

Para nossos fins atuais não precisamos esclarecer a natureza do referencial a que a individualidade sempre se remete; não nos importa se consiste numa imagem que a desenha, numa palavra que a evoca, num conceito que a determina e a reconhece. Apenas devemos assumir que o indivíduo resulta dum processo de individuação e que, por conseguinte, sua existência como indivíduo somente tem sentido se reportada a esse processo. Mas se a existência deixa de ser uma presença unívoca, se seu conteúdo se explicita unicamente em relação a um processo determinante, como se justifica a distinção clássica entre objetos dependentes e independentes? Não cabe mais dizer simplesmente que indivíduos independentes são aqueles que podem existir separadamente uns dos outros. Ao nível da percepção, uma cadeira é independente, mas sua existência como objeto industrial somente é possível no conjunto de outras cadeiras semelhantes, todas elas fabricadas segundo o mesmo projeto, o mesmo estudo de mercado, produzindo a mesma economia de escala. Esta cor vermelha não se separa desta extensão, mas a cor vermelha como conceito nada tem a ver com a extensão em geral ou com esta extensão, pois, tendo sido abstraída graças à redução de tudo o que não fosse determinação ligada a vermelho, fica desde logo excluída dela toda e qualquer forma de espacialidade. Não se confunda a existência desta cor aqui com a existência do vermelho, a primeira sendo uma presença ao olhar, a segunda a propriedade do conceito de subsumir, ao menos, um elemento, de sorte que não tem sentido dizer que a cor não pode existir sem extensão, a não ser que se misturem a existência da cor e a existência desta cor aqui. Ambas resultam de processos diferentes de individuação, colocam níveis diferentes de realidade, a despeito de sua intrínseca imbricação.

Esses resultados ganham todo seu peso se transportados para o campo das ciências. Há certos episódios de sua história que intrigam e dão o que pensar. Como é possível a formulação precisa duma teoria passar desapercibida por décadas, somente vindo a ser redescoberta anos depois? O discurso coerente e revelador já está articulado; não encontra entretanto condições para engrenar de imediato no corpo da doutrina. Lembremos exemplos clássicos desse fenômeno, como a teoria dos grupos de Galois e as leis da hereditariedade de Mendel. Em que ponto repeliram seus contemporâneos? A noção de grupo implica, todos nós o sabemos, uma nova forma de abstração, que não apela para a capacidade de reunir numa classe indivíduos concretos, mas os pensa como elementos dum conjunto ao qual se aplica uma operação. Daí

consistir numa formalização que toma como **objeto** a própria ação lidando com indivíduos; abre assim caminho para as noções modernas de estrutura e de sistema formal, o que supõe um novo relacionamento dos matemáticos não apenas com os símbolos e com a linguagem mas com o próprio objeto que tematizam. Não se encontra aqui um dos motivos de estranheza?

Uma questão que nos persegue se torna agora urgente. Grupo não designa o que tradicionalmente se chama conceito e hoje, de maneira mais refinada, uma estrutura? Não constitui pois um universal, oposto ao indivíduo, que se aplica a uma infinidade de objetos singulares? A própria linguagem porém nos sugere uma das formas de individualidade que pretendemos salientar: dizemos *a* estrutura, *o* universal. A estrutura de grupo se aplica a múltiplas situações, mas isto não impede de constituir um todo indivisível, um **objeto** perfeitamente definido, desde que, ao invés de cumprir a função predicativa do conceito, passe a ser denotado pelo nome. Deixemos de lado a questão de saber se trata da mesma coisa o conceito e o objeto-conceito, pois isso nos levaria a examinar o papel produtivo ou não da reflexão na linguagem. Basta-nos reconhecer: 1.º) a transformação do conceito em objeto toda vez que existe no corpo de uma teoria assumida, que se converte em ponto de referência dos cientistas, como objeto aplicável na prática, discutido nas universidades e nos institutos de pesquisas, posto em xeque e finalmente substituído por outro; 2.º) que, entretanto, essa objetividade intersicológica, a relativa unanimidade característica do nome, não é obtida apenas porque os cientistas a nomeiam, mas exige ainda, em muitos casos, uma reestruturação do campo objetivo em que o novo objeto se insere. A aceitação da definição de grupo como conceito científico não é apenas questão de palavras, de nomeação dum novo objeto ideal, mas antes de tudo novo estilo de ver os objetos matemáticos e com isso a postulação duma nova espécie de objetividade. O grupo existe duma forma diferente do retângulo, tal como este era visto pelos clássicos, ainda ligado de modo indireto à superfície da mesa, da folha de papel, da tela dependurada na parede. Existe como operação objetivada que se exerce, em condições precisas sobre um conjunto, isto é, o objeto que resulta da coleção de elementos diferentes entre si enquanto separados uns dos outros mas essencialmente idênticos enquanto determinados pela mesma propriedade. Essa nova forma de objetividade porém é contagiosa, contamina os antigos objetos matemáticos a ponto de inscrevê-los noutra contexto; assim se torna possível uma geometria formalizada como a de Hilbert.

Isto posto, a história das ciências nos apresenta uma face inédita. Suas rupturas, predominantemente entendidas como cortes epistemológicos, ganham dimensão ontológica, constituindo verdadeiras reestruturações da objetividade efetuadas pelas alterações dos princípios de individuação. É como se recortássemos uma folha de papel segundo moldes diferentes, e depois descobríssemos que não existe a mesma folha em si, pois é simplesmente posta pela sucessão e correspondente totalização dos vários mapas recortados.

Desta ótica o exemplo de Mendel é muito elucidativo. Para estudar a hibridação, começa operando uma primeira abstração ao selecionar plantas experimentais que possuísem necessariamente caracteres diferenciadores constantes e cujos híbridos, durante a floração, estivessem livres da influência de outros polens. Pôde assim isolar um número limitado de caracteres que são postos independentemente uns dos outros, tais como as diferenças na forma das sementes maduras, na cor das vagens e dos cotilédones, na posição das flores, etc., qualidades que exprimem na superfície a presença de fatores internos. Numa época em que os biólogos tendem a privilegiar a integração das partes no todo, o funcionamento global do organismo e as relações funcionais, Mendel inova tomando esses fatores como descontínuos, separados uns dos outros. As qualidades visíveis são tomadas como expressão de elementos permanentes, de certas “massas” cuja combinação explica o resultado observado. Daí não só a necessidade de dividir os caracteres em dominantes e recessivos, mas ainda da dupla significação da dominância que pode assumir uma natureza parental ou híbrida (“Experiments in Plant Hybridization”, em *Classics Papers in Genetics*, p. 9). Como assinala o editor da coleção, James Peters, o caráter de hibridez aparece pois como algo de acidental ao híbrido, e não propriamente “transmitido” por ele, concepção que provavelmente aparece aqui pela primeira vez. O híbrido consiste apenas numa combinação passageira de fatores que conservam suas determinações ao longo das gerações. Mas, assim, cada determinação deixa de possuir valor de per si para valer exclusivamente pela frequência com que incide no interior duma população. A genética firma-se como ciência estatística, onde o acoplamento dos fatores individuais é totalmente aleatório, o que permite, aliás, a descoberta do perfil de sua distribuição.

A transformação da qualidade em fator descontínuo, o estudo da população substituindo a análise do comportamento individual passam a definir um novo objeto — uma nova individualidade nasce no campo científico. Mas nesses termos abstratos não tinha condições de ser aceita por seus contemporâneos, que dificilmente podiam compreender uma

análise formal sem o correspondente objeto visível. A noção de “gene” vem estabelecer a ponte indispensável. Como salienta François Jacob, em *La logique du vivant*, p. 228: “Para que se constitua uma genética é preciso de início que o fim do século XIX transforme o estudo da célula; que refine sua estrutura, revelando a existência dos cromossomos e de seus movimentos regulados como um ballet; que também modifique seu papel substituindo ao mecanismo da pangênese, o do “gérmen”, linhagem celular reservada unicamente à reprodução e protegida das vicissitudes que atingem os corpos vivos”.

\* \* \*

Relativizar as individualidades choca o senso comum, que está acostumado a encontrar no espaço e no tempo ao menos duas unidades absolutas. E a física moderna é, de certo modo, responsável por esse preconceito. Nasce tomando-os independentes de qualquer referencial já que constituiriam o referencial de todas as coisas existentes. Isso é indissociável duma nova leitura do movimento. Enquanto para os aristotélicos o deslocamento constitui apenas caso particular da mudança, entendida como resultado da atualização das potências peculiares a cada coisa, para os descendentes de Galileu e de Descartes o movimento forma uma individualidade de per si, desvinculada do movimento local e da natureza do corpo movido. Graças ao princípio de inércia, tornam-se possíveis a determinação matemática da força, da aceleração e da massa; e nascem conceitos como velocidade instantânea e aceleração negativa que abolem toda idéia de potência, isto é, qualquer ligação com as substâncias que suportam o movimento. Não há dúvida de que o desenvolvimento da física contemporânea relativiza o espaço e o tempo. Não chega porém a levantar qualquer dificuldade a propósito de suas determinações como parâmetros do real. Mas sub-repticiamente tende a confundir a realidade posta pela física com a realidade do mundo cotidiano; a supor o espaço e o tempo na qualidade de parâmetro absoluto de ambos, como se entre eles não mediassem os efeitos de princípios de individuação diferentes. O espaço-tempo de Einstein revelaria o segredo do espaço-tempo vivido. O ponto espaçotemporal, individualidade ideal, possuiria a mesma natureza do ponto percebido; o espaço homogêneo determinado pela deslocação dum segmento, a mesma vibração do espaço do gesto; e o físico nada mais seria do que um leitor mais atento do mesmo absoluto com que se defrontaria o homem comum. Aliás a confusão opera nos dois sentidos, de um lado o cientista chega a pensar a existência duma partícula, que dura apenas uma fração mínima de segundo, como a existência compacta duma pedra; de outro, todos nós tendemos a considerar o

espaço em que vivemos mergulhados — heterogêneo, assimétrico, cheio de potências conservadoras e favoráveis à direita, sinistro e ameaçador, ao mesmo tempo que esperançoso à esquerda — com a mesma transparência geométrica dos vazios celestiais. Tudo estaria banhado pela mesma ontologia, pela certeza de que todas as formas do real participariam do mesmo reino; descartando-se assim, sem discussão, o trabalho histórico de recortar e fundar os fenômenos, as diversas maneiras de individualizar. No fundo está o postulado da coisa em si, a reunir, como manifestações diferentes do mesmo fulcro, o cinzeiro sobre a mesa, o conjunto de suas moléculas, o produto industrializado, o objeto de uso e a expressão dum valor econômico — todas essas determinações nascendo da mesma fonte, indiferentes às incursões do outro, da mesa que segura a peça, do choque das outras moléculas vindas do exterior, dos outros objetos produzidos pela mesma série, da possibilidade de transformar o corpo e a cumbuca em cinzeiros, dos valores de troca das outras mercadorias. Cada coisa se resolveria num feixe de determinações reunidas num único ponto de fuga, totalmente indiferentes às determinações do outro, como se cada objeto boiasse no mar de águas indiferentes. Sem dúvida há que não cair no engano contrário e supor uma irreducibilidade entre os vários níveis de determinação: a tarefa da ciência não consiste apenas na explicação do fenômeno mas ainda em procurar fundir esses vários planos para descobrir novos espaços, cujo número de dimensões nunca se define para sempre.

Nada é pois mais necessário e, ao mesmo tempo, mais ambíguo, do que recorrer simplesmente à observação. Se não estivermos prevenidos, o que é posto se transforma em dado e tudo aquilo que é percebido graças ao balizamento feito pelas categorias responsáveis pela posição se converte num absoluto, que haveria de ser captado com a mesma isenção com que a máquina fotográfica, monocular, apreende um aspecto da paisagem. Não há dúvida de que, para as ciências físicas e naturais, não tem sido necessário retroceder aos processos de individuação. As rupturas epistemológicas e ontológicas têm ocorrido nas costas do trabalho científico que, laborando o objeto, não percebe como muitas vezes o subverte por completo. Com que direito porém se postula tais ciências como o modelo das ciências em geral? Por que a ciência dos corpos celestes há de estipular as condições de cientificidade? Desde já entretanto somos levados a reconhecer que ao menos uma forma de discurso científico escapa a esses moldes de ferro: a ciência do desenvolvimento da ciência. Para que não se contente com a inócua descrição do suceder das idéias, para que não se restrinja à análise da superfície do discurso e consiga sondar a natureza dos objetos

postos por ele, para explicar, em particular, o arquivamento e a ressurreição de teorias como a de Galois e de Mendel, quando a expressão formulada fica à espera da reestruturação da objetividade a fim de que possa alcançar o consenso dos cientistas; não pode essa ciência deixar de levar em conta a atuação dos novos princípios de individuação, de cada balizamento e constituição do concreto. Dessa perspectiva, vem a ser a descrição dos modos de acontecer das Ciências, dessas individualidades que, como todas as outras, também são relativas e existem de modos diferentes.

O que significa porém **acontecer** nesse contexto? Chegar a ser presente. Mas presente a quem? A teoria da hereditariedade se fez presente a Mendel no decorrer de suas experiências, desenvolveu-se e foi sua companheira no momento em que escreveu o artigo, exibiu-se naquele dia de fevereiro de 1865 em que Mendel lê sua comunicação na Realschule de Brunn, mas até então não ultrapassa a efêmera presença dos significados visados pela linguagem. Numa carta a Nägeli, lembra Jacob (p. 227), Mendel se queixa não só da oposição que encontrara, mas ainda de que ninguém se tenha dado ao trabalho de repetir suas experiências. Seriam precisos muitos anos para que suas leis fossem postas como verificáveis mesmo por aqueles que nunca tiveram a intenção de testá-las. E hoje estão aí, ensinadas por todo o canto como **objeto** que se tem à mão, exprimindo-se na palavra do professor na sala de aula, determinando o projeto do agrônomo, orientando e tornando eficaz nossa intervenção na natureza. Sem sua reiterada corporificação na fala, na escrita, na ação, uma teoria não está presente, não existe na sua plenitude; no máximo é posta como objeto visado por um discurso esquecido, perdido no emaranhado dum biblioteca e que, como tal, não possui mais verdade do que a dum conto infantil. Se não integrar o circuito de sua reposição uma teoria não faz parte da ciência, não existe como idealidade enquanto não se voltar a si mesma depois de passar pela expressão e alienação em modos de existência à primeira vista muito diferentes do dela. Assim sendo, o **acontecer** que, inicialmente parece esgotar-se na auto-repetição, na monotonia do mesmo deve alienar-se para conservar sua própria identidade, só vindo a reencontrá-la enriquecida pela referência ao outro. Isto se dá não porque, dum ponto de vista abstrato, o outro é necessário para a definição do mesmo, mas unicamente porque o mesmo não possui inércia, não perdura se não se reconstituir com a energia do outro. Quais são as dimensões dessa alteridade? No caso de Mendel reconhecemos ao menos duas. A primeira diz respeito à descoberta dum novo objeto observável, o cromossomo, que vem dar abrigo material aos fatores supostos abstratamente. A segunda,

caminhando no sentido contrário da primeira, a extensão do princípio de individuação descontínua a outros domínios da biologia, com a progressiva aplicação de métodos estatísticos. Em outras palavras, os enunciados das leis de hereditariedade só se tornam possíveis como ciência assumida depois duma reestruturação da objetividade que a biologia procura circunscrever, reestruturação essa acompanhada duma renovação dos imperativos práticos, da técnica e dos modos do homem relacionar-se com a natureza. A novidade do dizer pressupõe a novidade da individuação.

Assim se delineiam dois tipos de cientificidade, a que cuida dos modos de produção de objetos e a que não cuida; esta última é o que se costuma chamar de analítica, à primeira podemos chamar de dialética. Mas como as nomeamos é apenas uma questão de palavras.

# 4

---

**A SOCIEDADE COMO TÉCNICA DA RAZÃO:  
Um ensaio sobre Durkheim\***

(\*) Publicado em *Estudos CEBRAP I*, 1971.

I – A implantação da Sociologia como ciência positiva não se faz sem pressupostos, Seria ingênuo pensar o sociólogo como garimpeiro das coisas, que se debruça sobre elas distinguindo com argúcia o ouro do cascalho. Não seria ao menos necessário estabelecer o sistema de projeção e o conjunto dos critérios? - Desde logo percebemos que Durkheim se situa no espaço desenhado pela imbricação do positivismo e do kantismo. De Comte, se não adota a concepção da história e do progresso, nos termos formulados pelo filósofo, por certo não deixa de tomar a doutrina da ciência e do fenômeno em geral; de Kant aprende a situar o fenômeno social no obscuro plano da moralidade. É nosso intento traçar o mapa dessas pressuposições e sobretudo salientar como não se colocam de modo inerte num campo pré-científico, que pudesse ser isolado do corpo das formulações da Ciência, mas atuam insidiosa e insistentemente em todos os momentos de sua Sociologia, constituindo os bastidores em relação aos quais se tece a trama de seu discurso. Em primeiro lugar, examinaremos a teoria da experiência, como os fenômenos sociais são apreendidos pelo investigador por um processo que implica uma idéia muito peculiar da objetividade; em seguida, seguiremos o caminho que a sociedade percorre no processo de especificação.

II – A prioridade concedida ao problema da definição inicial, cujo gesto circunscribe o campo onde deve exercer-se a investigação científica, já indica uma noção muito definida de experiência. Esta não se faz desprovida de um quadro de referências preciso, mas amparada por normas capazes de separar, de um lado os fenômenos que devem cair sob o olhar do cientista, de outro, aqueles que necessariamente fogem a ele.

“Nunca tomar como objeto de investigação a não ser um grupo de fenômenos previamente definidos por certos caracteres exteriores que lhes são comuns e incluir na mesma investigação todos aqueles que respondam a essa definição” (1). Essa regra, contrapartida positiva da célebre regra que postula a consideração dos fenômenos sociais como coisas, determina a primeira condição de observabilidade. Diante da multiplicidade caótica dos fenômenos urge possuir um critério que os agrupe num mesmo conjunto, que distinga um campo específico da realidade. Isto evidentemente para não cair no erro grosseiro da confusão de gêneros. Devemos, além disso, desconfiar das classificações por assim dizer naturais, daquelas implícitas nas denotações das palavras, feitas pelo senso comum para o uso cotidiano. Se a explicação consiste na comparação, como diz a primeira página do *Suicídio*, é

preciso estar seguro de que os fatos a serem comparados sejam homogêneos e pertençam à mesma ordem de realidade. Ora, a necessidade da comparação só se faz sentir se previamente o esforço do cientista for dirigido para o estabelecimento de leis invariantes, isto é, se a proposição científica brotar da indução que, considerando cada fato numa perspectiva previamente determinada, é capaz de separar o **aspecto** comum a fim de formulá-lo numa lei geral. Este modo de fazer ciência supõe, primeiramente, um distanciamento do sujeito em relação ao objeto e ainda uma separação entre eles de tal ordem que torna impossível a profunda imbricação de ambos. Pouco importa que possa reconhecer que o sujeito está para o objeto e *vice-versa*, porquanto desde logo o cientista os separa em unidades autônomas, uma capaz de **representar** a outra, de sorte que a representante, seja ela sujeito individual ou social, liga-se com a representada na base duma peculiar faculdade de espelhamento. Se na verdade certos textos de Durkheim sugerem sua adesão à teoria, desenvolvida por J.S. Mill, da constituição do sujeito e do objeto a partir de um estoque neutro de representações comuns, a solidariedade da origem não impede o funcionamento diferente. Para esta teoria da ciência, o sujeito sobrevoa a realidade, retrata-a de seu ponto de vista. No máximo é possível admitir perturbações passageiras causadas pela fraqueza do indivíduo e de sua ótica imperfeita. De direito, os fatos sociais devem ser tratados como coisas, isto é, como **objetos** que se dão indiferentemente ao olhar neutro e cauteloso do sujeito.

Constitui a primeira tarefa desse sujeito ideal estabelecer uma classe de equivalência: escolhida uma propriedade estratégica, agrupam-se os fenômenos semelhantes e descartam-se os dessemelhantes. A semelhança, relação reflexiva e simétrica, ganha, graças à predeterminação do aspecto, a transitividade que lhe é necessária para selecionar no universo o conjunto dos mesmos indivíduos. A investigação inicia-se, desse modo, pela escolha dum critério capaz de reunir o conjunto dos fenômenos a serem estudados. Mas, sob a aparência desse procedimento ingênuo e indispensável, esconde-se uma tomada de posição de enormes consequências para a compreensão do que venha a ser a própria coisa. A definição não é apenas verbal, possuindo um peso ontológico determinado. É bem verdade que Durkheim insiste tanto no caráter inicial dessa definição como em sua distância em relação a uma definição da essência.

Ao definir a religião como *“um sistema solidário de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles que a ela aderem”* (2), não se propõe evidentemente

estipular a essência da religião, pois isto tornaria inútil toda e qualquer investigação, mas apenas uma via de acesso para ela (3). O peso ontológico da definição inicial não se situa, pois, em seu conteúdo formulado, naquilo que previamente diz a respeito da religião, mas na maneira pela qual agrupa e isola o fenômeno, excluindo de seu campo, por exemplo, todos os fenômenos messiânicos que não se fixam numa igreja. Apesar de sua fórmula proposicional sem variáveis, a definição opera como uma relação de equivalência: X é igual a Y se possuir os caracteres estipulados.

O que importa uma definição desse tipo? Antes de tudo, a pressuposição de que o fato, o fenômeno, esteja individualmente dado na experiência do sujeito, por mais complexa que esta seja. Estabelecido o critério que o separe da multiplicidade caótica das coisas, o fato em questão é experimentado como uma unidade valendo de per si. Isto quer dizer que a definição serve apenas de auxiliar transparente, a fim de que o sujeito investigador possa debruçar-se sobre o fato constituído como um conjunto de elementos semelhantes. No primeiro instante o fenômeno aparece de um só golpe como um conjunto isolado de seu complementar onde passam a ser incluídos todos os outros fenômenos que não caem sob a definição. O que vale neste nível para a semelhança dos fenômenos vale para a semelhança das idéias e convém citar um texto de Durkheim referente a essa última: "Duas idéias são propriamente distintas graças aos pontos em que se sobrepõem. Os elementos que se diz serem comuns a uma e a outra estão separadamente numa e noutra; não os confundimos separando-os. É a relação *sui generis* que se estabelece entre elas, a combinação especial que formam em virtude dessa semelhança, os caracteres particulares dessa combinação que nos dão a impressão de similitude. Combinação, entretanto, supõe pluralidade (4). A posição é clara, cada suicídio, por exemplo, constitui um acontecimento particular e insubstituível; a comparação feita pelo cientista não destrói sua singularidade, apenas o integra numa classe de semelhança, na medida em que vê em todas essas mortes traços comuns. Está longe do ato de comparar a possibilidade de amalgamar indivíduos ou de criar outras substâncias, sua função reside exclusivamente na circunscrição duma série de fenômenos.

Qual é porém o critério que rege a comparação? É óbvio que qualquer propriedade das coisas pode servir de base duma classe de equivalência, de sorte que todo problema reside na sua escolha. O cientista porém não trabalha a partir do nada como uma divindade criadora, o fato de herdar uma linguagem já o encaminha para uma classificação das coisas. A despeito da desconfiança que deve ter em relação à linguagem, na prática, sua definição inicial toma como ponto

de partida o conceito e a palavra vulgares (5); aqui todo seu esforço visa a eliminar as ambigüidades. Isto se faz não tanto pela inércia do pensamento científico, mas fundamentalmente porque seria descabido um traço permanente qualquer não possuir uma razão. "A menos que o princípio de causalidade seja uma palavra vazia, quando caracteres determinados se encontrem identicamente e sem exceção em todos os fenômenos duma certa ordem, podemos estar seguros de que, duma maneira estrita, respeitam à natureza desses últimos, sendo-lhes solidários" (6). É indiferente desse modo a escolha da primeira propriedade definidora, porquanto todas as propriedades permanentes são solidárias entre si e, o que é mais importante, reportam-se a um fundo comum, responsável pela igualdade observada. Esta surge assim como produto, cuja emergência se faz a partir dum impulso mais profundo, constituindo-se ela própria num efeito comum que manifesta uma causa também comum. Por isso é que a sociologia não se resume numa taxonomia que se contentasse em agrupar os fenômenos em classes de equivalência. Cumprida essa primeira tarefa, começa propriamente o trabalho do cientista, quando este toma a semelhança como índice ou sintoma duma causa oculta, do fator latente responsável pela reiteração do mesmo fenômeno.

Por aqui a definição inicial diferencia-se da mera denotação da palavra, ato que vincula o vocábulo à sua referência objetiva. Também esta determina uma classe de equivalência que inclui todos os objetos mencionados pela mesma palavra. Mas, ainda que não adotemos a tese da convencionalidade da relação significante-significado, que acreditemos na existência de um insidioso elo ligado à palavra e à coisa, não cabe supor entre os objetos subsumidos ao vocábulo uma relação concreta que os reporte à mesma causa. Pouco importa para o nome "vaso" que a coisa assim designada provenha da roda do oleiro ou do sopro do fabricante de vidro, pois a palavra se aplica à terracota ou ao vidro, em virtude de seu aspecto e de sua função essencial no interior de nosso mundo cotidiano. No que consiste a essa função essencial, ela é um problema que, por ora, não nos diz respeito. O importante é apenas salientar que a denotação não pressupõe a existência de uma causa responsável pela igualdade dos vasos entre si. Durkheim, ao contrário, vê na permanência do suicídio ou da religião o sintoma doutra existência determinada, mas oculta, porque desde logo se situa no universo do biólogo, onde a classe não é arbitrária, mas responde a uma dada relação entre os objetos. As plantas ou os animais de uma mesma espécie não estão ligados pelos laços próximos ou longínquos da geração? Além da linguagem bem feita, a sociologia postula a inquirição pela causa.

A despeito de Durkheim querer restringir ao máximo o âmbito da explicação finalista, encontramos no funcionamento de sua idéia de causa a pressuposição de uma classe natural que não se explica pelo princípio de causalidade. Analisaremos em seguida como se imbricam essas duas noções; agora cabe apenas insistir em que as relações objetivas de semelhança, interpretadas como sintoma de uma causa oculta, emprestam a todo fenômeno um caráter bifronte: de um lado, aparência que se consolida igualando-se a outra aparência, de outro lado produto, algo que emerge na medida em que é conduzido do fundo para a superfície.

III — Vejamos um exemplo. Dentre os vários tipos de morte é possível agrupar aquelas cometidas pelas próprias vítimas, cientes das conseqüências de seus atos. A definição inicial do suicídio: "todo caso de morte que resulta, direta ou indiretamente, dum ato positivo ou negativo realizado pela própria vítima que conhece o resultado a ser produzido" (7), isola certa propriedade de vários fenômenos, a fim de reuni-los num conjunto determinado. Nesta altura, Durkheim nada mais faz do que precisar o conteúdo da palavra. No entanto, isto já permite a observação, em lugar dos suicídios individuais, de certos traços comuns ao grupo como um todo, em particular, da constância de sua proporção em relação à população global: "Com efeito, se ao invés de ver neles apenas acontecimentos particulares, isolados uns dos outros e que demandam ser examinados à parte, individualmente, considerarmos o conjunto dos suicídios cometidos numa dada sociedade, numa dada unidade de tempo, constataremos que o total assim obtido não é uma simples soma de unidades independentes, um todo do tipo coleção, mas constitui por si só um fato novo e sui generis, que possui sua unidade e sua individualidade e, por conseqüência, sua própria natureza que é eminentemente social" (8). A comparação das várias cifras leva a detectar a relação de semelhança e com ela sua causa, isto é, uma força e uma tendência sociais. Convém notar que a taxa social de suicídio permite isolar, em cada período, um subconjunto da população, que será semelhante ao subconjunto do outro período na medida em que seus membros estão votados à morte voluntária. Isto dá uma nova abordagem à classe inicial dos suicidados, tendo em vista não as características individuais de cada suicídio, mas a propriedade comum a cada grupo revelada pela própria taxa. Ainda que fosse possível uma boa classificação dos suicídios segundo os traços morfológicos de cada um, muito mais importante seria a determinação dos traços coletivos que caracteriza o fenômeno como um todo: "Não é pois uma descrição ainda que bem feita dos casos particulares que poderia nos ensinar quais aqueles que possuem caráter coletivo" (9). A pergunta não se endereça

à causa deste ou daquele caso, mas diretamente à constância da taxa, ao fato de cada sociedade, num dado momento de sua história, condenar à morte parte determinada de seus membros. Não se trata, pois, de descartar os motivos de cada suicídio, quer porque constituam falsos e obscuros momentos da consciência individual, quer porque a seu exame se ergam obstáculos intransponíveis, mas antes de tudo porque tais razões não se situam no nível da realidade em que a socialidade se coloca. A questão é estritamente sociológica importando apenas as causas sociais do suicídio.

Na base da eleição do aspecto comum a um grupo de objetos e da descoberta duma existência *sui generis* reside a teoria da predicação. Todo o esforço se dirige para a determinação dum predicado que, seja qual for sua complexidade, possa ser atribuído a uma substância; essa necessita para manifestar-se da floração de atributos insubstituíveis. Ora, a moderna sociologia de inspiração matemática economiza essa substância sociológica precisamente quando deixa de ver o conceito como um predicado dito dum sujeito. Lazarsfeld, por exemplo, distingue quatro etapas na definição duma variável: 1) a definição inicial, muito próxima do discurso cotidiano, tendo como matéria-prima uma propriedade vagamente circunscrita; 2) a análise conceitual que separa as várias dimensões do fenômeno e estabelece o universo dos indicadores; 3) a escolha dum subconjunto desse universo que possa servir de ponto de partida para o trabalho empírico; 4) a combinação dos indicadores numa espécie de índice<sup>(10)</sup>. Interessa-nos sobretudo o segundo momento. A separação das várias dimensões se faz com o fim precípuo de eliminar as contradições de tal modo que as propriedades possam operar em campos perfeitamente definidos. Mas entre os traços, as características permanentes duma dimensão, e seus indicadores a relação é exclusivamente probabilista; ao contrário do que acontece em Durkheim, onde, como nota Lazarsfeld, o meio social é caracterizado por certos indicadores, todos necessários ao estabelecimento de sua existência<sup>(11)</sup>. A ausência dum único predicado no conjunto de atributos determinante da essência duma substância implica, com efeito, abolir as fronteiras da espécie em que se situa. Nada disso se dá quando a ocorrência dum indicador marca apenas a probabilidade da existência do traço. Assim, por exemplo, a resposta negativa a uma pergunta que, no caso, deveria ser respondida positivamente, não indica por si só a inexistência do preconceito procurado.

Num instante cai por terra toda a problemática de Durkheim a respeito da natureza do fenômeno social, que deixa de possuir espessura ontológica própria. Um fenômeno social existe quando existe a

probabilidade de que um comportamento determinado venha a ocorrer. Daí Lazarsfeld privilegiar Weber em relação a Durkheim, pois o que para o segundo constitui uma região dotada de forças e energias específicas, não forma, para o primeiro, mais do que um conjunto de propriedades estatísticas da ação. Desse modo, se ainda se discute a propósito da possibilidade duma explicação psicológica do social, se, de certa maneira, ainda não cessou o debate entre Tarde e Durkheim, isto se dá noutro universo do discurso, onde a noção de comportamento circunscreve o gênero no interior do qual as diferenças podem nascer.

Nem mesmo os discípulos manterão o radicalismo da posição de Durkheim; Halbwachs já tenta a passagem para uma teoria da ação: "Não há, pois, diferença essencial entre o que chama os motivos e as causas. Quanto à carência afetiva do solteiro acrescentava-se à desclassificação ou à desonra do homem arruinado, o isolamento moral do doente ou do desesperado; são estes dois estados da mesma natureza que se sobrepõem, são forças do mesmo gênero que combinam suas ações. Não há, pois, razão alguma, na explicação do suicídio, para excluir uma e incluir outras" (12): isto principalmente porque também os motivos são influenciados pelo contexto social representando no indivíduo forças que atuam no todo. "Assim, os suicídios se explicam sempre por causas sociais. Estas, porém, se apresentam já como forças coletivas propriamente ditas, tais como os costumes familiares e religiosos, ou ainda as grandes correntes políticas e nacionais, já sob a forma de motivos individuais, mais ou menos numerosos e repartidos de maneiras diferentes segundo a própria sociedade seja mais ou menos complexa" (13). Halbwachs recusa-se portanto a limitar sua investigação aos fenômenos de natureza estritamente social, àqueles que constituem uma formação *sui generis* e que se situam além dos fatos psicológicos. Não há dúvida de que também Durkheim reconhece a existência de motivos individuais, que também para ele o indivíduo funciona como canal por onde passam as forças coletivas, mas em lugar de atentar para as causas gerais do suicídio, importam-lhe apenas aquelas de estrita natureza sociológica. O suicídio, mesmo depois de ser precisamente definido, não constitui por si só tema de investigação; seu rosto transforma-se segundo o contexto em que aparece.

IV — Recordemos os passos da constituição do suicídio como fenômeno social; sua definição isola uma classe de fenômenos individuais que, embora, incapaz de assumir a perspectiva do todo, deve ser completada pela definição suplementar da taxa social de suicídios. Esta estabelece entre os diversos períodos de uma dada sociedade ou de sociedades diversas os termos de comparação que possibilitam estabelecer uma classe de semelhança. A pergunta pela causa da

constância dos termos é imediata, já que as propriedades comuns desde logo são pensadas como resultantes, como produções a partir de um fundamento oculto. Cabe-nos aprofundar essa correspondência entre a causa e suas manifestações. A exterioridade e a coercividade são as duas propriedades principais que conferem especificidade ao fenômeno social. A primeira equivale a situá-lo no reino da natureza, insistindo na separação com os fenômenos internos da psicologia introspectiva. A segunda, entretanto, implica uma leitura somente possível sob o império absoluto da causalidade mecânica. As regras jurídicas e morais, os dogmas religiosos, os sistemas financeiros, consistindo todos eles em crenças e práticas objetivas, adquirem a espessura do ser, constituindo correntes sociais que **pressionam** os indivíduos do mesmo modo que a força física atua sobre cada objeto individualizado (14). A forma e o dever-ser são, pois, desde o início situados no domínio da objetividade, fenômenos que são, passíveis de serem observados por qualquer investigador.

A tal objetividade se tem acesso graças a um preconceito comtiano a que Durkheim se submete sem tomar consciência de todo seu alcance. O universo dos fenômenos é desde o início pressuposto fechado, perfeitamente circunscrito por uma boa classificação das ciências. Um texto exprime admiravelmente essa idéia: “Eis, pois, uma ordem de fatos que apresentam caracteres muito especiais; consistem em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, sendo providos dum poder de coerção em virtude do qual se impõem a ele. Não poderiam desse modo ser confundidos com os fenômenos orgânicos, porquanto consistem em representações e em ações; nem com os fenômenos psíquicos, que apenas possuem existência na consciência individual e por ela. Constituem, pois, uma espécie nova, sendo a eles que deve ser dada e reservada a classificação de **sociais**. Esta lhes convém, pois é claro que não possuindo o indivíduo como substrato, não podem ter outro a não ser a sociedade, seja a sociedade política em sua integridade, seja algum grupo parcial que esta contenha, confissões religiosas, escolas políticas, literárias, corporações profissionais etc.” (15). Obviamente o raciocínio depende de uma classificação geral dos fenômenos vivos em três partes: orgânicos, psíquicos e sociais. Já que as normas não podem ser incluídas nas duas primeiras, só lhes resta a terceira. Este procedimento “por eliminação” (16), que empresta aos fenômenos sociais um caráter **residual**, afeta substancialmente sua observabilidade. Embora devam ser considerados como coisas, não caem diretamente sob o olhar. Daí ser indissociável a pergunta pela sua natureza e o gesto que os reúne numa classe: ao

sociólogo cabendo antes de tudo a tarefa de defender a especificidade de seu objeto.

Onde ocorre esse combate, como se dá a separação dos campos respectivos? Não é porque uma representação ou um movimento comparecem em todos os indivíduos de um grupo que podemos denominá-los sociais. Sociabilidade não se confunde com universalidade. Por isso não podemos assimilar força social a suas encarnações individuais, que possuem naturezas diversas: "O que demonstra categoricamente essa dualidade de natureza é que essas duas ordens de fatos apresentam-se freqüentemente em estado dissociado. Algumas dessas maneiras de agir e de pensar adquirem, com efeito, em consequência de repetição, uma espécie de consistência que as precipita, por assim dizer, as isola dos acontecimentos particulares que as refletem. Desse modo, tomam corpo, uma forma sensível que lhes é própria, constituindo uma realidade *sui generis*, perfeitamente distinta dos fatos individuais que a manifestam. O hábito coletivo não existe somente em estado imanente nos atos sucessivos que determina, mas graças a um privilégio cujo exemplo não se conhece no reino biológico, exprime-se uma vez por todas numa fórmula que se repete de boca em boca, transmitida pela educação e até mesmo fixada pela escrita" (17). Aqui estão presentes todos os elementos importantes que constituem o fenômeno social e, por conseguinte, configuram sua própria experiência: por causa da **repetição** certas **representações** adquirem a existência de um precipitado, forma de realidade que se cristaliza por intermédio do fenômeno da expressão.

V — Iniciemos pela figuração o estudo desses três elementos, tomando, portanto, o caminho que vai da formação social já pronta para suas partes constituintes. O fenômeno social, segundo Durkheim, aparece figurado nas expressões jurídicas, nas normas da moral, nas taxas de suicídios e assim por diante. A fórmula não precisa ser verbal, basta ser numérica. Importa apenas o fenômeno social depender duma leitura que não procura nas coisas o sentido secreto, a significação inserida no contexto, mas tão-somente que apreenda nos símbolos verbais e numéricos o mandamento, como sistema das forças sociais transcendendo o indivíduo. Como se faz a experiência desse fenômeno enquanto processo autônomo? Para resolver essa questão, somos levados a retomar o aspecto **residual** já antes mencionado, completando-o por um raciocínio crítico de inspiração kantiana, que se encontra nas teses sobre a determinação do fato moral, apresentadas em 1906, à Sociedade Francesa de Filosofia. O que se diz da moral transfere-se de imediato, tanto para o fenômeno religioso, pois ambos possuem propriedades semelhantes, como para os fatos sociais em geral,

já que “não há forma da atividade social que possa passar sem uma disciplina moral que lhe seja própria” (18).

A moral se apresenta como um sistema de regras de conduta e a análise empírica dessas regras revela-nos, dentre outras, duas determinações fundamentais. A primeira diz respeito ao dever, a seu caráter impositivo. Toda violação acarreta conseqüências desagradáveis; umas entretanto derivam analiticamente, de modo mecânico, do próprio ato de violação; por exemplo, o desrespeito a uma regra de higiene traz a doença como sua conseqüência; outras todavia resultam sinteticamente, acrescentando uma sanção que não está contida naquele ato, que não provém, pois, de sua natureza mas, unicamente, do fato de não obedecer à regra prescrita. A existência dessa regra e a relação que o ato mantém com ela determinam a sanção (19). Com isso Durkheim retoma expressamente a noção kantiana de dever, acrescentando-lhe, todavia, já que procede empiricamente, a dimensão do desejo: “Perseguir um fim que nos deixa frios, que não nos parece bom, que não toca nossa sensibilidade, é algo psicologicamente (20) impossível. É preciso, pois, que, ao lado de seu caráter obrigatório, o fim moral seja desejado e desejável, desejabilidade que constitui o segundo traço do ato moral” (21). Se é fácil verificar a correlação empírica entre o desejo e o dever, por que os separar, como faz Kant? Por que atribuir a ele uma precedência qualquer, quando em todas as épocas aparece associado ao desejo? (22) Mas resta explicar seu comportamento. Apesar das ressalvas, de não proceder empiricamente, a solução encaminhada corresponde ao contexto da obra durkheimiana. Admite como postulado: “só temos deveres em relação à consciência; todos os nossos deveres dirigem-se a pessoas morais, a seres pensantes” (23), a mim ou a outrem. A moral centrada no egoísmo é, contudo, de refutação fácil. Não resta pois senão a individualidade alheia. Mas o que não concedo a mim não devo conceder aos outros, de forma que não cabe interpretar essa individualidade alheia como a singularidade de cada homem isolado. Desde que ninguém logra comunicar valor moral à sua própria conduta, sem ao menos referi-la a uma regra geral, não há porque fazer a moralidade nascer das somas das condutas individuais. Daí a referência ao outro só poder indicar relações a uma individualidade superior, onde o grupo aparece representando uma fonte mais alta (24). “No entanto, se apenas podemos estar ligados pelo dever a sujeitos conscientes, agora que eliminamos todos os sujeitos individuais, não nos resta (25) outro objetivo possível para a atividade moral do que o sujeito *sui generis* formado pela pluralidade de sujeitos individuais associados de maneira a formar um grupo; resta apenas o sujeito coletivo” (26). E na página seguinte: “Chegamos, pois, a esta

conclusão: se existe moral, um sistema de deveres e de obrigações, é preciso que a sociedade seja uma pessoa moral qualitativamente distinta das pessoas individuais que compreende e da síntese das quais resulta”.

O próprio Durkheim aponta a analogia de seu raciocínio com o postulado da existência de Deus. “Kant postula Deus porque sem essa hipótese a moral é ininteligível. Postulamos uma sociedade especificamente distinta dos indivíduos porque, de outro modo, a moral é sem objeto e o dever sem ponto de referência. Acrescentamos ainda que tal postulado é fácil de ser verificado pela experiência” (27). A analogia é todavia apenas aparente, pois a sociedade não aparece unicamente como condição de possibilidade dos juízos morais, mas sobretudo como “causa próxima de todos os fenômenos sociais” (28), isto é, objetividade máxima da qual depende a realização de todos os outros fenômenos coletivos. Daí comparecer ao mesmo tempo como forma moral e forma da realidade como um todo, constituindo a unidade de Deus e do ideal transcendental. Admitindo o fechamento do universo de tipo comtiano, é possível chegar a uma “experiência” da sociedade como resíduo. Por outro lado, o caráter coercitivo dos fenômenos sociais, apenas um aspecto de sua moralidade, conduz ao postulado duma realidade *sui generis* normativa, ideal transcendental multiplicado e convertido em fato. Mas atingimos assim a mesma posição de sobrevôo que sofre o Deus da metafísica clássica. Pensar a sociedade como um todo, assumir seu ponto de vista, resume-se, em última instância, em tomar a perspectiva divina, que dum só olhar é capaz de captar a totalidade do universo. Uma sociologia dessa espécie não pode deixar de ser sociologismo e de possuir as mesmas virtudes regeneradoras em relação às outras ciências, que Comte nela reconhecia. É inútil a escolha proposta por Durkheim; não é preciso eleger Deus ou a sociedade (29), pois nos termos em que esta é colocada, ambos os conceitos se equivalem, na medida em que desempenham a mesma função epistemológica, último fundamento a atribuir racionalidade a todas as coisas.

Notável é o recuo diante do objetivismo inicial. A sociedade, como o máximo de exterioridade e de objetividade, passa a ser pensada em termos dum sujeito *sui generis* que, como veremos em seguida, possui a capacidade inédita da reflexão. Por isso a trajetória de toda investigação sociológica [“Partimos do exterior porque é o único que está imediatamente dado, mas unicamente para atingir o interior” (30)] é dotada dum movimento de interiorização que só termina quando atinge a sociedade como um objeto-sujeito reflexionante. Na linha do próprio pensamento de Durkheim, para estudá-la com tais características, devemos retroceder às suas formas mais simples,

procurando aí aquelas determinações mais gerais que se repetirão em sociedades mais complexas. O que entendemos por sociedade simples, quais são as suas determinações que serão encontradas em todas as outras formações sociais? “A palavra simplicidade possui sentido definido apenas quando significa a ausência completa de partes. Por sociedades simples é preciso entender toda sociedade que não inclui outras mais simples do que ela, que não se reduz atualmente a um único segmento, mas que ainda não apresenta traço de alguma segmentação anterior. A horda, tal como a definimos em outra parte (nota 2: *Divisão do Trabalho Social*, p. 189 (149)) responde exatamente a essa definição. Consiste num agregado social que não compreende e nunca compreendeu em seu seio qualquer outro agregado mais elementar, resolvendo-se imediatamente em indivíduos. Estes não formam, no interior do grupo total, grupos especiais e diferentes do precedente, são atômicamente justapostos. Concebe-se que não possa haver sociedade mais simples: é o protoplasma do reino social e, por conseguinte, a base natural de toda classificação” (31). Se não existe, continua Durkheim, uma sociedade histórica de tal ordem, esta aparece num contexto mais amplo, as hordas justapondo-se para formar a sociedade clânica: “Quando uma horda se torna assim segmento social em lugar de ser sociedade inteira, ela muda de nome, chamando-se clã, mas guarda os mesmos traços constitutivos” (32). Além dessa definição formal, o clã comporta outra mais completa: 1) os indivíduos que o integram consideram-se parentes unicamente porque trazem o mesmo nome, sem qualquer relação definida de consangüinidade; 2) o nome provém de uma espécie natural com a qual eles acreditam manter peculiares laços de parentesco, espécie que é chamada totem (33). Como é possível porém homens e espécies trazerem o mesmo nome? Isto evidentemente porque em ambos se encontra o mesmo princípio moral comum aos emblemas totêmicos, aos membros do clã e aos indivíduos da mesma espécie que serve de totem (34). O caráter sagrado do animal ou planta, ou ainda de sua representação, o distanciamento que estes assumem diante do indivíduo não podem significar outra coisa que a própria dimensão separada do social, situada muito além das contingências da vida individual. Como se dá o entrelaçamento da sociedade como um sistema de forças e o totem como seu emblema? Em certos momentos da vida coletiva a interação dos homens chega a tal intensidade e exaltação que cada indivíduo é tomado por uma força que lhe é exterior. Esses momentos de sociabilidade originária não são todavia duradouros e, se não fosse sua cristalização em símbolos, a cada instante seria preciso reiniciar a primeira associação. O símbolo aparece desse modo garantindo a continuidade do social, isto tanto para os

mesmos indivíduos em momentos diferentes da vida coletiva como para as gerações seguintes, emprestando-lhes sua inércia física a fim de que possa ele próprio adquirir uma perdurabilidade que não possui de per si. Daí uma vinculação muito estreita entre o símbolo e um possível princípio de inércia que venha submeter todo o reino da sociabilidade: o fenômeno social não possui massa, sua substancialidade depende duma figuração simbólica, que o fixa e o objetiva para os próprios agentes e para os outros. Tendo em vista a essencial vinculação entre o social e sua figura, a proximidade entre ambos, nada mais simples do que o símbolo passar a possuir as propriedades do simbolizado, assumindo um caráter objetivo, distante, separado e sagrado. O totem, emblema do clã, adquire virtudes mágicas que o colocam acima de todos os indivíduos; a bandeira incorpora tais valores que, numa batalha, o soldado não hesita em arriscar sua vida para trazê-la segura, sacrificando-se por ela como se sacrifica pela pátria (35).

Cabe esmiuçar o sentido dessa representação simbólica. Como emblema do grupo, o totem constitui o princípio de classificação das coisas e como tal, o germe da racionalidade. Da perspectiva do sensível, tudo é diverso e descontínuo, em nenhuma parte da realidade assistimos ao entrelaçamento dos objetos à mistura de suas naturezas. Mas a religião faz com que uns participem dos outros, que uma ponte se estabeleça entre os reinos, na medida em que possuam a mesma essência, aglutinando-se em contraste com aqueles que não a têm. “São, pois, as necessidades sociais que fizeram com que se fundissem noções, que à primeira vista pareciam distintas, e a vida social facilitou essa fusão pela grande efervescência mental que determina. É mais uma prova de que o entendimento lógico é função da sociedade, porquanto ele toma as formas e atitudes que esta lhe imprime” (36). O princípio de associação dos homens se transforma no princípio inteligível que classifica as coisas e as submete ao mesmo entendimento, de sorte que a representação se torna mediadora entre os homens e as coisas, transferindo os princípios associativos de um para o outro reino, fazendo do nome uma técnica que precede à ordenação do mundo.

O símbolo ademais adquire as propriedades da coisa representada, é ele que ostenta o distanciamento sagrado característico da sociabilidade; por isso a representação, além de mediadora, é constituinte duma realidade à parte da natureza, onde o homem situa a transfiguração por que ele mesmo passa graças à associação -- o mundo do ideal vem pois se sobrepor às coisas: “Vimos que, com efeito, se a vida coletiva, quando atinge certo grau de intensidade, desperta o pensamento religioso, é porque determina um estado de efervescência que altera as condições da atividade psíquica. As energias vitais são

superexcitadas, as paixões se tornam mais vivas, as sensações mais fortes: há algumas que apenas são produzidas nesse momento. O homem não mais se reconhece, sente-se como transformado, e, em seguida, transforma o meio que o cerca. Para dar-se conta das impressões muito particulares que sente, empresta às coisas com que entra mais diretamente em contato propriedades que elas não possuem, poderes excepcionais, virtudes que os objetos da experiência vulgar não têm. Numa palavra, ao mundo real em que se escoa sua vida profana sob outro que, num sentido, existe apenas em seu pensamento, mas ao qual atribui em relação ao primeiro uma espécie de dignidade mais alta. É pois a um duplo título um mundo ideal” (37). Salientamos que esta hipóstase do social, muito próxima da dialética de Feuerbach, ambas pressupondo a *extasis* do sujeito (38), se dá exclusivamente no plano mental. Tanto o indivíduo como o mundo são duplos do ponto de vista notional, duplicação que se passa exclusivamente ao nível da representação, num jogo de imagens em que não ocorre a presença constituinte do trabalho. Nesta altura, para que se constitua a realidade social, da natureza só se lhe empresta a perdurabilidade física, a inércia que venha suportar o que a memória dos homens não é capaz.

Durkheim explicita, numa longa passagem, o papel do símbolo e de sua materialidade na constituição da representação coletiva: “As consciências individuais são, com efeito, por si mesmas fechadas umas às outras: só se podem comunicar por meio de sinais em que se traduzam seus estados interiores. Para que o comércio que se estabelece entre elas possa terminar numa comunhão, isto é, numa fusão de todos os sentimentos particulares num sentimento comum, é preciso pois que os sinais que os manifestam cheguem a fundir-se numa só e única resultante. É a aparição dessa resultante que adverte os indivíduos que estão em unísono, que os faz tomar consciência de sua unidade moral. Emitindo o mesmo grito, pronunciando a mesma palavra, executando o mesmo gesto concernente a um mesmo objeto, eles se põem e se sentem de acordo. Sem dúvida, também as representações individuais determinam contragolpes no organismo, que não carecem de importância, podem entretanto ser concebidas abstraindo-se tais repercussões físicas que as acompanham ou as seguem sem contudo as constituir. Isto não ocorre com as representações coletivas. Supõem que as consciências ajam e reajam umas sobre as outras, resultem dessas ações e dessas reações que, em si mesmas, não são possíveis a não ser graças a intermediários materiais. Estes não se limitam, pois, a revelar o estado mental a que estão associados, contribuem para constituí-lo” (39). Partindo do postulado da incomunicabilidade direta das consciências individuais, Durkheim recorre a um elemento material de

vinculação, mas o grito ou gesto não possuem por si só essa virtude a não ser que sua sistemática repetição consolide a extasis do sujeito, a exteriorização do íntimo da consciência numa figura do mesmo. Mas, o que discrimina o mesmo movimento, a mesma palavra, a não ser a faculdade psicológica da memória? Chegamos assim ao núcleo constituinte da representação coletiva e a sua relação necessária com a representação individual.

VI — Um dos preconceitos mais profundos dessa doutrina consiste em pensar a consciência como um conjunto de estados representativos. Representações são capazes de substituir na mente a existência bruta do objeto por sua consciência, por um estado particular que o figura, do mesmo modo que um membro do corpo diplomático representa seu governo no exterior. Durkheim, entretanto, não dá ênfase ao aspecto prospectivo da representação e a suas dimensões criadoras, coloca-a ao contrário do lado da memória, da faculdade de reter as sensações passadas, a fim de uni-las num estado mental potencializado. Daí a ação aparecer-lhe prenhe das ações anteriores, não só porque se conforma ao mecanismo inconsciente dos hábitos, à inércia do corpo, mas antes de tudo porque toma como ponto de partida a memória das experiências feitas. Por isso toda análise das representações é prioritária em relação à análise da ação social como um todo, já que esta aparece como consequência provável daquela.

Quando afirma: “A vida coletiva como a vida mental do indivíduo se faz de representações, é portanto presumível que representações individuais e representações sociais possam ser de alguma maneira compráveis” (40), não está apenas tratando de indicar o mesmo fundo psíquico onde se assenta tanto a vida individual como social, mas ainda de sugerir, na linha da filosofia de J. S. Mill, a possibilidade de uma teoria geral da representação, “duma psicologia inteiramente formal que seria uma espécie de terreno comum à psicologia individual e à coletiva” (41). O que importa, porém, ao sociólogo não é insistir no fato de que tudo, em última instância, seja representação (42), mas na distribuição dos fenômenos em diferentes regiões que guardam sua própria especificidade. Como o fenômeno social a adquire? Vimos ser-lhe necessária a exteriorização do sujeito com a apropriação dum elemento natural com fins comunicativos. No entanto, por mais que recorramos à perdurabilidade da coisa para compreender a constituição e a fixação duma representação coletiva, ainda assim devemos interrogar o que nos garante a “mesmidade” da coisa, como é possível, por exemplo, que diante da multiplicidade dos macacos, um macaco possa ser tomado como o totem e o emblema do clã respectivo, como um

indivíduo possa conter nele, em potência, a espécie animal e o grupo (43).

“Produz-se uma síntese química que concentra e unifica os elementos sintetizados e, por isso mesmo, os transforma. Posto que esta síntese é obra do todo, é o todo que ela tem por teatro. A resultante que nasce daí ultrapassa, pois, cada espírito individual como o todo ultrapassa a parte, resultante que é no conjunto assim como é pelo conjunto” (44). É freqüente no fim do século passado o recurso à síntese química para explicar realidades diferentes a partir dum fundo constituinte comum: do mesmo modo que o carbono e o diamante podem constituir objetos diferentes, com propriedades características, apesar de serem formados pela mesma substância, as representações coletivas podem diferenciar-se das individuais, em que pese ao princípio representativo comum. Mas desde logo o texto adverte-nos que a síntese opera no interior duma capacidade totalizadora que não pode ser outra coisa que a própria sociedade: “O conceito de totalidade nada mais é do que a forma abstrata do conceito de sociedade, ela é o todo que compreende todas as coisas, a classe suprema que encerra todas as outras classes” (45). A comparação já feita entre a sociedade, tal como Durkheim a entende, e Deus como ideal transcendental de Kant adquire toda sua força. Última instância de toda e qualquer atividade totalizadora e sintetizante, somente a sociedade se responsabiliza essencialmente pela diferença e pela identidade, pela inclusão ou exclusão dos objetos em grupos e em classes de equivalência. Daí consistir na única força ordenadora do real, instalando a pirâmide das categorias lógicas, que pensam o mundo. Mas, isto faz com que a sociedade, sucedendo a Deus, passe a carregar todo o peso da racionalidade, transformando-se no último fundamento do real. Como conciliar esta tese com a existência de sentimentos e outras representações coletivas que à primeira vista são rebeldes a este fundo racional?

Examinemos a teoria durkheimiana do conceito. A sensação é um fenômeno estritamente individual e se explica pela marca que os objetos exteriores deixam na mente (46). O conceito, que não deve ser confundido com uma idéia geral — esta nasce na mera comparação das sensações — opõe-se radicalmente às representações sensíveis: 1) porque estas estão mergulhadas num fluxo perpétuo, gastando-se em cada instante, enquanto ele se coloca como se fosse fora do tempo e do devir, subtraído à agitação do sensível; dir-se-ia que se situa numa região diferente do espírito, calma e serena, resistente a toda mudança (47); 2) porque a sensação é incomunicável, enquanto o conceito é universal ou, ao menos, universalizável, isto é, possui determinação diferente da

generalidade (propriedade de subsumir vários indivíduos que lhe garante a impessoalidade resultante duma perfeita comunicabilidade (48). “A natureza do conceito assim definida diz sua origem. Se é comum a todos é porque consiste numa obra da comunidade. Posto que não traz as marcas de qualquer inteligência particular, é elaborado por uma inteligência única onde todas as outras encontram-se e vêm, de alguma maneira, alimentar-se” (49). O processo de redução é sempre o mesmo: desde que apareça qualquer traço de necessidade, seja lógica ou moral, esta é rebatida para o plano da totalidade passando a exprimir uma visão coletiva do objeto, soma de todos os perfis que o indivíduo nunca poderia atingir. Esta perspectiva de sobrevôo não é apenas peculiar ao conceito, configurando uma determinação comum a todas as representações coletivas que **sobrepoem** às meras representações individuais dos objetos uma dimensão delirante mas fundada, que atribui às coisas uma energia psíquica cuja origem só pode ser encontrada na sociedade como um todo. A perspectiva totalizante não é apenas mais rica, mais potente, mais impositiva do que a perspectiva individual, mas consiste na fonte de todo a **priori**. Desse modo, não é apenas o conceito que consiste numa representação coletiva, mas toda representação coletiva possui um fundo conceitual. E a razão disso encontra-se no esquema explicativo a que ambos obedecem. Conforme a teoria empirista, o conceito nada mais é do que um feixe de representações semelhantes associadas a um nome. Vimos que uma representação coletiva é um feixe de representações individuais associadas a um símbolo – nome ou totem. A única diferença, que não deixa de ser essencial, reside na função da sociedade como fonte última da totalização que, **mutatis mutandis**, desempenha o mesmo papel do eu transcendental. Se a sociedade identifica-se à totalidade, todo objeto a ela recorre como princípio de sua individualização.

Acresce ainda que a sociedade possui a propriedade de reflexão característica da consciência, pois ela própria consiste no objeto primordial de sua preocupação. Na qualidade de consciência das consciências (50), nada mais é do que um pensamento que se pensa a si mesmo, que a cada instante elabora seus ideais, seus a **priori**, como forma de exteriorizar-se e de vir a ser. “A formação de um ideal não constitui assim um fato irreduzível que escapa à ciência, depende das condições que a observação pode atingir, é um produto natural da vida social.

Para que a sociedade possa tomar consciência de si e alimentar, no grau de intensidade necessário, o sentimento que possui de si mesma, é preciso que ela se reúna e se concentre. Ora, essa concentração determina uma exaltação da vida moral que se traduz por um conjunto

de concepções ideais em que se retrata a nova vida que assim despertou, concepções que correspondem a este afluxo de forças psíquicas que se sobrepõem então às de que dispomos para tarefas cotidianas da existência. Uma sociedade não pode criar-se nem recriar-se sem, do mesmo modo, criar o ideal. Esta criação não é para ela uma espécie de ato sub-rogatório pelo qual se complementaria uma vez já formada, é o ato pelo qual se faz e se refaz periodicamente (51).

VII — Fazemos o resumo do itinerário percorrido. Com Durkheim, partimos da consideração do fenômeno social como um dado, fato que se posta diante do investigador demandando uma explicação. Mas desde logo percebemos que, para isolar seu aspecto conceitual, a classe de semelhança que o define no campo da ciência, faz-se mister praticar uma dupla redução: já que o aspecto não é imediatamente visível, ele só pode ser atingido como resíduo duma experiência que nasce da exclusão do fato biológico e do fato psicológico; esta exclusão, porém, se faz positivamente à medida que retrocedemos às condições de possibilidade que permitem a apresentação do social como norma, como imposição que transcende o estreito âmbito duma consciência individual. Chegamos assim à postulação da sociedade como um todo, resultado do esforço coletivo de síntese e de totalização, cujas manifestações particulares são produzidas, trazidas estaticamente dum fundo comum. A interpretação em termos de causalidade da relação entre esse fundo e a superfície nada mais é do que uma consequência da própria maneira de como é encarado o fundamento, fonte produtora das determinações particulares, razão que dá razão ao movimento superficial do fenômeno. Desse modo, Deus se faz empírico e cai sob o processo cumulativo de história. Duma perspectiva epistemológica, importa lembrar que a sociedade como primeira capacidade de totalização firma-se na qualidade do ponto de fuga que discrimina o mesmo e suas diferenças. Somente ela é capaz de aglutinar os fenômenos numa classe, separando-a do contínuo indefinido das sensações.

A *extasis* do indivíduo corre paralela à *extasis* da sociedade. Necessariamente deve ele ter a ilusão de que o símbolo em que deposita a inédita força de sua associação possui virtudes mágicas, um caráter sagrado que só a sociedade como um todo pode atribuir-lhe. Sob esse aspecto, a religião não é apenas a primeira manifestação da sociabilidade, mas o passo inicial de todo processo de autoconhecimento, que ao mesmo tempo é processo de autoconstituição. Se a ciência pode vir a substituí-la nesse ofício é porque objetiva o discurso científico, fixando nas palavras o esforço de uma sociedade que se debruça racionalmente sobre si mesma. Mas seja

qual for a clareza com que executa esse movimento, não há sociedade que não se constitua por sua exteriorização e, através dela, a figuração de objetivos que ultrapassem sua condição presente. Esta reflexão objetiva, que constitui o núcleo de toda e qualquer sociedade, é porém pensada exclusivamente no interior duma teoria da representação, que lida unicamente com a natureza para dela tomar emprestada a perdurabilidade física da coisa com a qual supre a finitude da consciência individual. Posta a identidade estrutural da representação coletiva e do conceito, empiricamente interpretado, a consciência das consciências, ou ainda, a sociedade funciona como um **cogito** representativo, cuja tarefa principal é pensar-se a si mesmo.

Tudo o que acabamos de dizer nos conduz a um terreno, à primeira vista, muito distante da consideração dos fenômenos sociais como coisas. Se a sociedade se assenta num fundamento “racional” e reflexionante, essencialmente moral, como atribuir a seus processos o estatuto de coisas? Não se liga esta irremediavelmente a conteúdos da percepção, que nos habituamos a tratar à maneira da física newtoniana? O próprio Durkheim refere-se entretanto à vida social como uma **natureza sui generis** (52), de sorte que nossa primeira tarefa consiste agora em estudar essa naturalização dos fatos sociais.

Já vimos que a sociedade se **objetiva** nos totens, nos símbolos, nos emblemas, de modo a acrescentar à coisa uma dimensão que esta desconhece como parte da natureza bruta e animal. Sob esse aspecto, a coisa socializada, um signo, nasce da confluência de duas ordens de representação, aquela que se sintetiza como coisa natural e aquela outra representante do fenômeno social propriamente dito, que acrescenta ao ser bruto nova dimensão (53). Em outras palavras, a objetivação do fenômeno social depende de sua cristalização em símbolo. No entanto, em lugar de afirmar decididamente a estreita vinculação do fato social à expressão e à linguagem, Durkheim, mais timidamente, vê nesse elo apenas a condição de sua perdurabilidade: “Sem símbolos, os sentimentos sociais não teriam mais do que existência precária” (54). É Lévi-Strauss quem assinala essa lacuna, atribuindo-lhe como causa o grau pouco desenvolvido da Psicologia e da Lingüística da época, incapazes de proporem solução ao problema, de um lado, em termos duma atividade inconsciente, e, de outro, apelando para a estrutura da língua que não se consome na precariedade dos atos da fala (55). Sem os recursos da lingüística moderna, não restaria outra saída a Durkheim do que procurar a origem social do simbolismo no processo de exteriorização da sociedade, numa relação do homem com as coisas em que a própria estrutura do pensamento deve nascer da atividade social. No entanto, posta a origem social das categorias do pensar, a própria

noção de objetividade há de ser reformulada, pois a estabilidade do conceito e do objeto passa a ser vista em relação à estabilidade do grupo.

Na definição de coisa já se manifesta o alargamento premeditado do âmbito da natureza: "É coisa todo objeto do conhecimento que naturalmente não é penetrável pela inteligência, tudo aquilo de que não podemos fazer noção adequada por simples processo de análise mental, tudo o que o espírito não pode chegar a compreender a não ser sob condição de sair de si mesmo, por via de observações e experimentações, passando progressivamente dos caracteres mais exteriores e mais imediatamente acessíveis aos menos visíveis e mais profundos. Tratar os fatos duma certa ordem como coisas não é, pois, classificá-los nesta ou naquela categoria do real, é observar em relação a eles uma certa atitude mental. Consiste em iniciar seu estudo tendo como princípio ignorar absolutamente o que são, não podendo suas propriedades características, como as causas desconhecidas de que dependem, ser descobertas pela introspecção mais atenta (56). A crítica de introspecção, o alvo explícito, resulta numa tal ampliação do conceito de coisa que esse passa a ser identificado ao de objeto, conteúdo sobre o qual o conhecimento se debruça. Colocando-se ao nível psicologista em que Durkheim se situa, por que não dizer que a familiarização e o conhecimento duma álgebra também se fazem pouco a pouco, "observando" sua estrutura, "experimentando" suas possibilidades, percorrendo, enfim, o mesmo percurso que vai do exterior, os símbolos e as definições iniciais, para o interior e mais profundo, o objeto instaurado. Este não pode, aliás, expressar-se em axiomáticas diferentes? Não seria porém absurdo fazer o objeto matemático participar duma natureza, por mais *sui generis* que fosse?

A reforma entretanto é muito mais nítida quando a trama da natureza surge posta pela sociedade e por seu desenvolvimento. Não teríamos descoberto o parentesco das coisas se as primeiras religiões não tivessem feito o esforço inédito de superar o caos em que nos são dados os diversos elementos da percepção (57). A natureza, todavia, não se constitui apenas por um conjunto de espécies diferentes, estas se hierarquizam para sugerir uma totalidade mais ampla. Onde é possível encontrar esse poder de hierarquização, de estabelecer dependência entre o gênero e espécie a não ser na própria organização social? "É porque os grupos humanos se encaixam uns nos outros, o subclã no clã, o clã na fratria, a fratria na tribo, que os grupos das coisas se dispõem segundo essa mesma ordem. Sua extensão, regularmente decrescente, na medida em que passa do gênero à espécie, da espécie à variedade etc., provém da extensão igualmente decrescente que apresentam as divisões

sociais, na medida em que nos afastamos das mais amplas e mais antigas para nos aproximar das mais recentes e derivadas. Se a totalidade das coisas é concebida como um sistema único, é porque a sociedade se concebe da mesma maneira. Esta é um todo, ou melhor, o **toto** único a que tudo se reporta” (58). De novo encontramos a sociedade como poder totalizante de todas as totalidades, agora porém explicando o papel **enformador** da reflexão social. A sociedade é **forma** que dá forma ao sensível percebido, que reúne as coisas em grupos e, além de tudo, que as liga por meio de vínculos necessários. Numa linguagem kantiana, que Durkheim não deixa de utilizar, cabe dizer que a sociedade se responsabiliza por todo juízo sintético **a priori**, pois somente ela está aparelhada para impor ao mundo a forma hierarquizada. Desse modo, situar-se na ótica da Sociologia permite encontrar a solução natural para o debate filosófico entre o apriorismo e empirismo. Na tentativa de explicar a origem sociológica da noção de causa, Durkheim é categórico: o sociologismo tem a vantagem de marcar o caráter prévio e necessário do vínculo causal, porquanto somente ele pode retirá-lo do domínio da subjetividade a fim de emprestar-lhe a marca impositiva e coercitiva característica dos fenômenos sociais, ao mesmo tempo que pode reconhecer sua origem empírica (59). Mas para que a sociedade assuma as funções que o kantismo atribui ao entendimento, faz-se necessário que este entendimento se ligue estreitamente à faculdade de julgar, a única capaz de criar, ela própria, as regras segundo as quais os dados são determinados. Isto equivale a ultrapassar o nível da *Crítica da Razão Pura*, descobrindo uma função técnica da Razão que a Sociologia projeta, além do mais, no plano da objetividade. Mas se a vida social cria o sistema **a priori** das categorias, deixa de existir a objetividade já posta, tal como é, por exemplo, conhecida pela Física. Se ela existisse, não caberia ao filósofo mais do que indagar pelas condições de conhecimento do objeto que, por sua vez, são ao mesmo tempo as condições de possibilidade do próprio objeto. As categorias seriam essencialmente reguladoras. Quando porém a realidade física e biológica se estrutura concomitantemente à estruturação da sociedade, o pensamento objetivo, coletivo, assume um caráter técnico, criador e organizador. Daí a dimensão prática das ligações categoriais; a relação de causa e efeito, por exemplo, não exprime apenas condição necessária e **a priori** do conhecimento do espetáculo do mundo, mas antes de tudo o aspecto da razão social que o faz vir a ser: “Somente as necessidades da ação e sobretudo, as da ação coletiva podem e devem exprimir-se em fórmulas categóricas, peremptórias, decisivas, que não admitem contradição; pois os movimentos coletivos apenas são possíveis sob a condição de serem engrenados e, por conseguinte, regulados e

definidos". E logo a seguir a formulação precisa: "Os imperativos do pensamento nada mais são, ao que parece, do que outra face dos imperativos da vontade" (60).

Convém aprofundar o caráter bifronte da sociabilidade como forma que dá forma a um conteúdo natural e simultaneamente cria seu próprio conteúdo constitutivo. A categoria mágica e ideológica é a de **associação**, cuja criatividade está ligada à metáfora da síntese química. Os indivíduos se associam em grupos e esses em grupos mais complexos; "e do mesmo modo que os organismos são apenas combinações variadas duma mesma unidade anatômica, também as sociedades nada mais são do que combinações diferentes duma mesma sociedade original" (61).

Aqui entretanto se coloca uma dificuldade: como atribuir mesma natureza à associação de indivíduos e à associação de grupos? Obviamente os elementos são distintos, posto que a segunda associação liga elementos que já passaram pela primeira. Além do mais, sabemos que, no processo da evolução social, a solidariedade mecânica, feita na base da semelhança, dá lugar à solidariedade dinâmica proveniente da diferença. De sorte que a dificuldade parece desdobrar-se: 1) como nasce a sociedade a partir da similitude das consciências individuais; 2) como ela se constitui a partir da diferença, da divisão do trabalho social, principalmente tendo em vista que Durkheim nega aos interesses econômicos, precários e mutáveis, a capacidade de, sozinhos, darem origem à vida coletiva? Essa última é questão de suma importância, porquanto tematiza o dilaceramento da sociedade contemporânea e os remédios que porventura devam ser propostos. Acreditamos, entretanto, dever alterar os termos do problema, e o faremos em duas etapas. Primeiramente, lembrando a afirmação de Durkheim de que toda divisão de trabalho se efetua numa sociedade já constituída (62). Se acrescentarmos ainda que, como veremos em seguida no pormenor, para Durkheim, o logicamente simples se confunde com o que é primeiro na ordem de sucessão histórica, devemos concluir que a constituição da sociedade a partir da semelhança tem precedência lógica e histórica sobre o problema da constituição pela diferença. Isto não implica recusarmos as tentativas, como a de Pizzorno (63), de explicar a unidade da sociedade dilacerada pela divisão do trabalho, como a nossa, através do desenvolvimento da religião da individualidade. Mesmo esta solução redundaria em privilegiar a constituição pela similitude, o que traz águas para nosso moinho. Desse modo, o problema se resume em saber como funciona a aglutinação das semelhanças e qual o papel que aí vem desempenhar a proposição do ideal.

Momentos há em que tudo parece processar-se mecanicamente. Não aceita Durkheim a lei segundo a qual sentimentos contrários se

repelem e semelhantes se atraem? (64) Examinemos porém com cautela a seguinte passagem: "Todos sabem com efeito, que há uma coesão social cuja causa (65) se encontra em certa conformidade de todas as consciências particulares em relação a um tipo comum, que não é outro que o tipo psíquico da sociedade. Nessas condições, de fato, não só todos os membros do grupo se encontram individualmente atraídos em relação aos outros que se parecem (66), mas se acham também ligados ao que constitui a condição de existência desse tipo coletivo, isto é, a sociedade que formam por sua reunião" (67). Seria falsa sua leitura se víssemos a constituição do grupo pela simples reunião das representações singulares numa consciência coletiva. Não porque estaríamos negando o que foi dito a propósito da reflexão — o texto sempre quando possível deve explicar-se por si mesmo — mas antes de tudo porque estaríamos descartando a referência ao tipo social, a uma forma de associação que não nasce do mero aglutinar de semelhanças. A similitude é causa unicamente enquanto se refere ao tipo psíquico, isto é, a um imperativo morfológico que desde o início se coloca ao nível da sociedade. Dado isto, é conveniente apelar desde logo para a regra segundo a qual o social se explica pelo social e buscar na forma mais simples de sociabilidade o princípio capaz de explicar a tipologia. Pouco importa a horda não ter existência histórica; o reconhecimento do fato básico de que a sociedade nasce da combinação duma mesma sociedade originária nos leva a propor um esquema a priori das formas sociais possíveis, dos diversos modos possíveis da associação. Dessa maneira, a mera justaposição das hordas cria as sociedades poli-segmentares simples, a reunião dessas últimas, as poli-segmentares simplesmente compostas, enquanto as poli-segmentares duplamente compostas resultam da justaposição ou da fusão de várias sociedades simplesmente compostas, e assim por diante até a transformação das formas segmentares de associação em formas cooperativas de solidariedade orgânica (68). É de notar a escalada para o apriorismo. A partir dum fato sumamente discutível, Durkheim tece a trama das formas possíveis de sociabilidade, graças ao jogo de repetição, justaposição e fusão da sociabilidade elementar. Embora advirta que a constituição das espécies é antes de tudo meio para agrupar os fatos e facilitar-lhes a explicação (69), não hesita em dar o salto ao transformar a associação em causa de tudo o que é novo do domínio do biológico e do social (70). Desse ponto de vista, um tipo social não pode deixar de ser responsável casualmente pela parte que lhe compete nas diversas sociedades a ele submetidas. Além de oferecer a única base sobre a qual é possível a comparação entre os vários grupos sociais concretos (71), há de constituir-se na causa de todos os traços comuns.

Esse processo de constituição dos tipos segue o caminho do mais homogêneo para o mais heterogêneo, conforme pois com a tradição positivista que af vê o segredo da história. Porém a constituição possui caráter ao mesmo tempo lógico e temporal. Não há dúvida de que Durkheim confunde, como assinala Lévi-Strauss (72), a simplicidade lógica com o originário no tempo. Mas a confusão está inscrita no cerne de seu pensamento que vê, tanto na passagem do simples para o complexo (o itinerário da associação), como na própria temporalidade, categorias do pensar coletivo, que brotam da vida em sociedade graças à proposição do ideal. Com isso a reflexão se faz história. Para evitar de um lado o reconhecimento duma finalidade externa a reunir num único movimento todos os fenômenos sociais como faz Comte, por exemplo, tomando a evolução como o desenvolvimento da Humanidade; para não cair, de outro lado, no engano dos historiadores nominalistas que a pensam como a sucessão de feitos individuais, Durkheim encontra o meio termo no processo de constituição de espécies sociais, na clivagem da reflexão conforme o grau de complexidade dos elementos reflexionantes a serem associados. Não há dúvida de que se levanta assim o problema da unicidade dessa história: o que liga num todo as diversas sociedades e os diversos tipos sociais? Basta sua gênese histórico-dedutiva para garantir-lhe a unidade? Não convém especular a solução possível no contexto do pensamento durkheimiano, mas ao contrário se alientar como a progressão histórica dos tipos sociais, em que pese ao jogo de suas combinações formais, constitui processo **pré-lógico**, a que se reportam a estrutura da natureza, a do grupo e a de seu próprio pensamento. O poder de instalar gêneros e espécies, trama em relação a que se determinam os juízos da Biologia, que Kant analisa na *Crítica do Julgamento* como característica da Natureza, se encontra pois projetado para o domínio do social. Se não existe uma história que se especifique em tipos sociais como a natureza em gêneros e espécies, nem por isso esses tipos deixam de alinhar-se em formações sucessivas que passam a determinar os processos sociais realizados no seu âmbito. Em que momento incide a reflexão do ideal? As etapas que a humanidade percorre sucessivamente não podem engendrar-se umas às outras, porquanto isto implicaria admitir uma tendência interna que as encaminhasse para um fim determinado e, por conseguinte, em retomar o comitismo depois dum longo desvio. Como afirmar então “todas as sociedades nascem de outras sociedades sem solução de continuidade”? (73) Excluída a ligação causal direta entre uma sociedade anterior e a posterior, onde pode residir a continuidade enfaticamente declarada? Basta compararmos o processo de formação das espécies sociais com o das espécies biológicas para darmos com a solução. Essas últimas

possuem uma força interna, a geração e os hábitos hereditários, que garantem sua perdurabilidade: “Isto faz com que sejam definidas nitidamente, podendo ser determinadas com precisão. O reino social carece dessa causalidade interna. Eles (os organismos sociais) não podem ser reforçados pela geração porque duram apenas uma geração. Via de regra, as sociedades engendradas são, com efeito, de outra espécie que as sociedades geradoras, já que essas últimas, combinando-se, dão nascimento a arranjos totalmente novos. Só a colonização poderia ser comparada a uma geração por germinação; ainda, para que a assimilação seja exata, seria preciso que o grupo dos colonos não viesse misturar-se com alguma sociedade de outra espécie ou de outra variedade” (74). Juntemos essa tese com a afirmação tantas vezes reiterada de que o ideal se cria descontinuadamente, pois são poucos os momentos em que o grupo encontra unanimidade. Não é então evidente que Durkheim pensa cada geração propondo seus ideais e legitimidade próprios, cada uma realizando duma vez por todas a reflexão responsável pela instauração da vida coletiva? A geração, porém, não pensa a partir do nada. Na qualidade de pensamento técnico opera sobre a natureza e sobre si mesma, pensando pois as coisas que a cercam e também as instituições sociais que as gerações passadas lhes transmitem. Daí uma concepção da história ao mesmo tempo contínua e descontínua; contínua porque cada geração elabora os materiais trabalhados pelas gerações precedentes, descontínua porque cada uma somente se instaura como sociedade na medida em que retoma por sua conta os materiais passados, anima-os com sua própria reflexão, integra-os no tecido de seus ideais, posto que nenhum ideal é assumido se não for de novo refletido, repensado e repostado.

VIII — Até agora insistimos apenas no aspecto sintético-formal da sociabilidade. A sociedade conforma a unidade e a persistência das coisas, a trama das categorias como instrumento pelo qual a natureza adquire objetividade e o indivíduo, a faculdade de conhecer o mundo e agir sobre ele; por fim, retoma, as instituições sociais passadas como material para sua autocriação. A sociabilidade é, desse modo, forma que se exerce sobre uma *matéria* tanto física como espiritual. Convém aprofundar a análise desse aspecto material.

“A vida social repousa sobre um substrato que se determina tanto em sua grandeza como em sua forma. É ele constituído pela massa de indivíduos que compõem a sociedade, a maneira pela qual estão dispostos sobre o solo, a natureza e a configuração das coisas de toda sorte que afetam as relações coletivas. Conforme a população seja maior ou menor, mais ou menos extensa, se concentre nas cidades ou se disperse no campo, conforme a maneira de construir as cidades e as

casas; conforme o espaço ocupado pela sociedade seja mais ou menos extenso; conforme sejam as fronteiras que o limitam, as vias de comunicação que o cortam etc. o substrato social é diferente. De um lado, a constituição desse substrato afeta, direta ou indiretamente, todos os fenômenos sociais, do mesmo modo que todos os fenômenos psíquicos estão mediata ou imediatamente em relação com o estado do cérebro” (75). Os fatos da morfologia social possuem a mesma natureza dos fenômenos fisiológicos (76), assentam-se numa base material constituída de pessoas e coisas, embora estas não se reduzam a esse substrato, pois a associação vem animá-los com sopro especialíssimo, capaz de recriá-lo como realidade *sui generis*. “Se, com efeito, a condição determinante (77) dos fenômenos sociais consiste, como mostramos, no próprio fato da associação, estes devem variar com as formas dessa associação, isto é, segundo as maneiras pelas quais são agrupadas as partes constituintes da sociedade. Já que, de outro lado, o conjunto determinado (78), formado pela reunião dos elementos de toda natureza que entram na composição duma sociedade, constitui o seu meio interno – do mesmo modo que o conjunto dos elementos anatômicos, mais a maneira em que se dispõem no espaço constituem o meio interno dos organismos – poder-se-á dizer: *A origem primeira de todo processo social de alguma importância deve ser procurada na constituição do meio social interno*” (79). O texto continua precisando que os elementos constituintes desse meio são de duas espécies, as coisas e as pessoas, sendo preciso incluir entre as primeiras “os produtos da vida social anterior, o direito constituído, os costumes estabelecidos, os monumentos literários, artísticos etc. Mas é claro que nem de um nem de outros pode provir o impulso que determina as transformações sociais, pois não guardam potência motriz alguma. Por certo é preciso levá-los em conta nas explicações que se tenta. Exercem, com efeito, certo peso sobre a evolução social cuja velocidade e direção variam segundo o que são, mas nada possuem do que é necessário para pô-la em marcha. São a matéria a que se aplicam as forças vivas da sociedade, mas não põem a nu por si próprios nenhuma força viva. Resta pois como fator ativo, o meio propriamente humano” (80). Durkheim salienta ainda que a análise científica tem encontrado predominantemente dois fatores materiais, o volume físico da sociedade e a densidade dinâmica, isto é, a intensidade das relações morais entre os indivíduos. Mas, pelo que ficou dito, até mesmo essa última depende para sobreviver da atividade formadora da associação.

De maneira admirável se explicita como Durkheim entende a inter-relação entre forma e conteúdo. Os fenômenos sociais não possuem massa, substância cuja inércia pudesse mantê-los no mesmo

estado de movimento. Só com ela seria possível pensar o meio social interno como substrato cujas alterações fossem devidas a forças que a ele se aplicassem. Não há dúvida de que os elementos que o compõem possuem uma inércia responsável por sua duração: as coisas, inseridas no mundo físico, as pessoas, dependendo de seus mecanismos psicológicos, e as instituições, na medida em que estão gravadas nos monumentos, nos pergaminhos e nos livros. Mas essa inércia, não obstante estar influenciando a velocidade e a direção dos fenômenos da vida coletiva, não deve ser confundida com o fator que determina a perdurabilidade do fato social. E se a matéria não o possui, evidentemente há de provir da própria forma. Esta deve *propor* um conteúdo adequado à sua própria natureza, que venha sobrepor-se às coisas a fim de situá-las no reino do social. Sabemos que tal **proposição** se faz como instituição do ideal: em determinados momentos da vida coletiva, os homens se associam em vista de objetivos definidos, representações antecipadas dum resultado desejado, cuja realização só é possível graças a essa antecipação (81). A posição do ideal entretanto não se recria a si mesma. A forma pode perdurar nos símbolos inscritos na superfície das coisas, mas por pouco tempo; nada há que a reponha a não ser a mesma intensidade de emoções que reforçam o ideal proposto. O crime vem atingi-la em sua honra, mas a pena a recompensa e sana suas feridas. O efeito, também ele animado pela reflexão, reforça a causa deflagrada (82). Todos esses são entretanto fatores subsidiários, incapazes como tais de reporem o ideal na sua integrabilidade, que, desse modo, se enfraquece aos poucos, se gasta no seu exercício e prepara sua substituição pelos ideais das gerações mais jovens. De novo os indivíduos se lançam na conquista de objetivos antecipados, instauram a sociabilidade que, por sua vez, segue o mesmo processo de enfraquecimento e substituição. Não há reposição do ideal, movimento circular em que os pressupostos são reconquistados como condições; no máximo se cria uma densidade descontínua, onde os números, embora afastados por uma distância nula, não deixam de ser seccionados pelo corte do número irracional, no caso, dessa racionalidade objetiva constituída pela reflexão. Por mais próxima que seja uma geração da outra, por mais semelhantes que sejam os volumes das sociedades e as densidades dinâmicas em ambos os momentos, a geração posterior é diferente, posto que opera sobre os ideais da primeira.

IX — Apesar de seu caráter descontínuo, a associação reflexionante dá unidade e situa cada grupo unificado no quadro dos tipos possíveis. Isto nos leva a tratar duma série de questões mais concretas. Em primeiro lugar, da distinção entre o fato normal e o patológico. Durkheim procede conforme manda sua teoria da definição.

Para o senso comum, frequência é a característica mais exterior da normalidade e por isso mesmo, deve estar ligada a uma causa mais profunda que, em última análise, se resolve numa forma de associação. O tipo médio, "o ser esquemático que se obteria reunindo num mesmo todo, numa sorte de individualidade abstrata, os caracteres mais frequentes da espécie" (83), não corresponde aos ideais mais legítimos do grupo, não é capaz, em virtude de sua própria definição, de deixar livre margem necessária ao exercício da reflexão, precisamente quando esta precisa propor objetivos adequados a novas situações, onde a mera rotina perde a eficácia. O exemplo de Sócrates é elucidativo duma situação em que os ideais propostos por ele correspondem muito melhor às novas condições do mundo grego do que a ideologia da massa dos cidadãos de Atenas (84). Ao contrário, quando uma sociedade é referida à sua espécie, dentro do quadro morfológico, é possível decidir, ao menos em tese, se um fato condiz com seu tipo, se a norma que ele encerra é compatível com as determinações provenientes da forma de associação. Daí a regra seguinte: *"Um fato social é normal para um tipo social determinado, considerado numa fase determinada de seu desenvolvimento, quando se produz na média das sociedades duma espécie, considerada na fase correspondente de sua evolução"* (85). O que implica, em última instância, relacionar a normalidade com a razão técnica que opera sobre o mundo ambiente e sobre si mesma, o patológico com o irracional, ou melhor, com a razão que se engana na apreciação dos ideais convenientes à sobrevivência do organismo. Saúde não consiste apenas na cega obediência a regras pré-estabelecidas, mas sobretudo na capacidade de ultrapassá-las no momento em que caducaram, e de propor normas condizentes com a nova situação.

Ainda no nível da frequência a normalidade já está ligada ao desempenho duma função positiva: "A própria generalidade é um fato que precisa ser explicado e que, por isso, reclama uma causa. Ora, ela seria inexplicável se as formas de organização mais difundidas não fossem, ao menos no seu conjunto, mais vantajosas. Como poderiam manter-se numa variedade de circunstâncias tão grande se não colocassem os indivíduos num estado de resistir melhor às causas de destruição?" (86). A unidade social é, desse modo, pensada como organismo tomado por **necessidades** sociais, por ausências que vêm penetrar os interstícios de sua massa energética e logo solicitam o cumprimento, graças ao esforço que a adapta às novas condições do substrato social, o reparo de seus próprios enganos, mantendo a harmonia que constitui o núcleo de sua existência. As metáforas biológicas ganham aqui todo o seu peso. Cada sociedade é um animal no vigor de sua força, cujos órgãos se especializam para cobrir os

carecimentos, a fim de que os indivíduos que a compõem possam gozar duma situação privilegiada que nunca poderiam alcançar se estivessem isolados. É de notar que também a necessidade vem a ser social. Por certo, passando pelos mesmos processos ocultos de síntese química, há de situar-se no nível de realidade ocupado pela sociedade como um todo. A vida social não é apenas um recurso de retórica, mas designa uma faixa particular de objetividade.

Em vista das necessidades sociais define-se a função dum fenómeno (87). No entanto, já que a unidade social é imediata e observável, desprovida dum circuito que reponha o seu ponto de partida, o conceito se torna em grande parte inócuo e viciado. Conhecemos a descontinuidade da reflexão; cada geração propondo seus ideais duma forma autônoma, embora laborando materiais do passado. Para continuar com as metáforas biológicas, a sociedade, parecendo um animal que carece de sistema reprodutor, deve ser recriada em cada nova etapa, de fora, por novas proposições de ideais. Dado isso, perguntar pela função dum fenómeno resume-se em indagar pelos elos que o ligam a uma existência inexplicável desde o início. O argumento apresentado numa linguagem formal se torna mais explícito: Para que uma sociedade S possa continuar a existir, certas necessidades sociais  $n_1, n_2, n_3 \dots n_m$  devem ser satisfeitas; a função  $f_1$  dum fenómeno  $F_i$  cumpre  $n_1$  etc. A investigação pode ser produtiva enquanto procura relacionar  $f_8$  com  $n_i$ ; a que necessidades sociais corresponde o crime, o suicídio, a divisão do trabalho etc. Como porém não põe em xeque a noção de necessidade social que pensa a vida social apenas em relação a valores de uso, nem a existência da sociedade S como um todo, a explicação funcionalista sempre tende para o truismo de ligar o fato aos mecanismos que asseguram a manutenção do grupo.

A função primordial da divisão do trabalho, como não podia deixar de ser, consiste em garantir a manutenção da sociedade (88). A análise pormenorizada desse exemplo parece contudo contradizer nossa tese. O progresso da divisão do trabalho serve para criar novos laços de solidariedade, justamente quando, em virtude do crescimento da população ou das variações das condições ambientais, a antiga forma de sociedade se torna inviável. Em vez de manter a unidade, o processo tem a função de recriá-la num nível superior de eficácia. "Tudo se passa mecanicamente, diz Durkheim. Uma ruptura de equilíbrio na massa social suscita conflitos que não podem ser resolvidos a não ser por uma divisão de trabalho mais desenvolvida; tal é a matéria do progresso" (89). Mas o argumento pressupõe a recomposição do equilíbrio, da unidade social, que não pode ser explicado nos termos da própria divisão de trabalho. Se assim não fosse, teria esta virtudes constituintes,

reconhecidas pelos economistas mas inaceitáveis para Durkheim, na medida em que vê um abismo entre os interesses, demasiadamente lábeis, e a solidez da unidade social. Posta a reflexão como o único poder unificador, no máximo o incremento da nova divisão do trabalho vem exigir a reiteração do ideal, a criação duma nova forma de sociabilidade. Mas como esta surge, como a solidariedade encontra um organismo apropriado a seu funcionamento, não tem outra explicação a não ser a surrada síntese química metafórica e oculta. Desde logo, são considerados dados observáveis os pontos de equilíbrio e deles a explicação deve partir e neles acabar.

Não viria a pergunta pela causa completar a explicação e desfazer o vício apontado? Sabemos que uma causa deve ser encontrada nas variações do meio social interno. A divisão do trabalho não pode dar-se numa estrutura social segmentar, pois a impermeabilidade das fronteiras, que separam as partes, constitui obstáculo invencível à colaboração pelo trabalho. “Quanto mais se desenvolve o sistema alveolário, mais se fecham as relações em que cada um de nós está comprometido dentro dos limites do alvéolo a que pertencemos. Entre os diversos segmentos existe uma espécie de vazio moral. Ao contrário, esse vazio se preenche na medida em que o sistema se nivela. A vida social generaliza-se, ao invés de concentrar-se numa multidão de pequenos focos distintos e semelhantes. As relações sociais — intersociais, dir-se-ia com melhor propriedade — fazem-se por conseguinte mais numerosas, porque se estendem por todos os lados além de seus limites primitivos. A divisão do trabalho progride, pois, quanto mais indivíduos existem, num contato capaz de levá-los a atuar e a relacionar-se uns com os outros. Se conviermos chamar densidade dinâmica ou moral essa aproximação e o comércio ativo que daí resulta, poderemos dizer que os progressos da divisão do trabalho estão em razão direta com a densidade moral ou dinâmica da sociedade” (90). Deixemos de lado o cuidado posterior de Durkheim em não colocar a densidade dinâmica na razão direta da densidade demográfica (91). Importa-nos apenas observar que, ao escrever *A Divisão do Trabalho Social*, ele nota que essa divisão só pode efetuar-se entre os membros duma sociedade já constituída (92), reconhecendo assim a prioridade da forma de associação em relação aos processos que operam no interior do organismo. Cuida, ademais, da regeneração moral de nossa sociedade, atribuindo grande importância à elaboração de ideais condizentes com o alto grau da moderna segmentação do trabalho. Mas não vê com o mesmo apuro o papel determinante da forma associativa, tal como vem explicitado nas *Regras*. Isto não invalida nossa interpretação, mas indica como o problema cresce de um livro para o

outro, ou como o autor, frente a uma análise concreta, tem dificuldade em encontrar a elucidação pormenorizada e crítica da função determinante da forma. Em que pese à ambigüidade da noção de densidade dinâmica, que sendo social implica, em última instância, a reflexão, toda a explicação causal se situa agora no nível onde anteriormente víamos apenas operarem os elementos materiais do meio social interno. Desse modo, a intensificação da divisão do trabalho se torna variável dependente das formas sociais definidas pelo instinto de conservação, luta pela vida que obriga a especialização das tarefas como melhor recurso para garantir a sobrevivência do indivíduo e do grupo.

A comparação com Marx aponta as insuficiências da explicação durkheimiana. O referencial da análise se altera desde o início, pois antes da divisão importa considerar o trabalho como um todo, capaz de produzir ao mesmo tempo valores de uso e valores de troca. A partir dessa distinção, a divisão do trabalho aparece como categoria que toma a forma total do trabalho social segundo seu aspecto material, isto é, produtor de valor de uso (93), salientando por conseguinte o lado natural do trabalho em prejuízo de sua dimensão propriamente social. De certo modo, todo organismo vivo produz e, a despeito dessa produção poder ser social, não precisa dirigir-se para a troca. É possível, como no Peru pré-colombiano, os homens trabalharem segundo suas especialidades sem que com isso os produtos sejam trocados como mercadorias. As relações sociais que possam ocorrer paralelamente à divisão natural do trabalho nada têm a ver com a sociabilidade posta pela relação de troca, já que esta, além de supor a divisão do trabalho, pressupõe ainda um tipo de relacionamento social em que o produto aparece como propriedade privada (94). "Diversas comunidades encontram na natureza circundante meios de produção e meios de vida diferentes. São por isso diferentes os modos de produção, os modos de vida e os produtos. Quando as comunidades entram em contato umas com as outras, essa diversidade natural provoca a troca dos produtos respectivos e, portanto, a gradual transformação destes em mercadorias. A troca não cria a diferença entre as esferas de produção, mas as relaciona, transformando-as assim em ramos, mais ou menos dependentes, duma produção global da sociedade (*gesellschaftlichen Gesamtproduktion*). Aqui a divisão social do trabalho surge como meio de troca entre esferas de produção originariamente diferentes mas dependentes umas das outras. Ali, onde a divisão fisiológica do trabalho constitui o ponto de partida, dissolvem-se os órgãos particulares dum todo imediato e entrelaçado, que se dilacera por um processo que tem seu impulso fundamental na troca de mercadorias entre comunidades estranhas, tornando-se esses órgãos autônomos a ponto da troca dos

produtos como **mercadorias** agenciar a vinculação dos diversos trabalhos. Num caso, trata-se dum processo de tornar dependente o que antes era independente, noutro, de tornar independente o que antes era dependente” (95). Não deixa de haver ironia nesta comparação; o autor, tantas vezes acusado dos vícios de economismo e de reducionismo, de desconhecer o caráter *sui generis* do social, é quem cuida de marcar as diferenças entre a divisão de trabalho de fundamento fisiológico e aquela, processando-se propriamente no interior da sociedade; enquanto o campeão da autonomia do social a pensa exclusivamente em termos biológicos, como um processo de dissolução das fronteiras que separam os componentes das sociedades segmentares, processo de constituição duma rede de órgãos interdependentes. De nada vale a grita em favor da especificidade do social, quando o seu movimento repete noutro plano, indevidamente hipostasiado, o itinerário da produção biológica.

O texto de Marx nos revela, além do mais, uma solução refinada e convincente do problema da unidade: as comunidades primitivas vivendo sob condições ambientais diferentes, desenvolvem diferentes modos de produção.\* Quais sejam esses modos e que tipo de unidade garantem constitui questão a ser analisada concretamente, cuja solução depende, por conseguinte, duma investigação histórica. O argumento supõe apenas a existência de sociedades diferentes baseadas em diferentes modos de produção. É bem possível que nelas já se processe uma divisão de trabalho que, enquanto operar exclusivamente em termos biológicos, deve incrementar as forças centrífugas de cada todo original, de maneira a tornar os órgãos cada vez mais autônomos. Este é o processo descrito cuidadosamente por Durkheim quando estuda a divisão do trabalho entre as plantas e os animais. O segundo passo da análise consiste em supor a troca dos produtos entre as várias comunidades vizinhas. Isto não é apenas um fato a ser ou não comprovado em condições históricas determinadas, mas também uma extrapolação teórica, já que, para cumprir o requisito de que as trocas sejam feitas com objetos apropriados individualmente, convém supor as comunidades trocando *seus* objetos, produtos de seu trabalho, apropriados coletivamente do ponto de vista dos indivíduos membros do grupo e individualmente do ponto de vista da relação dos grupos entre si. É a fórmula menos custosa de introduzir o pressuposto da

---

(\*) A formulação é incorreta: os diferentes processos produtivos, derivados das diferenças ecológicas, não implicam diferentes *modos* de produção. Para o argumento basta um suposto menos forte: a diversidade de comunidades fechadas e relativamente isoladas. (Nota da 2.<sup>a</sup> edição).

propriedade privada, inscrito na essência da troca. De agora em diante, a hipótese da troca é assumida em toda plenitude, passando a operar uma relação de homem a homem (no caso, de grupo a grupo), cujo fundamento material reside nos produtos dos trabalhos especializados. O desenvolvimento dessa troca cria nova sociabilidade, sistema de produção global a integrar as várias comunidades originárias. Agora, a centrífuga cede lugar à tendência centrípeta que procura reunir num todo social as unidades previamente supostas, tendendo assim a destruir as totalidades primeiras para reuni-las numa comunidade mais geral. Cabe observar que, de modo nenhum, as sociabilidades primeiras e a sociabilidade posta pela troca são tomadas como aspecto de unidades preexistentes, organismos vivos encontrando aí sua característica essencial. Ao contrário, a segunda sociedade nasce da troca; a relação de produção, natural enquanto vinculando homens e natureza, social enquanto entrelaçando os homens entre si segundo os termos da propriedade privada, cria uma unidade determinante. Duma perspectiva histórica, o que se passa na periferia das comunidades se interioriza a ponto de dar origem a um modo de produção em que tudo é posto em função do mercado. Nesta sociedade, o processo natural de divisão do trabalho é repostado pela troca na qualidade de divisão técnica do trabalho, do seccionamento do processo de produção em vista de maior rendimento, levado pela manufatura a suas últimas conseqüências.

Não havendo termo de comparação entre a sociabilidade posta pela troca e as sociabilidades iniciais, perde sentido a pergunta pela função da divisão do trabalho em geral. O próprio Durkheim reconhece não ser possível a passagem direta entre a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica, esta se fazendo às custas do enfraquecimento daquela, mas, suponto uma estrita homogeneidade entre os vários momentos duma sociedade orgânica ou entre duas sociedades do mesmo tipo, pode ao menos colocar a questão do papel que desempenha um órgão determinado na manutenção do todo. Se a resposta implica um círculo vicioso, ao menos a pergunta não deixa de ter sentido. Quando porém são diferentes as duas totalidades, a inicial e a terminal, o que pode significar a pergunta pela função? Ao contrário de Durkheim, Marx não só retira das totalidades o caráter de dado, de observável, mas as situa em níveis diferentes da própria existência. A divisão do trabalho como fato perde sua univocidade, constituindo-se duma maneira diferente quando é vista quer a partir de seu fundamento natural, quer da relação social de troca. Daí a paralela subversão da indagação pela causa. Quando Durkheim pergunta pela causa do suicídio, da religião, do incremento da divisão do trabalho, está obviamente pressupondo que a definição inicial, estabelecida pela classe

de equivalência, possa subsumir diferentes fatos. Sem dúvida o suicídio altruísta é muito diferente do suicídio egoísta, ambos entretanto constituem manifestações que caem sob o domínio da definição inicial, havendo entre o conceito e o fato uma relação direta e homogênea, que a palavra subsunção tenta exprimir. Somente uma perspectiva dessa sorte permite normas como as seguintes: "para dar conta duma instituição social, pertencendo a uma espécie determinada, compararemos as formas diferentes que apresenta, não apenas entre os povos dessa espécie, mas em todas as espécies anteriores. Trata-se por exemplo da organização doméstica? Constituiremos de início o tipo mais rudimentar que tenha existido, para acompanhar em seguida, passo a passo, a maneira com que se complicou progressivamente. Este método, que poderíamos chamar genético, daria de um só golpe a análise e a síntese dum fenômeno. Pois, duma parte, nos mostraria num estado dissociado os elementos que o compõem, unicamente porque faria com que os víssemos sobrepondo-se sucessivamente uns aos outros e, ao mesmo tempo, graças a este largo campo de comparação, estaria num estado superior para determinar as condições de que dependem sua formação e sua associação. *Em consequência, só podemos explicar um fato social de alguma complexidade sob a condição de seguir o seu desenvolvimento integral através de todas as espécies sociais*" (96). Ora, essa continuidade não existe entre as duas formas de divisão do trabalho, que nunca aparecem como espécies dum mesmo gênero. No fundo do pensamento de Durkheim, a razão, especificando-se em cada sociedade, possui a mesma natureza daquela que se especifica na história.

Onde se encontra a raiz de tal generalização? No caso da divisão do trabalho, em obliterar a **diferença** fundamental entre as diversas formas de sociabilidade para pensá-las todas como modos diferentes do social, como categoria determinante apesar de sua generalidade. Não habita, nesse sociologismo, a tendência de tomar o fenômeno tal como está separado na sociedade moderna e projetá-lo para todas as situações históricas? Comete pois o mesmo erro dos economistas criticados por Marx. "O que se chama a consideração do ponto de vista da sociedade nada mais significa do que desatentar a **diferença** que precisamente expressa o relacionamento social (relacionamento da sociedade burguesa)" (97).

Dessa perspectiva abstrata, a divisão do trabalho como processo unívoco coloca o ponto de fuga que ordena as várias formas de organização social. Com isso se elucida a noção de progresso e a de civilização. A consciência coletiva "altera sua natureza à medida que as sociedades se tornam mais volumosas. Porque essas sociedades se

espalham sobre uma superfície mais vasta, deve elevar-se além de todas as diversidades locais, dominar melhor o espaço e, por conseguinte, vir a ser mais abstrata. Pois somente as coisas gerais podem ser comuns” (98). Nessa sucessão as sociedades se espiritualizam, tornam-se capazes de ciência, de compreender, em particular, o ideal que constitui a sua essência, de elaborar enfim uma sociologia como a de Durkheim. O sociologismo, para sobrevoar todas as sociedades e integrar nelas o dever-ser, precisa aparecer como consequência do progresso. Da ótica da divisão do trabalho, “a civilização surge não como um fim que move os povos graças ao atrativo que exerce sobre eles, não como um bem previamente entrevisto e desejado, do qual buscam assegurar a maior parte possível por todos os meios à mão, mas como o efeito duma causa, como resultante necessária dum estado determinado” (99). Graças a essa última reflexão, o ideal, fim antecipado, dever-ser sobreposto ao ser, transporta-se para o nível da objetividade. No combate às doutrinas finalistas, a noção de progresso como perseguição dum fim há de ser descartada. A explicação em termos de função tem a virtude de retirar o caráter intencional do fenômeno para conservar dele apenas o sentido imanente, a referência ao todo. A sociedade não consiste porém num mero organismo de tipo animal. Permanecer neste nível, como fizeram os funcionalistas posteriores, é perder a perspectiva da história e dispersar o objeto da sociologia numa série de unidades autônomas. A intenção se introduz assim pela porta escusa da reificação. Os ideais coletivos “não são abstratos, frias representações intelectuais desprovidas de toda eficácia. São essencialmente motores, pois atrás deles há forças reais e agentes: são forças coletivas, por conseguinte forças naturais, e embora morais, comparáveis às que se exercem no resto do universo. O próprio ideal é uma força desse gênero, de sorte que pode ser objeto de ciência. Eis como o ideal pode incorporar-se ao real: provém dele mas o ultrapassa. Os elementos de que é feito são emprestados da realidade, mas são combinados duma nova maneira. A novidade da combinação faz a novidade do resultado” (100). O que era fim transcendente passa a ser proposto pela história, permitindo às intenções reaparecerem como causa. Não é de estranhar que nessas condições Durkheim possa pensar numa causalidade concomitante, expressão direta da reflexão e da determinação pela forma: “Se há espécies sociais é porque a vida coletiva depende antes de tudo de condições concomitantes que apresentam uma certa diversidade” (101). Reificados a tendência e o ideal, não importam do ponto de vista sociológico o conteúdo proposto pela intenção, o fim desejado por cada indivíduo, mas o vetor como força dirigindo-se a um objetivo. Ato e coisa emergem assim para o mesmo nível, de sorte que o

primeiro pode ser interpretado como processo de pôr diante, de produção, causa do fenômeno em geral.

Qual é o interesse de desvendar, atuante na sociologia de Durkheim, a presença duma metafísica e duma ontologia, muitas vezes fabulosas? Os sociólogos contemporâneos, no leque de sua obra, não elegem sobretudo *O Suicídio*, tomando-o, no verso de nossa interpretação, como modelo de prática científica objetiva, de aplicação do método estatístico para a descoberta de relações causais? Não se trata obviamente de insistir na unidade duma obra e duma problemática, que não precisa disso para atuar no pensamento contemporâneo. Não cuidamos de influência, mas de desvendar no esforço dum pensamento que se quer objetivo uma ruptura com certas tradições do pensamento, particularmente do século XIX. Valorizamos, em lugar da peça inteiriça própria para a prateleira de museu, a porcelana recomposta, as fendas cobertas com filete de ouro, a cola de transparência surpreendente, que testemunham admiravelmente a profunda imbricação, no trabalho da ciência e da filosofia. Tomar o fenômeno social como fato observável resulta, duma maneira ou de outra, em abandonar a velha idéia de que a observação se faz entre um sujeito mudo, desprovido de linguagem, todo ele olhos resumindo-se contudo num único olhar, e o objeto inerte, enquadrado no tempo e no espaço, isento de qualquer movimento que lembre o da reflexão. Sob esse aspecto, o nascimento da Sociologia não é um fato isolado; integra-se no amplo esforço do pensamento contemporâneo de re-situar a questão da objetividade. Merleau-Ponty inicia as *Aventuras da Dialética* examinando como a obra de Max Weber abre uma crise na noção de entendimento tal como é pensada pelos clássicos. Os trabalhos de Lévi-Strauss têm dado o que pensar aos filósofos, principalmente quando interpreta os fenômenos sociais como signos a meio caminho entre a imagem e o conceito (102). Vimos, ademais, como o problema da forma domina o pensamento durkheimiano. De todos os lados se pensa a herança kantiana como um obstáculo que, embora tenha sido declarado tantas vezes ultrapassado, reaparece constantemente no horizonte. Ela se impõe todavia segundo interpretações diferentes. No fundo, para Lévi-Strauss, a estrutura ainda é uma função de unidade que, imune às vicissitudes dos conteúdos, recua progressivamente até ancorar-se na instância secreta do córtex cerebral (103). Durkheim nesse ponto se aproxima mais da problemática pós-kantiana, que repensa a forma como reflexão e, por conseguinte, busca sua reposição nas suas relações com o conteúdo. Não é nessa linha que se situa a preocupação de explicar a origem social das categorias e do simbolismo recorrendo a um fundo anterior à lógica e à objetividade?

O que significa as investigações empíricas e as formulações teóricas dependerem de certas opções filosóficas? Quando examinamos o que Durkheim entende por coisa, por reflexão, por causa, não pretendemos de modo algum estabelecer um conjunto de proposições onde as outras proposições científicas encontrem seu fundamento. Perguntar pelos pressupostos metafísicos duma teoria não implica, de maneira alguma, procurar um conjunto de axiomas, outra teoria ou ainda regras metalingüísticas que pudessem escorar a teoria referida. Tais pressupostos não se encontram no nível do discurso explícito ou superficial. Nem mesmo as *Regras do método sociológico* endossam essa pretensão; no máximo, procuram traçar certas normas a que o sociólogo deve obedecer na elaboração de sua ciência. Mas por quê? No fundo está a preocupação em não confundir os gêneros, isto é, em não dar uma explicação psicológica ou biológica a um fato eminentemente social, o que redundaria no final das contas, em cuidar da “reação” do fenômeno com o campo semântico onde este se insere. Deste ponto de vista, uma proposição é posição, afirmação ou negação duma situação objetiva, dum estado de coisa, que ao mesmo tempo propõe, avança a interpretação do fenômeno. Como este se dá, como se articula num campo de objetividade, são questões que devem ser levantadas. Não há dúvida de que nos encontramos numa situação extremamente difícil, antes de tudo porque não recorremos previamente a um campo transcendental que possa servir de ponto de referência. Partimos do discurso de Durkheim e nosso trabalho consiste na indagação das condições de existência dos “fatos” e das coisas tais como esse discurso propõe. Para isso precisamos fazer recuar ao limite máximo as tomadas de posição ontológica, por certo minimizando as ambigüidades, as hesitações por que o autor passa na elaboração de seu trabalho, para encontrar na trama de seu discurso superficial o ponto de fuga, a posição por excelência, a partir do qual toda a obra se ilumina. Isto não quer dizer que outras perspectivas não possam ser assumidas, que outras “histórias” de seu pensamento não possam ser escritas, que venham explicitar, por exemplo, o caminho da formalização ou da explicação causal — então outros textos ganharão relevo. Não pretendemos, de modo algum, reavivar a estéril polêmica sobre a existência ou a natureza da consciência coletiva, mas simplesmente mostrar como a problemática da reflexão está no horizonte do fato social como Durkheim o pensa. Daí a impressão duma certa arbitrariedade na escolha dos textos, que um sociólogo, imbuído do formalismo moderno, possa ter. Não traçamos o perfil da formação dum discurso, com suas hesitações, recuos e inovações; procuramos tão-somente como a existência é posta por esse discurso. Isto, evidentemente, tendo conseqüências

importantes no modo de encarar sua formação. Exemplificando: na polêmica contra Tarde, Durkheim chega a beirar a contradição e a má-fé. Mas por que o faz? Não sejamos psicologistas; ele não trata apenas de destruir um inimigo, mas sobretudo de salvar a todo custo uma tomada de posição filosófica, a independência do social, cujo fundamento, nós o mostramos, se encontra na idéia de reflexão.

## NOTAS

- (1) *Les règles de la méthode sociologique* (R.), Paris, P.U.F., 1950, p. 35.
- (2) *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (F), 4.<sup>a</sup> ed., Paris, P.U.F., 1960, p. 65.
- (3) R., p. 42.
- (4) *Sociologie et philosophie* (So. Ph.), Paris, P.U.F., 1950, p. 19.
- (5) R., p. 37, nota.
- (6) R., p. 42.
- (7) *Le suicide* (S), Paris, P.U.F., s.d., p. 5.
- (8) S., p. 8.
- (9) S., p. 143.
- (10) Lazarsfeld, Paul, *Philosophie des sciences sociales*, Gallimard, p. 267.
- (11) *Idem*, p. 211.
- (12) Halbwachs, Maurice, *Les causes du suicide.*, Paris, Félix Alcan, 1930, p. 12.
- (13) *Idem*, p. 13.
- (14) R., p. 6.
- (15) R., p. 5.
- (16) S., p. 139.
- (17) R., pp. 8-9.
- (18) *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit* (L), Paris, P.U.F., 1950, p. 20.
- (19) So. Ph., pp. 60 a 62.
- (20) O grifo é nosso.
- (21) So. Ph. p. 63.
- (22) So. Ph., p. 67; Cf. Gérard Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique*, A. Colin, p. 493, analisa admiravelmente o argumento de Durkheim vinculando razão moral à sensibilidade. O sociólogo teria razão, diz Lebrun, se a ética kantiana não fosse antes que tudo a limitação da teleologia: O "Fim Supremo" tem um caráter essencialmente restritivo, todos os fins positivos possuem conteúdos sensíveis e desejáveis, mas o "fim em si", o homem racional, é tomado sem qualquer coerção, tendo em vista a própria noção de dever.
- (23) So. Ph., p. 71.
- (24) So. Ph., pp. 72-73.
- (25) O grifo é nosso.
- (26) So. Ph., p. 73
- (27) So. Ph., p. 74
- (28) R., p. 103
- (29) So. Ph. pp. 74-75
- (30) S., p. 356, nota 1
- (31) R., p. 82

- (32) R., p. 83  
 (33) F., p. 148  
 (34) F., p. 269  
 (35) Cf. F., Cap. VII.  
 (36) F., p. 339  
 (37) F., p. 603  
 (38) F., p. 324  
 (39) F., pp. 329-30  
 (40) So. Ph., p. 2; cf. S., p. 352  
 (41) R., p. XVIII.  
 (42) F., p. 493, nota 1.  
 (43) *Journal sociologique* (J), Paris, P.U.F., 1969, p. 83, nota 1.  
 (44) So. Ph., p. 36.  
 (45) F., p. 630.  
 (46) F., p. 21-22.  
 (47) F., p. 618.  
 (48) F., p. 619.  
 (49) F., p. 619-20.  
 (50) F., p. 633.  
 (51) F., p. 603.  
 (52) R., p. 122.  
 (53) F., pp. 325-6.  
 (54) F., p. 330.  
 (55) Gurvitch, Georges & Moore, W. (orgs.), "French Sociology" in *Twentieth Century Sociology*, Nova York, Philosophical Library, 1945, p. 518.  
 (56) R., pp. XII, XIII.  
 (57) F., p. 340.  
 (58) J., p. 457.  
 (59) F., pp. 526-7.  
 (60) F., p. 527.  
 (61) R., pp. 86, 87, 102, 103.  
 (62) *De la division du travail social* (D), 6.<sup>a</sup> ed. Paris, Alcan, 1952, p. 259.  
 (63) Pizzorno, Alessandro, *Lecture actuelle de Durkheim*, Archiv. europ. sociol., IV, 1963.  
 (64) D., p. 70.  
 (65) O grifo é nosso.  
 (66) O grifo é nosso.  
 (67) D., p. 73.  
 (68) R., p. 84.  
 (69) R., p. 89.  
 (70) R., p. 102.  
 (71) F., p. 133.  
 (72) *Op. cit.*, p. 516.  
 (73) R., p. 104.  
 (74) R., p. 87.  
 (75) J., p. 181.  
 (76) R., p. 111.  
 (77) O grifo é nosso.  
 (78) O grifo é nosso.  
 (79) R., p. 111.  
 (80) R., p. 112.  
 (81) D., p. 331; cf. L., p. 108.  
 (82) R., p. 95.  
 (83) R., p. 59.  
 (84) R., p. 71.  
 (85) R., p. 64.

- (86) R., p. 58.
- (87) D., p. 11.
- (88) D., p. 26.
- (89) D., p. 252.
- (90) D., p. 238.
- (91) R., p. 113 notas.
- (92) D., p. 259.
- (93) Marx, Karl, *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, p. 48, Dietz Verlag.
- (94) *Idem, Das Kapital (K)*, I, p. 46, Dietz Verlag.
- (95) K., I, p. 368.
- (96) R., p. 137.
- (97) Marx, Karl, *Grundrisse. . .*, p. 176.
- (98) D., p. 272.
- (99) D., p. 398.
- (100) So. Ph., p. 136.
- (101) R., p. 136.
- (102) *La pensée sauvage*, p. 25.
- (103) *Op. cit.*, p. 328, nota.

# 5

---

**CONTRA ALTHUSSER \***

(\*) Publicado em *Teoria e Prática*, n.º 3, 1968.

I – A leitura extraordinariamente rica que Althusser faz de Marx centra-se, a nosso ver, na radical oposição entre objeto de conhecimento e objeto real, e seu resultado mais importante consiste em desprover o concreto de qualquer forma de universalidade. Baseada sobretudo num único texto do Posfácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*, ela desenvolve-se numa construção teórica que pode ser tomada como a obstinada tentativa de repensar toda a tradicional problemática do marxismo à luz daquela oposição. Os artigos de Althusser e os de seus companheiros realizaram sem dúvida o maior inventário do marxismo feito até hoje. Na medida, porém, em que abandonar o universal-concreto redundava em recusar a negação da negação e com ela qualquer tipo de dialética filiada ao pensamento de Hegel, Althusser se vê na contingência de reduzir ao mínimo o alcance duma série de textos de Marx que afirmam essa filiação e empregam o vocabulário da lógica hegeliana. Neste sentido, termina por interpelar esses textos, acusando-os de incoerência e de imperfeição; eles diriam menos do que o próprio autor logrou em sua prática teórica. No que respeita à problemática empirista, por exemplo, ela “*a du s'en servir, pour penser le manque d'un concept dont il avait pourtant produit les effets, pour formuler la question (absente), c'est-à-dire ce concept, auquel il a pourtant donné la réponse dans ses analyses du Capital, que cette problématique a survécu à l'usage par lequel Marx la tournait, la distordait et la transformait en fait, tout en recourant à ces termes (l'apparence et l'essence, l'extérieur et l'intérieur, l'essence interne des choses, le mouvement apparent et le mouvement réel, etc.) . . .*” (1). Em outros momentos Althusser é mais condescendente: “Pourtant, et en vertu même de ces hésitations contradictoires Marx prend souvent le parti de ce qu'il dit effectivement: et il se produit alors de concepts adéquats à leurs objets, mais tout se passe comme si, les produisant dans le geste d'un éclair (sic), il n'avait pas rassemblé et affronté théoriquement cette production, ne l'avait pas réfléchi pour l'imposer au champ total de ses analyses” (2). Esta leitura “*symptomale*”, onde o não-dito devora a asserção, paga todavia o alto preço de fazer sua coerência depender da incompetência vocabular de Marx e, desse modo, se sustentar graças à absoluta impossibilidade de sua verificação. Encontramo-nos assim diante duma situação paradoxal: para assumir ao pé da letra uma oposição que só é afirmada nitidamente uma vez, o leitor deverá interpretar todo o corpo do marxismo com os olhos voltados tão-somente para as entrelinhas, reduzindo a importância de todo o vocabulário filosófico empregado por Marx, como se sua prática teórica

fosse inferior às suas descobertas. Mas por que privilegiar este e não o caminho inverso? Por que não descartar o primeiro texto em favor dos últimos? Não teria cabimento procurar ler a oposição entre o objeto de pensamento e o objeto real de uma perspectiva que salve tanto quanto possível a adequação e a coerência dos conceitos marxistas? Temos a impressão de que isto é possível e a escolha de Althusser só se compreende quando percebemos que a substituição do discurso marxista por seu próprio tem como consequência aproximar esta filosofia da tradição epistemológica do positivismo francês.

Não há dúvida de que esses comentários renovaram a filosofia marxista, reconduzindo-a para o nível do pensamento científico: não há dúvida de que os problemas levantados por suas especulações possuem enorme importância de per si, desligados da questão da justeza da interpretação. No entanto, este último problema deve ser colocado. Trata-se afinal da fidelidade às próprias idéias de Marx. É nesse sentido que procuraremos mostrar que o texto básico para a interpretação de Althusser faculta outra leitura, para em seguida indicar como o universal pode fazer parte da realidade sem que com isso tombemos no idealismo ou no empirismo.

II — A justificativa daquela oposição se encontraria na seguinte passagem: “Hegel est tombé dans l’illusion de concevoir le réel (das Reale) comme le résultat de la pensée, s’embrassant en elle-même, s’approfondissant en elle-même, et se mettant en mouvement par elle-même, alors que la méthode qui permet de s’élever de l’abstrat au concret n’est rien d’autre que le mode (die Art) dans lequel la pensée s’approprie le concret, et le reproduit (reproduzieren) sous la forme d’un concret spirituel (geistig Konkretes) (Contribution, E.S. p. 165. Texte allemand Dietz: *Zur Kritik* . . p. 257)”<sup>(3)</sup>. Althusser aqui vê a denúncia da confusão empirista que faz do universal parte do real; dado isto, seria necessário distinguir o processo real, o desenvolvimento objetivo da realidade, do processo de conhecer que resulta na produção de objetos diferentes dos objetos concretos. De um lado teríamos, pois, a realidade, cuja existência é independente do conhecimento, de outro, a produção do conhecimento que como tal se move num universo autônomo, partindo de fatos teóricos e chegando a outras teorias mais gerais, adequadas e percucientes. Não convém discutir por ora as vantagens — em particular a revalorização ideológica do trabalho intelectual — e as dificuldades desta noção de prática teórica, com a conseqüente instituição de duas ordens separadas, a do conceito e a do real, a manterem entre si obscuras relações de conhecimento. Cabe antes de tudo mostrar a compatibilidade do texto com a categoria do universal-concreto.

Em primeiro lugar, vejamos o contexto e como ele se articula. Combatendo o emprego do método indutivo em economia política, Marx lhe opõe aquele que vai do abstrato ao concreto, já que “o concreto é concreto porque é o resumo (Zusammenfassung) de muitas determinações e, assim, unidade do múltiplo”. É de notar este caráter sintético e unitário do real que descarta a indução. De nenhum modo é dito porém que o concreto é necessariamente individual, como pressupõe incitadamente a interpretação de Althusser. Apenas se insiste na distância que se abre entre o concreto e o pensamento teórico que se debruça sobre ele. No entanto, se o concreto é resumo, a saber, consiste no resumo de determinações abstratas, como é possível retirar-lhe a dimensão do universal, principalmente quando se considera ser esta realidade concreta constituída de homens que agem e pensam? Mas no instante em que se aceita o caminho do abstrato ao concreto surge o perigo da ilusão hegeliana: na medida em que este processo de síntese aparece como o resultado e não como o início, na medida em que se renuncia ao ponto de partida da intuição e da representação<sup>(4)</sup>, somos levados a imaginar, como de fato fez Hegel, o real resultado do pensamento que se volta sobre si mesmo e se determina e se particulariza. Contra tal abstração Marx contrapõe o caráter propriamente improdutivo do pensamento teórico que apenas se apropria e reproduz (termo que Althusser deixa de comentar) o concreto numa forma espiritual: “de modo nenhum ele é o processo de nascimento (Entstehungsprozess) do próprio concreto”. Daí a limitação do método abstrato: em oposição a Hegel ele não é senão a maneira do pensamento se apropriar do concreto. Mas quando dele se retirar o caráter produtor de realidades nada impede que também seja o espelhamento de um processo objetivo. Não há pois de se atribuir uma excessiva importância à noção de produção teórica. Quando Marx afirma: “O todo como aparece na cabeça, tal qual um todo-de-pensar, é um produto da cabeça pensante” está obviamente se referindo às idéias singulares que estão na cabeça de cada um, resultantes de um complexo fisiológico. Para Marx nesse momento importa salientar a subjetividade da idéia em face da objetividade, não tendo pois cabimento a interpretação que faz desse produto o discurso científico objetivo, independente do curso pessoal das representações<sup>(5)</sup>.

A mesma seqüência de idéias aparece, aliás, numa famosa passagem do Prefácio da segunda edição d'*O Capital*, em que seu autor separa o modo de apresentação do modo de pesquisa da ciência. “Por certo é preciso distinguir formalmente o modo de apresentação (Darstellungsweise) do modo de pesquisa (Forschungsweise). A pesquisa há de apropriar-se do material (Stoff) no detalhe, analisar suas várias

formas de desenvolvimento, seguindo o rastro de seus laços internos. Somente depois desse trabalho ter sido realizado pode o correspondente movimento real (*wirkliche*) ser apresentado. Isto obtido e **espelhando-se** (6) agora a vida do material de um modo ideal, então é possível parecer que se trata duma construção *a priori*" (7). A ilusão apriorista sempre espreita o modo de apresentação: terminada a investigação pormenorizada dos casos particulares, o movimento real passa a ser refletido no plano da idéia. Estamos então prontos a ceder à ilusão hegeliana e conceber o concreto como o resultado duma construção *a priori*. É evidente porém que o perigo existe unicamente porque somos obrigados a retomar o mesmo percurso de Hegel sem contudo lhe atribuir caráter produtivo.

Vejamos esta oposição entre duas formas de pensamento, **ambas necessariamente resultantes da prática teórica que não interfere no andamento da realidade**. A análise dos casos particulares e das formas históricas do desenvolvimento de um certo modo de produção se opõe à análise abstrata da essência que **espelha** a realidade em sua **Kerngestalt** (figura nuclear). Contra Althusser sustentamos que tal espelhamento só se torna possível porque ocorre na própria realidade um processo de constituição categorial, contraposto ao vir a ser do fenômeno, processo que configura a essência de um modo de produção determinado e, por conseguinte, duma forma de sociabilidade. A essência faz parte de cada momento do concreto sem contudo esgotar-lhe todas as dimensões, de sorte que o discurso somente se tornaria científico quando reproduzisse a ordem dessa constituição ontológica. Esta para nós é a única maneira de explicar o fascínio da ilusão hegeliana e respeitar a coerência e a adequação dos textos da maturidade de Marx.

III – Isto não quer dizer que estejamos confundindo o objeto do pensamento com o objeto real, mas simplesmente que ao percorrer o caminho do abstrato ao concreto estamos formulando um discurso que **reproduz uma síntese essencial que se dá além da prática teórica**. Para Althusser estaríamos incidindo num duplo erro: de um lado, fazer da essência, fundamento do objeto do pensamento, um momento da própria realidade, de outro, conferir à noção de objeto a ambigüidade que vicia todo empirismo. "Lorsque l'empirisme désigne dans l'essence l'objet de la connaissance, il avoue quelque chose d'important, qu'il dénie dans le même instant: il avoue que l'objet de la connaissance n'est pas identique à l'objet réel. Mais il dénie ce qu'il avoue, précisément en réduisant cette différence entre deux objets, l'objet de la connaissance et l'objet réel, à une simple distinction des parties d'un seul objet: l'objet réel" (8). Não cremos todavia ter Althusser devidamente atentado na tradicional distinção entre parte separável e parte

inseparável. Os empiristas ingleses, com efeito, faziam do conceito uma parte separável, isto é, um pedaço da representação singular, mas em outras filosofias encontramos a noção de parte inseparável que subsiste no todo graças a um processo transcendental de fundação. Assim sendo, o conceito e a essência deixam de habitar o real como um de seus pedaços para vir animá-lo de modo mais íntimo e sutil, de sorte que entre o singular e o universal fundado se tece uma trama de articulações que cabe investigar. A mesma coisa pode acontecer com a categoria marxista, desde que se descubra um processo de **abstração real** que opere além da investigação científica, pois esta é a única maneira de conservar o materialismo da doutrina. Assim sendo, abstração não seria semelhante à mineração que retira o ouro da ganga, e seu produto, o conceito, não resulta de um processo exterior ao objeto, seria o próprio objeto na medida em que situa o objeto primitivo no nível da realidade social.

Para exemplificar examinemos mais de perto o conceito de valor duma mercadoria. Na verdade, “o modo de ser da mercadoria como valor de uso coincide com seu modo de existência física e tangível<sup>(9)</sup>, isto é, o valor de uso da mercadoria coincide com o objeto de uso, independente do relacionamento de troca, tal como a coisa aparece à nossa disposição. Por isso, “o valor de uso não se relaciona com a atividade humana como fonte do produto, como seu ser-posto (Gesetzsein) pela atividade humana – mas simplesmente com o seu ser-para-o-homem<sup>(10)</sup>. O problema se resume pois em saber como o valor, enquanto Gesetzsein, possui a universalidade intrínseca, que o transforma numa parte inseparável do valor de uso da mercadoria. Ora, isso só pode se dar quando o objeto entrar num sistema de relações que não o ponham mais imediatamente para o homem, mas como algo comum (Gemeinsames)<sup>(11)</sup> que se exprime nos objetos individuais.

Desde sua juventude Marx tentou aplicar à teoria do valor formulada pela teoria clássica o esquema hegeliano de constituição do valor como forma do ser-posto. Vemos de fato a mesma expressão de um igual que se manifesta em indivíduos diferentes aparecer nos *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel (cf. § 101: Der Wert ist das innere Gleiche von Sachen, die in ihrer Existenz spezifisch ganz verschieden sind, . . .)<sup>(12)</sup>, num texto de juventude (cf. Mega, I, 538: Auf beiden Seiten erscheint als das Privateigentum als Repräsentant eines Privateigentums von anderer Natur, als das Gleiche andern Naturprodukts, . . .)<sup>(13)</sup> e finalmente o próprio *O Capital* (cf. *Das Kapital*, I, p. 41: die gültigen Tauschwerte derselben Ware drücken ein Gleiches aus)<sup>(14)</sup> obviamente com sentidos diversos, porquanto são diferentes os objetos relacionados. Mas importa salientar como uma

categoria torna-se autônoma (*verselbstandigt*) e se constitui a partir de relações humanas que transformam as coisas pelo trabalho, lançando-as pela troca numa nova dimensão da objetividade, a objetividade valor, de que os objetos trocados passam a ser a expressão. É de notar que isto se faz por um processo objetivo entre homens, onde a consciência do indivíduo não desempenha qualquer papel extraordinário. A relação sujeito-objeto é assim substituída por uma abstração real que se dá no próprio núcleo da objetividade.

No que consiste esta equação (*Gleichung*), pergunta Marx. “Em que algo comum (*ein Gemeinsames*) de mesma grandeza exista em duas coisas diferentes, num quintal de trigo e do mesmo modo numa tonelada de ferro. Ambos são, pois, iguais a um terceiro, que em si e para si não é nem um nem outro. Cada um de ambos, enquanto valor de troca, deve pois ser redutível a um terceiro” (15). Marx continua exemplificando: para medir uma área duma superfície irregular dividimo-la em triângulos, estes por sua vez são reduzidos à relação entre a metade do produto da base pela altura. Lembra que o valor como *Gemeinsames*, não pode consistir numa propriedade nem geométrica nem natural; é pena todavia que não insista na diferença. Mas o que importa é atentar para esta transformação lógica da semelhança em igualdade que fundamenta a equação. Ao contrário da lógica empirista, que interpreta a igualdade no nível da multiplicidade, pressupondo um objeto do qual propriedades semelhantes são ditas, Marx faz da passagem da identidade à igualdade o processo de constituição do próprio fundamento (16). A igualdade posta nasce assim da sistematização das relações de troca, aparecendo como o terceiro termo, o fundamento, a forma e a substância sociais, que passa a exprimir-se nos conteúdos presentes. Sabemos que no caso do valor este terceiro termo abstrato e geral é o trabalho humano abstrato. “Esta redução, diz Marx, aparece como uma abstração que ocorre todos os dias no processo de produção social. A resolução (*Auflosung*) de todas as mercadorias em tempo de trabalho não é uma abstração maior nem tampouco é menos real do que a de todos os corpos orgânicos em ar. O trabalho, que assim é medido pelo tempo, não aparece com efeito como o trabalho de sujeitos distintos, mas os diferentes indivíduos trabalhadores aparecem antes como simples órgãos do trabalho. Ou ainda, o trabalho tal como se apresenta nos valores de troca pode expressar-se como trabalho humano geral. Esta abstração do trabalho médio cada indivíduo médio de uma dada sociedade pode realizar; um gasto produtivo determinado de músculos, nervos, cérebro humano etc.” (17). Não há como negar: a abstração real, que logicamente se define pela passagem da identidade à igualdade, produz certos universais

objetivos que **existem** no trabalho médio que cada indivíduo médio de uma dada sociedade pode realizar. É evidente que esta constituição do igual nada tem a ver nem com a prática teórica nem com os pressupostos da tradição epistemológica do positivismo.

Convém insistir nas duas formas de **existência**. O valor de uso **existe** para o homem, na forma dada de objeto desfrutável. O valor, no entanto, **existe** como **ser-posto**, concomitante a um processo objetivo de relações sociais, para o qual os indivíduos passam a contribuir com seus músculos e com seus cérebros, com seus corpos e com seus pensamentos. Esta participação do pensamento no processo objetivo de constituição do valor é fundamental. A troca e o trabalho são atividades orientadas (18), isto é, pressupõem processos conscientes. Num dos momentos essenciais da formação do dinheiro, Marx mostra que o equivalente geral aparece quando a relação objetiva que até então era apenas teórica e **pensada** (*gedacht*) (19) vem a ser socialmente realizada. Isto significa que a existência do valor, do dinheiro e outras categorias também depende de um grau de consciência capaz de converter os processos mecânicos em formas de atividade finalizada e humana. É óbvio que tal consciência não sobrevoa os objetos como pretende a consciência teórica, mas está metida no próprio relacionamento dos homens. Por isso, a universalidade e a generalidade do valor posta pela equação se realiza num nível totalmente diferente da particularidade do valor de uso, de modo a não estabelecer nada em comum entre o valor de uso e o valor de troca a não ser o nome valor (20). Ambas as categorias são pois gerais, implicam, no plano teórico, a generalidade, mas a universalidade do valor de uso é apenas científica, resulta, como diria Althusser, da prática teórica, enquanto a do valor e do trabalho abstrato é real e concreta, resultando de um sistema de relações sociais que a **põe** e a **repõe**.

Finalmente fica explicada a ambigüidade da noção de objeto. Como parte inseparável do valor de uso, o valor é ao mesmo tempo todo o objeto, enquanto forma social **posta**, e parte, enquanto oposta ao valor de uso da mercadoria. O paradoxo se dissolve quando distinguimos os níveis da objetividade **posta** e a objetividade simplesmente para o homem.

IV — Aceitar a existência duma categoria como universal-concreto no nível do *Gesetzsein* tem como primeira consequência a necessidade de separar a análise da essência da análise do devir duma determinada situação objetiva. Como o valor, por exemplo, logrou impor-se numa sociedade é um problema **histórico** diferente da gênese categorial que se reproduz a todo instante. O valor neste sentido não existe como as coisas, que estão para o homem e subsistem ainda que a humanidade

desaparecesse, existe ao contrário pelo homem, dependendo sua perdurabilidade da reiteração dos comportamentos que o põem. Daí sua realidade socialmente determinada, constituindo por assim dizer uma forma peculiar de sociabilidade, pois a sociedade nasce precisamente de tais atos instauradores de seu ser. A cada momento o valor, para ser, demanda a reiteração da troca, na medida em que se põe e se destrói por ela. Temos pois diante de nós um processo constante e contínuo de constituição das categorias fundamentais da sociabilidade capitalista, uma **história contemporânea** que determina as formas essenciais de nosso ser social, em contraposição à história do vir a ser, das vicissitudes da implantação e generalização de um modo determinado de produção social.

A nosso ver, *O Capital* antes de tudo narra a história categorial da produção capitalista, a saber, todos os passos necessários da posição do capital, desde sua forma elementar, a mercadoria, até suas manifestações mais imediatas, como o preço, a renda, etc. Trata em suma de fazer um corte horizontal nos vários sistemas capitalistas existentes e estudar as condições essenciais dessa existência. Como vieram a ser, como evoluíram deste ou daquele outro modo de produção, se são autóctones ou foram implantados, constituem problemas de que a gênese categorial não se ocupa.

É preciso insistir no fato da gênese categorial não criar propriamente nada, seus produtos são apenas categorias que estipulam condições objetivas de existência, as quais não se confundem com as causas históricas de um determinado fenômeno. Isto se compreende melhor quando se estuda pormenorizadamente o modo de apresentação (*Darstellungsweise*), entendido como uma gênese objetiva de formas. Desde as primeiras páginas d'*O Capital* encontramos um estreito paralelismo entre o conceito de **expressão** e a de **constituição**. Tomemos um exemplo e, sem preconceitos, procuremos o seu sentido: "A fim de exprimir o valor do linho como coágulo do trabalho humano, deve ele ser expresso como uma "objetividade" (*Gegenständlichkeit*) que é diferente objetivamente (*dinglich*) do próprio linho e ao mesmo tempo comum a outras mercadorias" (21). O linho é objeto do mundo sensível; na medida porém em que passa a exprimir o trabalho humano, há de exprimir uma objetividade que é diferente *dinglich* do linho. Esta no entanto só pode encontrar sua origem na **posição** que o processo de troca avançou. De acordo com a tradição do idealismo alemão, o discurso é para Marx **posicional**, **propõe** objetividades a cada passo de seu desenvolvimento. Ao contrário, entretanto, desse idealismo, o discurso não é o da consciência nem o do desenvolvimento do Espírito. Está aí, tacitamente pronunciado em cada operação de troca, nos gestos e nas

palavras de homens concretos que transformam certos objetos em expressão de outros, inserindo-os num contexto eminentemente social (22). Ocorre pois com os objetos naturais transformados pelo trabalho a metamorfose que os situa como formas de expressão de objetividades que persistem exclusivamente pelo comportamento orientado, a instauração de um logos prático e objetivo em que as significações sociais encontram a sua gênese. Os homens na vida cotidiana e na história, despendendo esforço físico na transformação da natureza e de si próprios, instauram e mantêm um reino de objetividades lógicas e objetivas, datado e socialmente determinado, muito mais eficaz do que a consciência no isolamento de sua individualidade e do que a natureza na cegueira de seu mecanismo.

Compreende-se desse modo a íntima vinculação entre a expressão e a posição, pois uma é o anverso da outra. Cada posição numa objetividade corresponde à transformação dos membros da equação em formas expressivas da nova entidade posta. Mas na medida em que tais entidades estão ocultas, o método que vai do abstrato ao concreto deve percorrer as formas de expressão, das mais elementares às mais complexas, a fim de revelar as objetividades que põe a cada passo o discurso inscrito na práxis capitalista. Por isso o método é fundamentalmente um modo de expressão, por isso não cria propriamente nada independente da contínua reiteração dos processos sociais porquanto para trazer a essência para a existência é preciso extirpar todos os modos antigos de comportamento e os ideais que lhes correspondem, exigindo em suma a luta pela implantação duma nova organização social. É óbvio que esta luta é a condição do vir a ser histórico do sistema, é porém em vista dessas essências, desses ideais incorporados às coisas naturais por um processo imediato de relações sociais, que os comportamentos humanos se orientam e se determinam.

V – Ao retirar do processo de exposição e de gênese das formas qualquer dimensão ontológica, qualquer dimensão posicional, a interpretação de Althusser se vê forçada a elucidar a *Darstellung* (exposição) de seu ponto de vista. Coube a Rancière esta tarefa.

Tomemos como ponto de partida a equação constitutiva de valor. Desde logo enfrentamos uma dificuldade: os termos da equação são heterogêneos pois um aparece como valor de uso e outro como valor de troca. Seguindo as indicações expressas de Marx, resolvemos a dificuldade quando fazemos ambos os termos iguais a um terceiro que existe como ser-posto, universal concreto cuja sobrevivência depende da reiteração da troca e da transformação objetiva do trabalho individual em trabalho abstrato. Fiel entretanto ao ensinamento de

Althusser, que recusa esta constituição de um universal objetivo, Rancière deve procurar uma solução no nível dos próprios termos correlacionados. Mas nesse instante surge o espectro duma objeção de Bailey a Ricardo: o valor seria apenas uma **relação** entre os termos. O próprio Marx, no entanto, se encarregara da defesa de Ricardo, lembrando o caráter substantivo do valor: ao examinar a existência das relações entre as coisas, para não obtermos proposições absurdas como as que, por exemplo, se referem à distância da letra A e a mesa, é preciso supor “quelque chose de spécial, une propriété des choses que les met à même d'être éloignées l'une de l'autre” (23). Para evitar a interpretação nominalista de Bailey e uma interpretação ontológica, como a nossa, Rancière deve encontrar um meio termo. O texto de Marx permitiria assim duas leituras: 1) a defesa de Ricardo, salientando a existência duma substância do valor; 2) mas como este omite a questão crítica, a da identidade do sinal = e o problema da heterogeneidade nos termos, o texto também deve ser lido num segundo nível onde se pode “lire implicitement (24)... que les marchandises ne s'égalisent que dans le mécanisme très particulier de la **représentation** (Darstellung). Elles ne s'égalisent ni comme simples choses, ni même comme exemplaires de la même substance: elles s'égalisent dans les conditions formelles déterminées, imposées par la structure dans laquelle s'effectue ce rapport” (25). Desse modo, as “propriétés qu'elles revêtent dans l'équation doivent être déterminées par les propriétés de l'espace où s'effectue la représentation, la **Darstellung**” (26).

Vejamos uma das operações formais que situam, segundo Rancière, este espaço como causa ausente dos termos relacionados. No caso do valor, este se reveste da forma duma coisa, expressão que significa de fato que o valor aparece na forma da mercadoria equivalente. “Le paradoxe est que la valeur ne saurait ni apparait dans la forme naturelle d'une marchandise, elle y disparaît comme valeur, elle y revêt la forme d'une chose” (27). Rancière caiu na cilada do jovem Marx que ele soube tão bem refutar. Quando a mercadoria aparece no valor de uso, ela não perde seu caráter de mercadoria; ao revestir-se da forma duma coisa que se põe para o homem ela não o faz independente do mercado. É preciso não confundir o valor de uso do objeto e valor de uso da mercadoria, valor de uso de um produto natural e valor de uso duma substância social posta, que existe graças ao sistema **presente** de relações sociais. Aqui ambos os valores de uso apenas **coincidem**, mas o objeto não deixa de ser mercadoria quando nos atemos num único termo da equação. Assim sendo, não existe paradoxo algum, porque o **Gestztsein** não abandona seu nível próprio,

apenas a substância social mercadoria desdobra sua contradição revestindo-se de formas contrárias.

Para resolver o inexistente paradoxo, Rancière apela para um conceito estranho ao marxismo, a causalidade metonímica: "ce qui détermine la connexion des effets (les rapports entre les marchandises) c'est la cause (les rapports sociaux de production) por autant qu'elle est absente. Cette cause absente ce n'est pas le travail comme sujet, c'est l'identité du travail abstrait et du travail concret en tant que sa généralisation exprime la structure d'un certain mode de production: le mode de production capitaliste" (28). Nestes termos porém o problema foi apenas recuado. Para evitar que entre as relações sociais de produção e seus efeitos se constitua uma essência objetiva e determinante dos comportamentos individuais, o terceiro termo posto pela equação como momento abstrato da realidade social. Rancière recua o problema da determinação para o modo de produção como um todo. Isto sem dúvida é suficiente para refutar a dialética do jovem Marx, mas não explica como o modo de produção na sua organização presente, que não deve ser mero conceito elaborado pela investigação científica, passa a possuir a função determinante. É inútil a complementação de Althusser (29), insistindo que, na causalidade estrutural, essa causalidade que opera sobre os efeitos não permanece exterior a ele, "toda a existência da estrutura consistindo em seus efeitos". Enquanto não se elucidar como a totalidade determina, como a estrutura está nos efeitos mas subsiste depois deles, o problema continua insolúvel e a causalidade metonímica um nome que o encobre.

Não é estranhável, desse modo, que o problema dos objetos econômicos, ao invés de abrir caminho para uma ontologia do social, desemboque na sua negação. É o próprio Rancière que sublinha os três sentidos empregados por Marx na caracterização da natureza da mercadoria: 1) a forma-mercadoria; 2) coisas-sensíveis-supra-sensíveis ou coisas sociais (*sinnliche-übersinnliche oder gesellschaftliche Dinge*); 3) objetividade de valor como expressão do trabalho humano. Mas logo os reduz à manifestação metonímica dum modo determinado de produção, isto é, uma estrutura social que somente se revela por intermédio do conhecimento científico: "Le caractère de cette *Gegenständlichkeit* fait qu'elle n'est connue que pour ce qu'elle est — c'est-à-dire pour une manifestation métonymique de la structure — que dans la science. Dans la perception ordinaire elle est prise pour une propriété de la chose en tant que telle" (30). Não ficou claro contudo se essa causalidade é real ou um artifício do pensamento para organizar os dados da percepção. Além do mais, para que tal explicação fosse correta seria preciso que todos os objetos sociais fossem tomados como

propriedades das coisas e da conduta, o que obviamente não acontece. A despeito de seu caráter fantástico, o cheque, o capital, a renda possuem uma força presente, são pólos a orientar nossos comportamentos que só se explicam por eles. Não há dúvida de que somente a ciência, ao proceder à gênese das formas, denuncia o fetichismo dessa objetividade, mas nem por isso esta deixa de perdurar com a mesma resistência dos objetos matemáticos. Aliás, o próprio Rancière pressente a necessidade de passar para o lado objetivo do discurso científico, para o seu conteúdo posto pela práxis contemporânea, mas o faz ressuscitando, por mais incrível que pareça, o **objeto transcendental = X**, que surge indenticado a relações sociais.

VI – A consequência mais desastrosa desse horror à ontologia aparece na concepção althusseriana da totalidade; “Il est impossible de penser l'existence de cette totalité dans la catégorie hégélienne de contemporanéité du **present** (31). Ora, Marx diz exatamente o contrário. Numa belíssima página em que examina a diferença entre a ordem lógica e a ordem histórica afirma: “a condição de que o capitalista deve trazer, para a circulação, valores criados por seu próprio trabalho ou ainda valores que não são criados pelo trabalho assalariado presente ou passado a fim de pô-los como capital, tal condição faz parte das condições antidiluvianas do capital, de seus **pressupostos históricos**, que como pressupostos **históricos** são passados e pertencem à **história de sua formação**, mas de maneira nenhuma à sua **história contemporânea**, a saber, não pertencem ao sistema real do modo de produção dominado por ele. Se por exemplo a fuga dos servos para a cidade é uma das condições **históricas** e um dos pressupostos da vida urbana, essa fuga não é **condição** nem momento da realidade da vida urbana constituída mas pertence a seus pressupostos passados, aos pressupostos de seu devir (Werden) superados em sua existência (Dasein). As condições e os pressupostos do **devir**, do nascimento do capital, supõem mesmo que ele ainda não é mas vem a ser, de sorte que desaparecem com o capital real, o qual partindo de sua própria realidade, põe as condições de sua realização” (32). O texto é claro, do ponto de vista lógico Marx mostra que não há nenhum **pressuposto** ao sistema que sobreviva se não for **reposto** por ele, que **põe** as condições de sua própria realização. Para Althusser, no entanto, um sistema que põe suas próprias condições de realização é incompreensível, porquanto consiste num universal concreto, numa totalidade que não é uma totalidade de pensamento. Diante deste texto porém a reação de Althusser seria previsível. Aliás, já se encontram em seus livros os elementos necessários para transformar esta totalidade abstrata real, este capital real num produto da prática teórica: Rancière interpreta

“movimento efetivo (wirkliche)” como “le réel au regard de la science” (33), e Althusser, sem pejo, “modos de existência” como “determinação teórica do conceito” (34). Além do mais, no mesmo sentido de deslocação dos termos, a *Gliederung*, “combinação articulada no interior da sociedade burguesa, isto é, parte da realidade burguesa, se metamorfoseia numa “totalidade-articulada-de-pensamento” que pensa a articulação histórica (35). Diante de tal liberdade face aos textos, que torna a interpretação irrefutável porque inverificável, cabe apenas indagar os motivos que a levaram tão longe.

VII — Apontaremos apenas um deles, o mais aparente. Negar qualquer dimensão ontológica à ordem lógica implica conferir à teoria uma espessura que não possui a não ser no positivismo. Estribado no fato histórico de que a ciência sempre inicia seu trabalho com instrumentos elaborados por doutrinas anteriores, Althusser traça uma epistemologia em que a ciência “ne ‘travaille’ pas sur un pur ‘donné’ objectif, qui serait celui de ‘faits’ purs et absolus. Son travail propre consiste au contraire, à élaborer ses propres faits scientifiques à travers une critique des ‘faits’ idéologiques élaborés par la pratique théorique idéologique antérieure” (35). Ora, isto redundava em conferir à teoria a opacidade do fato, reatando com a tradição comtiana que pretendia erguer sua lógica a partir da consideração de “toutes les théories scientifiques comme autant des grands faits logiques” (*Cours...*, I, p. 62). O paralelismo dos textos é imediato e ambos implicam a substantivação do discurso científico e a transformação das doutrinas no material originário da investigação. O positivismo porém labora num erro. Se no processo do conhecimento da realidade utilizamos, com efeito, conceitos que pertencem a doutrinas anteriores, isto não quer dizer que partimos dessa doutrina como um todo. Não podemos fazer tal afirmação nem mesmo no domínio da investigação matemática, que opera antes de tudo no nível da linguagem. Sem que isto implique conceber o dado puro, é o objeto o ponto de partida e o de referência, tal como se vislumbra na experiência cotidiana e como é posto pelas idéias que pretendem tematizá-lo. Atualmente é impossível negar que, entre os próprios objetos matemáticos e os vários discursos que são ditos sobre eles, existe uma defasagem; a linguagem estando aquém ou além de suas exigências. Ademais, impõe-se a necessidade de recorrer a proposições reflexionantes, em que predicados aparecem nominalizados, transformados em termos e, por conseguinte, denotando uma objetividade diferente da soma dos objetos dos quais o predicado é atribuído. Nessas condições, como manter a rígida estruturação neopositivista da linguagem? Como não perceber que no próprio movimento do discurso a questão do ser reaparece com todo o seu

vigor? Na tradição hegeliana, Marx percebera que a crítica é posterior à análise do objeto, que somente depois de se obter um discurso que se cole ao real e lhe revele suas nervuras e travações mais íntimas, é que se torna possível a crítica das ideologias. E no que respeita a Althusser, em que termos poderá examinar a “coupure”, a separação entre a problemática da juventude e a da maturidade, caso se mantenha exclusivamente no plano da análise dos discursos? Acreditamos que os escritos de juventude têm na raiz uma confusão que a ciência posterior deslindou: o valor de uso da mercadoria não se confunde com o valor de uso do objeto. Somente essa confusão, feita até hoje por Sartre, permite pensar a mercadoria como um objeto essencialmente para o homem e, por conseguinte, explicável em termos antropológicos. Em nossa interpretação, portanto, a explicitação do objeto conduz à compreensão dos erros em que cai sua visão parcial. Althusser, porém, como explicaria a passagem do discurso antropológico para o discurso científico d’*O Capital* (para ele, científico apenas em parte) a não ser por uma inexplicável mutação das estruturas da linguagem?

No cerco que se faz ao objeto, vários conceitos são utilizados, muitas vezes de proveniências mais diversas, mas neste trabalho os próprios conceitos vão se metamorfoseando em vista da objetividade, também em transformação, para adquirirem por fim nova adequação e nova coerência. O positivismo suprime essa correlação entre teoria e objeto, esquece de utilizar aqui o caráter instrumental e transitivo da teoria que não cessa de afirmar, porquanto prefere substantivar o discurso do que enfrentar os problemas duma ontologia. Para evitá-la, Althusser, em sua grandiosa coerência, separa radicalmente o objeto do conhecimento e o objeto real, nem que isso lhe custe defasar todo o resto das categorias marxistas. Esta não foi todavia a solução que encontrou desde o início. Em julho de 1964, ao escrever *Contradição e Sobredeterminação*, ainda não se propunha o problema dessa distinção. É o que deixa transparecer a própria noção de contradição sobredeterminada, isto é, uma contradição inseparável do corpo social, das condições formais de existência e das próprias instâncias que ela governa, pois implica uma homogeneidade entre a contradição e suas determinações. Ora, a nosso ver, esta homogeneidade é problemática, já que devemos distinguir a contradição enquanto categoria, condição abstrata-real da existência, da determinação histórica propriamente dita. Assim sendo, a sobredeterminação advém da imbricação do plano sistemático no plano histórico, as tendências que provêm do sistema como um todo juntando-se às forças originárias da conjuntura. Mas, a despeito dessa falta de distinção das ordens, o artigo de Althusser tinha o grande mérito de encaminhar os estudos marxistas para a história

concreta, contra o jogo puramente formal das explicações ortodoxas. Logo em seguida veio o impacto do estruturalismo. Parece-nos que Althusser e seu grupo não lhe opuseram a resistência devida. Cremos que não havia outra solução a não ser uma posição estrategicamente dupla. A primeira, de aplauso à tentativa de estabelecer estruturas que se situem além das totalidades concretas, de modo a reforçar a luta contra o funcionalismo que é incapaz de admitir conceitos do tipo do modo de produção capitalista, posto que, advogando uma concepção organicista da totalidade, não compreende um capitalismo que não seja o americano, o inglês etc. A segunda, de crítica à repulsa do estruturalismo em encarar até mesmo a possibilidade dum a gênese das formas. Descuidando desta noção, os althusserianos ficaram desprevenidos diante da avalanche que esse movimento significou, e cada um passou a seu modo a namorar com a lingüística e com a nova antropologia; não estavam em condições de empreender uma crítica radical da noção de estrutura. Recusando contudo a cair no a-historicismo, a não lhes restava outra saída a não ser tornar históricas as novas estruturas, na medida em que passaram a ser tomadas como resultados percíveis da prática científica. Em lugar da historicidade da estrutura como momento do real, preferiram simplesmente a historicidade das idéias e do conhecimento científico, de sorte que o fantasma e o medo da fixidez das formas terminaram por conduzi-los a ressuscitar Comte e a apaziguar por fim o espírito dos velhos mestres da Sorbonne. Não podemos afirmar com certeza que tudo isto aconteceu desta forma, pois deveríamos ter realizado um estudo mais profundo dos atuais movimentos ideológicos que se manifestam em França. Mas é impressionante que as idéias e o positivismo de Althusser e de seu grupo venham precisamente engrossar as águas do anti-historicismo que predomina nesse país; estruturalistas, althusserianos ou existencialistas, cada um à sua maneira, trazem a História para a égide do psicologismo e justificam, desse modo, a desconfiança que todos temos atualmente contra esta enigmática noção.

#### NOTAS

(1) *Lire le Capital*, t. I., p. 46.

(2) *Idem*, II, p. 174-175.

(3) *Idem*, I, p. 49.

(4) Althusser sofisticadamente, em vez de interpretar *Anschauung* e *Vorstellung* como a presença do objetivo individual e geral segundo a leitura imediata, as identifica aos fatos teóricos dos quais parte a epistemologia positivista (*Pour Marx*, p. 187).

(5) *Lire le Capital*, I, p. 87.

- (6) Spiegelt – o grifo é nosso.
- (7) *Das Kapital*, Dietz, I, p. 17.
- (8) *Lire le Capital*, I, p. 48.
- (9) *Zur Kritik* . . . , p. 19,
- (10) *Grundrisse* . . . , p. 507.
- (11) *Das Kapital*, I, p. 41.
- (12) O valor é o igual interno de coisas que em sua existência, especificamente, são de todo diversas.
- (13) Dos dois lados aparece pois a propriedade privada como representante de uma propriedade privada de outra natureza, com o igual de outro produto natural.
- (14) Os valores de troca vigentes de uma mesma mercadoria exprimem a mesma coisa.
- (15) *Das Kapital*, I, p. 41.
- (16) Sob este aspecto está muito mais próximo de Frege, onde a igualdade tem o mesmo papel de constituir o percurso de valor (Wertverlauf) do que das teses extencionistas dos *Principia* de Russel e Whitehead; cf. Frege, *Grundgesetze der Arithmetik*, I, p. 16 e segs; II, p. 148 e segs.
- (17) *Zur Kritik* . . . , p. 23.
- (18) “Zweckmassige Tätigkeit” (atividade orientada) é um nome que surge sistematicamente nos textos de Marx.
- (19) *Zur Kritik* . . . , p. 32.
- (20) “Randglossen zu Wagner”, *Das Kapital*, I, p. 847.
- (21) *Idem*, I, p. 56.
- (22) Sem contudo ter desenvolvido o mecanismo da posição e da expressão, Merleau-Ponty já divisava este caminho; cf. a última nota de trabalho, publicada em *Le visible et l'invisible*, p. 328.
- (23) Marx citado por Rancière. *Lire le Capital*, I, p. 130.
- (24) O grifo é nosso.
- (25) *Lire le Capital*, I, p. 131.
- (26) *Ibidem*.
- (27) *Idem*, p. 130-1.
- (28) *Idem*, p. 133.
- (29) *Idem*, II, p. 167 e segs.
- (30) *Idem*, I, p. 131.
- (31) *Idem*, II, p. 48.
- (32) *Grundrisse* . . . , I, p. 363.
- (33) *Lire le Capital*, I, p. 137.
- (34) *Idem*, II, p. 176.
- (35) *Idem*, I, p. 59.
- (36) *Pour Marx*, p. 187.

# 6

*Para todos  
que partiram  
sem dizer  
adeus.*

---

## **O ARDIL DO TRABALHO \***

“Digo: o real não está na saída nem na chegada, ele se dispõe para a gente é no meio da travessia”.

**Guimarães Rosa**

(\*) Este ensaio deverá constituir o primeiro capítulo de uma introdução à dialética marxista. Publicado em *Estudos CEBRAP* 4, abril/junho, 1973.

## I – O LUGAR DO TRABALHO

Os homens se comunicam entre si graças a um intermediário material. No chamamento mais sutil uma vibração sonora se infiltra entre as pessoas, alinhavando-as num todo. Qual é o estatuto desse intermediário? Pode ser considerado uma coisa? Em todo caso, a sociabilidade parece comportar uma primeira parte onde um sujeito se reporta obliquamente a um objeto. No final das contas, a ação social mais elementar não deixa de ser uma ação, operação sobre coisas, ainda que essas apenas possam valer pela ausência, cesura aberta por omissões. É sintomático que, na linguagem cotidiana, comportamento seja sinônimo de fazer, o acontecimento se fazendo diante de nossos olhos com ou sem nossa colaboração.

Uma das características mais salientes do behaviorismo moderno é a tentativa de desvincular a conduta da relação finalista com a coisa. Percebe o comportamento vagamente identificado com ou movimento qualquer do organismo, como se transformasse fazer num verbo intransitivo, embora deixando a permanência e a modelagem dele na dependência dos fatores físicos do ambiente. Isso porque se propõe a expurgar do âmbito da psicologia toda sorte de explicação teleológica. Como retirar das expressões “levantar a cabeça”, “levar uma carta ao correio”, o caráter transitivo, de relacionamento de um sujeito com um objeto, o que necessariamente implica o recurso a um fim? Antes de tudo, pensando o comportamento, a resposta, dotado duma probabilidade que retira de sua existência a determinação absoluta de sim ou não. Ao invés de ocorrer ou não ocorrer, uma resposta possui tanto de probabilidade de vir a ser. Em segundo lugar, e aí reside a novidade do behaviorismo contemporâneo, cunhado o conceito de comportamento operante, definido independentemente de um estímulo prévio. Libertado de uma causa linear precedente, o operante pode traduzir todas as condutas, tradicionalmente vinculadas à vontade, em termos estritamente funcionais. Para que a linguagem das probabilidades, porém, tenha eficácia, é mister transformar o operante numa classe de respostas semelhantes. O acontecido tem probabilidade 1, e isto é apenas maneira de traduzir a certeza. A nova linguagem só se justifica, pois, se o comportamento ocorrido for associado a um conjunto de respostas futuras. Toda a dificuldade se concentra assim na definição daquela classe. “Levantar a cabeça”, na qualidade de operante, consiste na classe de todas as respostas possíveis correspondentes. Como determiná-la? Para isso o pesquisador ou o próprio organismo deve discriminar, no aparelho com que está

pesquisando ou no meio ambiente, um ponto de referência que sirva de base para a contagem. Um traço na gaiola, por exemplo permite ao pesquisador contar quantas vezes, num lapso de tempo, o peixeço do animal o ultrapassa. Isto significa que entre o organismo e o meio nasce um intermediário que desde o início possui caráter instrumental. Como porém é pensado? Na qualidade de estímulo, mas que não vale como instância única; ao contrário, como o conjunto de instâncias que o pombo discrimina. Outros estímulos que vêm alterar a probabilidade de resposta são chamados reforços. Também estes existem como membros duma classe, o conjunto de porções de água ou de comida apresentadas durante o experimento. Por meio de reduções desse tipo, a relação estímulo discriminativo, operante e reforço (S<sup>d</sup>-R-S<sup>r</sup>) se resolve numa relação entre classes de elementos semelhantes. Mas com isso tudo, o que acontece com o organismo e para ele não se resume num encaixamento de classes? Essa concepção do universo transformado num monte de areia, cujas classes de grãos sofrem correlações, é ainda fortalecida pela supressão de toda espécie de legalidade inscrita nas próprias coisas. "As leis científicas", diz Skinner exemplarmente, "especificam ou implicam, pois, respostas, e suas conseqüências. Não são por certo obedecidas pela natureza, mas pelo homem que opera efetivamente com ela. A fórmula  $s = 1/2 gt^2$  não governa o comportamento dos corpos que caem, mas aqueles comportamentos que, em tempos dados, predizem corretamente a posição dos corpos que caem" (1). Essa concepção se baseia numa leitura muito particular da linguagem, que não vem ao caso discutir aqui. No fundo cada sinal, oral ou escrito, nada mais é do que marca, a serviço, de um ldo, duma operação sobre o ambiente, de outro, duma discriminação de objetos que alteram a probabilidade dessa operação. Em outras palavras, também aqui estamos diante duma relação do tipo S<sup>d</sup>-R-S<sup>r</sup>, o que finalmente transforma a legalidade da natureza num sistema de estímulos, de sinais criados pelo homem, estipulados em última instância por uma dada cultura, que estão todavia em função de seu comportamento preditivo.

Se, na verdade, dessa ótica desaparece o determinismo clássico — a cultura mapeia o mundo e forma a matriz das diferenças capitais — nem por isso seu fundamento foi posto em xeque. Deixa de existir um mundo em si, na medida em que os acontecimentos são aglutinados segundo os parâmetros da cultura, que os apreende sem encerrá-los num leito cristalizado e invariável. No entanto, o determinismo clássico não é apenas alimentado pela idéia de uma natureza regida por leis imutáveis, mas ainda pelo pressuposto da dispersão dos acontecimentos que se isolam a ponto de não poderem formar um todo, a não ser aquelas

totalidades parciais e subjetivas formadas pelas classes de semelhança. Tal é o atomismo que continua na base do behaviorismo moderno e cujas conseqüências políticas, tiradas por Skinner inexoravelmente, podem chocar os ideólogos na liberdade.

Não haveria meio de escapar desse malthusianismo ontológico? A corrente que deriva de Saussure tenta fazê-lo laborando sistematicamente a noção de diferença. Cada unidade de análise, fonema, morfema, elemento de parentesco, define-se pelas diferenças que mantêm com os outros pontos do sistema. Mas ao contrário do formalismo, o estruturalismo não se contenta em armar um conjunto de regras diferenciais de operação; procura ademais estabelecer o estatuto dessas regras. Tomemos o conhecidíssimo exemplo do fonema: em português, no final da palavra /e/ e /i/ se aglutinam (dizemos indiferentemente /cidade/ ou /cidadi/), porque a ocorrência de um ou de outro não basta para alterar a mensagem veiculada. Isto não acontece porém no meio da palavra - /dedo/, /Dido/. Sons diferentes podem surgir assim como manifestações de um mesmo valor. Sob esse aspecto, a unidade se constitui ao se situar na conjunção de duas ordens, de um lado, das coisas **dissemelhantes** suscetíveis de serem trocadas por aquilo cujo valor se pretende determinar; de outro, das coisas **semelhantes** que podem ser comparadas com aquilo que está sendo valorizado. Para estabelecer o valor de uma moeda de 5 francos é preciso saber que 1) pode ser trocada por uma quantidade certa de pão, papel etc.; 2) pode ser comparada com um valor similar do mesmo sistema, um franco; ou com uma moeda de outro sistema, um dólar. E a palavra e a frase vêm se enquadrar precisamente neste esquema de inspiração econômica (2), o **significante** valendo para o **significado**, ao mesmo tempo que deve ser comparado com outros **significantes**. Ora, essa teoria do valor pressupõe que na classe de todas as respostas possíveis correspondentes nada exista de comum entre a moeda e o pão etc., pressuposto que no nível da linguagem aparece como o princípio da arbitrariedade do signo. Apesar de não terem nada em comum, precisam eles entretanto estar ligados, tarefa que uma noção muito particular de **forma** vem cumprir. "Tudo o que precede equivale a dizer que na língua existem **apenas diferenças**. Mais ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais se estabelece; na língua porém há apenas **diferenças sem termos positivos**. Quer tomemos o significado quer o **significante**, a língua não comporta nem idéia nem sons que preexistiriam ao sistema lingüístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas nascidas desse sistema. O que há de idéia ou de matéria fônica num signo importa menos que o que existe em torno dele em outros signos" (3). E Saussure continua mostrando

como essas séries de diferenças que afetam o significante e o significado separadamente engendram, desde que passemos a considerar o signo em sua totalidade, uma coisa positiva, um sistema de valores, o núcleo da língua enquanto forma. O sistema positivo das diferenças se reporta a um conteúdo, a forma morde a matéria, discrimina na massa informe as possibilidades de sua efetivação, da dispersão das várias ocorrências repetidas fazer-se de acordo com um centro unificador. No início, os lingüistas supõem uma espécie de paralelismo entre as duas dimensões, sendo corrente a imagem da folha de papel, o significante constituindo o recto, o significado o verso. As gramáticas transformacionais vêm quebrar o imobilismo dessa forma, mostrando a necessidade da análise ir além do recorte das unidades superficiais do discurso, do recorte da folha de papel, recorrendo a regras profundas que, passo a passo, elaboram o que foi obtido pela análise precedente até chegar à forma manifesta, pronta a receber os conteúdos sonoros. Apesar de dinamizada, permanece contudo a mesma concepção de forma: princípio de ordenação de um conteúdo exterior que se achega a ela depois que esta já efetuou no vazio todas as operações necessárias para recebê-lo. O inatismo de Chomsky, o kantismo sem eu transcendental de Lévi-Strauss são apenas sintomas desse pressuposto que torna a forma como função de unidade de uma multiplicidade dada sob o modo da dispersão.

A polêmica entre os behavioristas e os transformacionistas se move no solo do mesmo pressuposto comum: os dados surgem para a experiência unificadora dispersos como numa superfície, e nela todos existem de uma única maneira. Tudo se resume no modo de tratá-los, quer a partir da idéia de semelhança, quer a partir da idéia de diferença. Os primeiros insistem no fato de que a língua é aprendida por um mecanismo somente inteligível pelo reforço, desenvolvem uma teoria do desempenho (*performance*) mas em prejuízo da teoria das regras gramaticais. Os segundos salientam o caráter formal da sintaxe, encontrando, porém, dificuldade em explicar o desempenho, ou se embaralhando com a semântica, precisamente no momento em que os conteúdos viriam encaixar-se nas formas sintáticas para constituir a unidade viva do discurso. Uns transformam os signos em sinais comutando classes de acontecimentos, outros inserem o significado entre a palavra e a coisa, a fim de que a forma possa melhor cumprir sua tarefa de aspirar o material. Não teria chegado porém o momento de pôr em xeque o pressuposto comum e tentar desenvolver uma nova concepção das relações entre a forma e o conteúdo? Já que os cientistas foram empurrados para o terreno da discussão filosófica, não

seria conveniente ouvirmos o que os filósofos e os cientistas malditos têm a dizer sobre a questão?

É preciso não mais perseverar nos compromissos de que a sociologia se tornou useira. Weber continua a projetar sua sombra na massa dos estudos elaborados por alguns de nossos sociólogos, pois, de uma maneira ou de outra, sua concepção de ação social se insinua nesses escritos. O social se diferencia dos outros modos de realidade na medida em que o "sentido", motivador do comportamento, encerra uma referência a outrem. Toda a dificuldade porém consiste em explicar o inter-relacionamento da adequação de sentido e da adequação causal; como, em outras palavras, o sentido pode vir a ser fundamento de uma conduta que se realiza no interior do mundo. "Dizemos que uma conduta que se desenvolve como um todo coerente é 'adequada pelo sentido' na medida em que afirmamos que a relação entre seus elementos constitui uma 'conexão de sentido' típica (ou, como costumamos dizer, 'correta'), tendo em vista os hábitos mentais e afetivos médios. Dizemos, pelo contrário, que uma sucessão de fatos é 'causalmente adequada' na medida em que, segundo regras da **experiência**, exista essa probabilidade: que sempre transcorra de igual maneira"(4). Ora, como o próprio Weber diz no fim da página, "estamos muito longe de poder afirmar que paralelamente ao grau inferível da adequação significiativa cresce a probabilidade efetiva da frequência do desenvolvimento que lhe corresponde. Só a experiência externa pode mostrar que isto ocorre". De sorte que não existe inteligibilidade de alguma vinculando as duas formas do real. Um fosso intransponível se abre entre a natureza e o espírito, assim como entre as duas formas de experiência em que estes são dados. E com isso se perde a questão no meio do caminho, pois, em lugar de constatar a justaposição dos mundos graças a uma experiência externa, cabe explicar sua constituição e determinação recíproca.

O rápido olhar sobre os problemas que acabamos de aludir nos mostra que estes se situam na perspectiva que o hegelianismo nomeia do entendimento. Os behavioristas fazem do mundo um encaixamento de classes, comprimindo o real à única dimensão dos fatores físicos, multiplicidade oferecida por uma sensibilidade de novo tipo, arroteada e mapeada pela cultura igualitária do entendimento. Os estruturalistas e transformacionistas insistem no poder unificador da forma pensada essencialmente como função de unidade. Sob esse aspecto, se na verdade o signo fica a meio caminho da sensibilidade e do entendimento, como foi proclamado tantas vezes, seu desempenho como um todo implica supor uma matéria significativa sobre a qual opera um sistema de valores, de maneira que a cisão entre os dois

mundos reaparece logo depois de negada. Os sociólogos da compreensão nada mais fizeram do que aprofundar a separação das duas fases do real, deixando a cargo da experiência externa do pesquisador a unificação passageira. Afinal a crise do entendimento no nível da ciência é muito mais superficial do que se esperava, porquena o postulado básico, que concebe a forma como função de unidade de elementos oferecidos no modo da dispersão, não é posto em xeque.

Dada esta interpretação da relação forma-matéria, só é possível considerar o intermediário material, que se infiltra nas relações dos homens entre si, como uma coisa qualquer tomada da natureza. Este ato de apreensão não altera em nada seu estatuto ontológico. Os estímulos discriminativos ou reforçadores, são membros de classes de objetos naturais; os significantes constituem parcelas do mundo físico; as relações sociais, tais como são entendidas pela sociologia da compreensão, correm paralelas aos encadeamentos causais, sem haver qualquer espécie de contaminação entre ambos. Este pressuposto deve ser reexaminado. Quando um pedaço da natureza participa das relações humanas, constituindo um de seus momentos intrínsecos, conserva sua qualidade de coisa-aí? Responder negativamente a esta pergunta é a tarefa que nos propomos. Para isso devemos explorar, ao máximo, o novo modo de ser que a coisa adquire ao surgir como produto, a saber, resultado do trabalho humano. Examinaremos sua consistência no processo de trabalho e suas transformações conforme este processo se complica, passando do ato individual para um modo de produção determinado. Procuraremos verificar como o trabalho instaura objetos peculiares, na qualidade de forças brutas da natureza a que imprime um fim particular. É nesta imbricação da necessidade e da teleologia que desenvolveremos nossa investigação. No início, apenas um ponto de intersecção, mas que se amplia paulatinamente até abranger o espaço da técnica, a partir da qual opera o homem moderno. Esta nos parece ser a única via para compreender o sentido da dialética das forças produtivas e das relações de produção, dialética tantas vezes citada e tão pouco compreendida.

Uma observação, antes de iniciarmos a caminhada. Para o pensamento contemporâneo não deixa de ser estranho tomar o trabalho como paradigma das relações humanas em geral, ele que costuma inspirar-se na linguagem ou em formas mais primitivas de comunicação. É preciso apenas não se esquecer que, se a comunicação se processa por sinais feitos pelos homens, não há por que não investigar, no início, esta noção de fazer, trabalho que se desenvolve individual e coletivamente, ainda que tudo sirva para mostrar a inadequação dessa metáfora.

## II – O ESQUEMA TÉCNICO SEGUNDO OS ANTIGOS

O exemplo do artesão esculpindo a estátua não é apenas um recurso metodológico para a explicação das quatro causas aristotélicas. Sua presença é mais viva e mais forte do que a simples recordação de um modo de trabalho atualmente marginalizado, pois seu esquema continua atuante como trampolim para o pensamento das relações entre matéria e forma. Para Aristóteles, configura um paradigma a partir do qual podem ser compreendidas as próprias produções naturais, a natureza inteira demonstrando habilidades de grande artesã. É bem verdade, como assinala P. Le Blond, que outros esquemas se cruzam com esse paradigma da indústria, mas continua característica a expansão do modelo artesanal a fim de que contenha todos os modos de criação e de movimento natural. Herdeiros do pensamento grego, muitas vezes permanecemos lavrando nosso terreno à sombra de ruínas que consideramos intocáveis. Se hoje a noção de causa tende a desaparecer dos textos científicos mais sofisticados, substituída pela idéia de relação funcional, nem por isso a dupla matéria-forma que lhe é correlata treme em seus alicerces. As ciências sociais são vítimas privilegiadas dessa esquizofrenia. Forças, movimentos sociais, de um lado, estrutura, de outro, exemplificam conceitos usados a esmo. Poucas vezes se procura o equivalente da idéia de massa, do princípio de inércia ou das leis da hereditariedade, para que ganhe sentido a transposição dos esquemas físicos ou biológicos aos domínios do espírito. Não conviria pois remontar às origens?

Tomemos como ponto de partida o interlúdio do livro Z da *Metafísica* de Aristóteles, os capítulos 7 a 9, onde o filósofo examina as diferentes formas de produção: natural, artificial e por acaso. O esquema do trabalho serve de primeiro fio condutor. O que se torna responsável pela produção da estátua? Uma **matéria**, o cobre, recebe a forma que um **artesão** possui previamente na alma, isto de acordo com o **fim** já estipulado de consagrar a escultura a uma divindade. Cada um desses momentos isolados constitui o que os filósofos latinos chamaram de **causa**. Acontece porém que nos textos de Aristóteles cada causa não comparece como fator separado, espécie de variável colocando-se no mesmo nível das outras. A esse problema do lugar e independência de cada causa acrescenta-se a questão de sua unidade: o que as une num mesmo todo? Elas encaminham a ostentação de uma coisa exterior, ostentação que os gregos chamavam de **poiesis**. Heidegger (5) lembra o texto do *Banquete* (205 b): “cada ocasião *Veranlassung* (*áitia*) para o que — seja qual for — da não-presença passe e avance para a presença é produção (*poiesis*)”. Se a causa nada mais é do que ocasião para

presentificação da coisa, todas elas ficam subordinadas a esta extração a partir da ausência. O que porém caracteriza a produção humana? Dela o P. Le Blond nos parece dar a versão mais completa: “Os passos essenciais de Aristóteles, no estudo da produção artificial, consistem em distinguir duas etapas, a etapa mental da *nóesis* e a etapa da realização exterior, a *poiesis*. A etapa mental comanda todo o resto: o médico que procura curar um doente deve, com efeito, ter presente no espírito a idéia da saúde que pretende restabelecer, deve pormenorizar suas condições precisas, por exemplo, ‘o equilíbrio’, e remontar às condições requeridas para esse equilíbrio, ‘o calor’. Daí procura passar aos passos imediatamente realizáveis, às fricções capazes de produzir calor e, graças a isso, assegurar o equilíbrio e manter a saúde (*Meta. Z.*, 7, 1032 b, 6 segs.). O ‘silogismo’ interior do médico vai da forma, da essência (*Meta. Z.*, 9, 1034 b, 30) às ‘partes’ materiais imediatamente realizáveis, a primeira devendo preceder a toda execução. O processo da realização, o **silogismo de execução**, é o inverno desse processo mental: o médico começa pelas fricções para chegar, em última instância à saúde, pois ‘o que é último na análise é primeiro na geração’ (*Et. Nic.*, III 5, 1122 a, 23)” (6). Ora, essa forma prévia ao ato de produzir não consiste apenas na configuração exterior do objeto a ser produzido, idéia no seu sentido etimológico de algo visto, mas ainda numa função constituidora invisível: “A medicina e a arte de construir são a forma (*eidos*) da saúde e da casa” (7). Apesar do valor vital e estruturante da forma, Aristóteles ainda sente a necessidade duma causa motriz. Por certo o artesão não funciona como pequeno motor desencadeando o processo, ou como atividade concreta e orientada, pois no fundo da produção e do movimento está a arte dele e não o próprio artesão (8). Mas a forma é inerte se não encontrar o exercício dum agente: “Porquanto é o médico quem dá a saúde, o sábio quem dá a ciência, embora a saúde em si e a ciência em si existam tão bem como os participantes – e o mesmo princípio se aplica a todas as outras coisas produzidas pela arte” (9). Apesar de não possuir a especificidade que lhe atribui a tradição escolástica, a causa motriz configura uma potência, um inacabamento atuante, situado mais do lado do desejo e do desejável, da *búlesis*, motor do próprio espírito (10), do que do lado transparente das formas. No âmbito da produção artificial, esta causa representa assim um modo de carecimento, de necessidade instintiva a presenciar o ato individual de fabricação, assistindo ao momento nuclear da síntese da matéria e da forma. O que para Marx garante a renovação e continuidade do trabalho a transformação do ato individual num processo, aparece pois para Aristóteles como momento de conformação da própria coisa. E como as outras causas também desdobram um lado

de desejo — a causa formal e a final manifestam a função paradigmática privilegiada pelo platonismo, e a matéria deseja a forma como a fêmea deseja o macho — tudo fica permeado pela motricidade.

Cioso receptáculo da forma, substrato perdurando do passado para o presente e do presente para o futuro, numa indiferença que despreza qualquer auxílio, a matéria, no caso da produção natural, possui ainda uma determinação própria. Não é tomada por uma carência informe, múltipla possibilidade de vir a ser qualquer coisa, mas se subordina à legislação de seu gênero. A semente que vem a ser árvore, o embrião que vem a ser animal trazem em si mesmos os limites de sua expansão. Ora, precisamente essa privação determinada deixa de existir no caso da técnica. Embora uma coisa proceda da privação e de seu sujeito material, é comum dizer que a coisa provém apenas de sua privação: o sadio provém do doente ao invés do homem, o qual funciona unicamente como matriz permanente a sustentar o movimento. Quando porém a privação é incerta e não tem nome, a coisa não surge da privação indefinida mas da própria matéria. É o caso do cobre a que se imprime a forma esférica, das pedras e dos caibros a que se impõe a forma da casa. Isto nos leva a dizer “esfera de cobre” acentuando a matéria donde ela provém (11). A atuação do artífice agora é decisiva e a causa motriz desenha seu perfil mais nítido. O cobre tem dentro de si a força que o leva a apresentar-se nas formas comumente encontradas na natureza; na qualidade de matéria-prima surge informado pelo ciclo natural. Mas além disso possui a capacidade de amoldar-se às formas que o homem lhe impõe. Essa capacidade essa potência indefinida de vir a ser isto ou aquilo inscreve-se no próprio cobre, e com isso se abre a cesura na qual o artesão penetra para insinuar a forma artificial. Desse modo, a indeterminação da carência da coisa é compensada pelos efeitos do carecimento humano.

Surge um problema. Em que condições perdura a forma artificial? Se o produto é um alimento, o consumo o anula e a questão passa despercebida. Transformado o cobre em esfera, desde logo o novo objeto passa a sofrer a ação das forças corrosivas que o trazem de novo para a forma natural. Por isso, a produção comporta dois movimentos distintos atuando concomitantemente, de um lado, a impressão da forma numa matéria cuja carência dela é indeterminada; de outro, a violência separando a matéria da forma natural, violência que precisa ser sustentada por outro ato de trabalho. É o que os economistas do século XVIII descobriram sob o nome de consumo produtivo: o trabalho que toma a esfera de cobre como ponto de partida mantém o trabalho anterior. Sem a reiteração do processo, a esfericidade do cobre se perde, a bola se oxida e o objeto produzido existe apenas no tempo do

consumo individual. O homem se alimenta do trigo e o aniquila, a natureza selvagem absorve a esfera como a superfície do lago absorve as ondas provocadas pelo mergulho duma pedra – em ambos os casos o novo objeto não escapa do reino especificamente natural, seja ele físico ou biológico, nada sobrando para indicar a peculiaridade da produção humana. Não estaria Aristóteles confinado à ótica do consumo individual, dentro dos limites de uma sociedade que se alimenta do trabalho escravo? Sabemos hoje, entretanto, que toda a questão da técnica reside na conservação do instrumento enquanto produto, que além de conservado se amplia de tal modo que passa a nos ameaçar. Descuidar desse aspecto, engano em que insiste a fenomenologia e todos aqueles que pensam essas questões exclusivamente do ponto de vista do objeto técnico, só é compreensível se assumirmos a perspectiva do consumidor.

Na causa motriz Heidegger já encontra uma certa flexibilidade: “O ourives reflexiona (*überlegt sich*) e reúne os três modos de ser responsável (*des Verschuldens*). Refletir (*Überlegen*) chama-se em grego *légein*, *lógos*; repousando na *apophanesthai*, em trazer para a aparência. O ourives é co-responsável como aquele que a partir do qual a produção e o repousar-sobre-si-mesmo da taça sacrificatória encontram e conservam (*behalten*) sua primeira emergência. Os três modos mencionados de ser responsável devem à reflexão do ourives aparecer e entrar no jogo da produção da taça, assim como a maneira disso acontecer” (12) Essa reflexão da motricidade, que reúne as três causas numa unidade indissolúvel enquanto um deixar-vir-à-tona, Heidegger interpreta como *Veranlassung*: “O ser responsável tem o traço fundamental de promover um caso que chega (*dieses Anlassens in die Ankunft*). No sentido de promover um caso, o ser responsável é ocasionar (*Ver-anlassen*)” (13). Mas no que respeita à técnica, ocasionar se resolve nesta coisa-aí, como se o ato de produção terminasse quando o produto fizesse seu primeiro aparecimento. De Aristóteles a Heidegger temos sempre o processo de trabalho, a produção no sentido mais simples, resumindo-se num conjunto de atos isolados de fabricação, em que o problema da manutenção da existência do artefato nem mesmo é colocado. Não é estranhável pois que a especificidade da produção humana esteja ligada à *pótesis* e ao *lógos*, que a reflexão nasce da exterioridade de um sujeito.

Foi para perseguir essa ligação entre trabalho, *lógos* e reflexão que recorremos à interpretação heideggeriana de Aristóteles. Não nos interessa por ora a crítica de comentadores patenteados, mas apenas que neste diálogo dos dois filósofos o papel reflexionante da motricidade encontre seu maior relevo. A causa eficiente parece

desempenhar em relação a outras causas um pouco do papel da imaginação na filosofia transcendental clássica: propicia a união da multiplicidade sem se ancorar num ponto fixo e imutável. Basta pensarmos o trabalho como um processo sistematicamente reiterado, para que os termos do problema se transformem por completo. Qual será o lugar da reflexão? O que significa o objeto existir graças ao novo trabalho que o repõe? O que se entende então por matéria e forma?

### III – O PROCESSO DE TRABALHO

Começemos por nos socorrer de Marx. A análise mais completa do processo de trabalho aparece sintomaticamente no capítulo V do primeiro volume de *O Capital*; sintomaticamente porque a localização está a indicar que o trabalho considerado “**independentemente de toda forma social determinada**” (14) é uma abstração; ele só se efetiva ao ser inscrito num modo de produção determinado. Nas condições capitalistas, por exemplo, só se exerce depois de transformado em força de trabalho, em mercadoria que o comprador põe a funcionar junto aos meios de produção de sua propriedade, a fim de obter valores de troca. Todas as outras formas de trabalho individual caem fora do sistema. Em outros modos de produção, que visam criar valores de uso e reproduzir os indivíduos, pode contudo ganhar desde logo uma dimensão social. Apesar de consistir numa relação abstrata e simples, incapaz de fundamentar por si só relações sociais mais complexas, o processo de trabalho, o relacionamento direto do homem com a natureza, não prescinde de uma análise que lhe revele os momentos essenciais, precisamente aqueles que deverão ser repostos em totalidades mais amplas. Mas esta análise não forma, de modo algum, preâmbulo teórico a que todas as outras análises mais complexas se encadeariam, como teorema que se vincula a um conjunto de axiomas graças a certas regras de inferência.

Na expressão mais simples, o trabalho se apresenta como intercâmbio de energias (*Stoffwechsel*), metabolismo a operar entre o homem e a natureza, processo de assimilação e expulsão de substâncias que se faz à custa de acumular e despender forças naturais. Não é contudo neste nível que o trabalho interessa a Marx, preocupado como está em determiná-lo em sua forma especificamente humana. O que significa afirmar que o trabalho humano se distingue do animal precisamente porque depende de uma construção prévia, “na cabeça do indivíduo”, do objeto a ser realizado? Seria ingênuo atribuir caráter exclusivamente psicológico a essa antepresença da coisa. Não importa a imagem prévia, mas a anteposição (*vorstellen*) do objeto situado

idealmente, para que a alteração efetuada pelo processo mecânico de intercâmbio entre o organismo e o meio fique desde logo subordinada à realização de um fim: “No término do processo de trabalho surge um resultado que já estava presente **idealmente (ideel)** desde o início na **representação do trabalhador (in der Vorstellung des Arbeiters)**. Não é que ele apenas **efetua (bewirkt)** uma alteração de forma no natural mas **efetiva (verwirklicht)** no natural, concomitantemente, **seu fim**, que é conhecido por ele e que determina o modo e a maneira de seu fazer como lei e ao qual deve subordinar sua vontade” (15). Essa subordinação da vontade mostra as limitações de uma interpretação psicológica. O produto surge como explicitação de um fim, de uma condição que se dá **idealmente** e se efetiva de modo a adequar o resultado ao início pressuposto, num movimento em que o trabalhador e sua vontade, de um lado, as coisas, de outro, perdem autonomia para transformarem-se em momentos de um processo mais amplo. O vulto das dificuldades é grande. O que Marx entende por essa idéia? Em que medida se realiza essa condição ideal? Se o produto surge da subordinação de um sistema mecânico a um fim determinado, que natureza ontológica possui, desde logo marcada pela exteriorização de uma interioridade e **vice-versa**?

Três são os momentos essenciais do processo de trabalho: a atividade orientada ou o próprio trabalho, seu objeto e seu meio (16). O primeiro objeto é a terra, solo sofrendo uma atividade discriminadora primordial a eleger, dentre as várias coisas, aquelas a serem transformadas: “Todas as coisas que o trabalho apenas desprende (loslöt) de sua imediata conexão com a totalidade da terra (Erdganzen) são objetos de trabalho encontrados a partir da natureza” (17). O início se resume pois na extração da coisa de seu contexto mecânico, na sua colocação como ponto de partida de um novo ciclo. O peixe há de ser retirado da água, a lenha há de ser apanhada na floresta. Esses objetos com que a natureza nos brinda prontos formam um pecúlio semelhante àquele entregue ao jovem que inicia a vida adulta. Do ponto de vista do processo produtivo já configura, porém, um meio de produção (18), solo no qual o trabalho se enraíza. Por mais que pareça paradoxal, esclarece Marx, o peixe ainda não capturado surgir como meio de produção, ainda não se encontrou um jeito de apanhá-lo em águas em que não exista (19). O peixe a ser preso não é apenas organismo natural que recorta na paisagem sua própria identidade, ou forma que o observador discrimina e reconhece. Enquanto objeto de trabalho e primeira condição dele, incorpora as propriedades necessárias para a efetivação desse mesmo trabalho. Existe num elemento determinado, em águas rasas ou profundas, com hábitos próprios, alimentação

peculiar. Cada uma dessas determinações obriga o pescador a agir adequadamente, permanecer na margem ou se afastar dela, encontrando os esconderijos na pedra ou preparar iscas apropriadas. A coisa pronta, separada por um processo natural em que o homem não intervém, não ganha logo novas dimensões ao penetrar no ciclo do trabalho.

A cristalização da coisa em objeto humanizado torna-se ainda mais patente no instrumento. Este canaliza a atividade orientada e graças a ele pode o trabalhador utilizar “as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para deixar que atuem como meio de potência (*Machtmittel*) sobre outras coisas, conforme seu fim” (20). Como não bastassem as expressões hegelianas, Marx cita uma passagem da *Enciclopédia*: “A razão é tão ardilosa como poderosa. O ardil consiste em geral na atividade mediadora que, fazendo com que os objetos atuem uns sobre os outros e se desgastem mutuamente conforme sua própria natureza, sem se imiscuir imediatamente neste processo, nada mais faz do que cumprir seu próprio fim” (21). No texto de Marx o trabalho ocupa o lugar da razão. O trabalho é poderoso na medida de seu ardil. A introdução do meio-termo entre a atividade do sujeito e a resistência e as fintas do objeto permite ampliar de maneira insuspeitada a potência do trabalhador, que passa a ter parte da natureza à sua disposição. Ao transformar um pedregulho bruto de sílex num instrumento de percussão, este o toma no sentido longitudinal de forma a aproveitar ao máximo sua resistência; qualquer outra direção o lascaria ou diminuiria seu efeito (22). Ao converter um galho de árvore numa alavanca, transforma-o em braço indeformável em torno do qual faz girar um sistema de forças. Neste sentido pedregulho e alavanca são objetos isolados da natureza para que uma determinação natural possa ser aproveitada em virtude desse isolamento. Mas ocorre então na coisa um verdadeiro processo de abstração. Para percutir, não importa o pedregulho como um todo, mas apenas sua resistência e as condições de sua manipulação; para levantar, a barra não se dá como galho de árvore de uma espécie determinada, mas unicamente como braço indeformável que pode imiscuir-se nos interstícios das coisas e, desde que encontre um apoio adequado, faça mover o complexo de forças no sentido previsto. O instrumento é assim **apropriado** pelo trabalhador que transforma a coisa encontrada na natureza no prolongamento de seu próprio corpo. Essa coisa é ao mesmo tempo mais e menos que a mão. Mais, na medida em que lhe amplia o poder, incorporando a força da natureza bruta ao próprio organismo. A pedra é mais dura do que a mão, a alavanca mais resistente e mais eficaz do que o braço. Menos, enquanto reduz a habilidade de nossos membros, sua múltipla funcionalidade a um único desempenho. A pedra só serve para percutir,

a alavanca apenas para levantar. No entanto, desde logo deixa transparecer sua contrapartida, sua ganga, as deformações naturais e a forma canhestra do pedregulho e do galho; todas as partes que não dizem respeito a seu novo estatuto e que seria conveniente expurgar. E graças a essa separação da coisa em duas partes, uma funcional e outra representando um verdadeiro contrapeso, ela se transforma em instrumento; só assim pode existir como meio de potências, sobre outras. Mas a parte funcional existe sobretudo no contexto de sua funcionalidade. O pedregulho, como poder de percutir, a alavanca, como poder de levantar, ambos vindo a ser no raio da ação possível. Outro exemplo tornará ainda mais evidente a transformação do estatuto ontológico da coisa. Suponhamos um grão de trigo que o trabalhador reserve para o plantio. O uso imediato como alimento foi sustado e o grão existe de modo exclusivo como semente, vir a ser da planta e da espiga e, dessa maneira, como potência de reprodução e multiplicação. Nesta qualidade de meio de produção, existe como ciclo natural de que o homem se apropria para, deixando correr o curso biológico, inscrever nele seu próprio fim. Daí o instrumento representar o ponto de encontro da finalidade do trabalho e do determinismo da natureza, o lugar de sua **determinação recíproca**. De um lado, qualifica o fim do trabalho num fim determinado: percutir, levantar, fazer crescer o grão; de outro, circunscreve no desencadear cego dos fenômenos naturais a parte que pode ser aproveitada para os objetivos do processo de trabalho como um todo. E nesta altura o trabalho não visa mais do que reproduzir o indivíduo como animal.

“O fim do processo é o **produto**, onde a matéria-prima aparece ligada ao trabalho e o instrumento de trabalho igualmente se transportou, da mera possibilidade, para a efetividade, transformado em condutor efetivo do trabalho, a fim de que, entretanto, por meio de sua relação mecânica ou química com o material do trabalho, seja ele próprio consumido em sua forma repousada. Todos os três momentos do trabalho, o material, o instrumento, o trabalho coincidem num resultado neutro — o produto. No produto estão ao mesmo tempo reproduzidos os momentos do processo de produção que nele foram consumidos. O processo inteiro aparece por isso como **consumo produtivo**, isto é, consumo que não termina em nada, nem na mera subjetivação do objetivo, mas é posto de novo como **objeto**. O consumir não é simples consumir do material, mas o consumir do próprio consumir; no superar (Aufheben) do material o superar desse superar e com isso o **pôr dele**. A atividade **doadora de forma** (Formgebende) consome o objeto e consome a si própria, consumindo entretanto apenas a forma dada do objeto, para pô-lo numa forma objetiva e se

consome a si própria apenas na sua forma subjetiva como atividade. Consome a objetividade do objeto (das Gegenständliche des Gegenstandes) – a indiferença em relação à forma – e a subjetividade da atividade, forma uma e materializa a outra. Como produto, contudo, o resultado do processo de produção é valor de uso” (23). O que antes era possibilidade se atualiza: o objeto de trabalho, o peixe a ser apanhado num determinado contexto, é capturado graças à intervenção da força do pescador canalizada pela vara, pelo anzol e pela isca. Por meio da ação e do instrumental, o alimento possível se transforma no alimento real, do mesmo modo que o instrumento põe a nu sua capacidade desencadeando no produto a força natural reprimida. Em que sentido este resume as determinações anteriores? O consumo do objeto e do instrumento de trabalho, dos meios de produção, não se confunde com o consumo individual que integra a coisa no organismo, fazendo desaparecer sua própria identidade como coisa; o consumo produtivo consome-se a si mesmo, reflexiona entre um ponto de partida e um ponto de chegada. Cabe insistir nos limites dessa reflexão do trabalho enquanto atividade que, de um lado, encontra a barreira das coisas, e, de outro, estanca diante do produto que lhe escapa. Mas o espaço dentro dessas fronteiras é percorrido pelo círculo da reflexão, negando-se a si mesma, recusando a simples subjetivação da coisa, sua integração ao corpo como alimento digerido; ou ainda recusando a simples objetivação da intenção, como acontece, por exemplo no gesto que se exprime num movimento evanescente. Se não se resume na subjetivação da coisa, nem na coisificação da intenção subjetiva, é porque desemboca num produto, mas formado, traço de união entre os processos subjetivos e objetivos que o precedem. O objeto teve sua objetividade consumida, não só a objetividade da coisa, mas também a objetividade do objeto de trabalho com todas as virtualidades que isso implica. Daí o produto nascer numa formação ao mesmo tempo material e formal, transformação das qualidades físicas e das determinações de relação. Conduzindo a atividade do trabalho, orientando-a num sentido preciso, também o instrumento se desgasta em todo ou em parte. A semente gera a planta, o pedregulho e a trave de madeira gastam parte da resistência que permite seu funcionamento como ferramenta. Ou então, se não forem revivificadas pelo próprio trabalho, retornam ao estado natural confundindo-se com a paisagem. Como resultado da reflexão, o produto é ser-posto, existe na condição de ponto de chegada dum processo formador, que resume o movimento prévio e somente nesta qualidade configura a primeira objetivação do trabalho. Não são pois as alterações, recebidas pela coisa durante o processo produtivo, que determinam sua posição enquanto

trabalho objetivado, mas exclusivamente seu lugar final no referido processo.

Aprofundemos o caráter ao mesmo tempo substancial e relacional da análise de Marx. O trabalho não é uma estrutura que, embora enformando um material que lhe fosse dado, permaneça exterior a ele, impassível em relação a seu próprio desempenho. Cada objeto há de ser tomado no interior do processo produtivo, existindo conforme participe dele, iluminando-se diferentemente em relação a focos diversos. Como não existe porém coisa em si, cada objeto se resume no conjunto de suas aparências, no conjunto de suas posições. O objeto de trabalho existe enquanto possibilidade de receber a ação do instrumento, canalizando a força subjetiva do trabalho. O instrumento, enquanto determinação recíproca do fim subjetivo e do determinismo natural. E por fim o produto, enquanto objeto resultante da atualização das virtualidades anteriores. Uma coisa, que fosse a mesma para a percepção, seria diferente se ocupasse posições diferentes: **“Percebe-se: que um valor de uso apareça como matéria-prima, meio de trabalho ou produto, depende inteiramente da função determinada no processo de trabalho, do lugar que ele toma nele e com a mudança desse lugar mudam essas determinações”** (24). Aqui **pôr e posição** se confundem. Ora, no processo de trabalho, o valor de uso só pode ocupar a posição de matéria-prima, de meio ou de produto. O fundo de consumo, o peixe a ser apanhado, como já vimos, deve ser considerado na qualidade de meio de produção. Já que no nível abstrato da análise em que nos mantemos, a produção se resume e cristaliza no processo de trabalho — o que nos permite usar certos resultados da análise da produção em geral para compreender a etapa anterior do processo de trabalho — também podemos considerar o peixe a ser apanhado como objeto de trabalho. Dado isso, o valor de uso, no interior do processo que estamos estudando, não é mais do que uma das três aparências, um dos pontos do movimento total. Seria incorreto dizer que a mesma coisa natural desempenha um dos três papéis, como núcleo resistente que se iluminasse de modo diverso sem perder sua opacidade — erro aliás em que incorre a tradução d’*O Capital* de Wenceslao Roces (tomo I, p. 135), çara não falar das outras. O que determina o mesmo, o caráter de valor de uso de cada um dos momentos é apenas sua função para o carecimento humano que ilumina o sentido geral da produção pré-mercante: a utilidade do objeto recebendo o trabalho, a do instrumento que o conduz e a do produto dirigindo-se de imediato ao consumo individual.

“O valor de uso não se relaciona à atividade humana, fonte do produto, ao ser-posto pela atividade humana — mas simplesmente como

seu Ser para o homem” (25), o que implica simplesmente a desqualificação do caráter de ser-posto. Para o uso, o grão de trigo produzido não se diferencia do grão colhido no campo selvagem, nada indica nele sua condição de resultado de trabalho, a não ser um refinamento somente perceptível a nossos olhos de analista. Do mesmo modo, a matéria-prima e o instrumento existem apenas para o uso e não como produto: “Mediante a entrada como meio de produção em novo processo de trabalho, os produtos perdem por isso o caráter de produto. Funcionam agora unicamente como fatores objetivos do trabalho vivo. O tecelão maneja o fuso apenas como meio, o linho apenas como objeto que ele tece. Por certo não se pode tecer sem o material-de-tecer e o fuso. A presença desse produto está pressuposta no início do ato de tecer. Para esse processo entretanto é totalmente indiferente tanto o linho e o fuso serem produtos de trabalho passado, quanto no ato de nutrição é indiferente ser o pão produto do trabalho passado do lavrador, do moleiro, do padeiro e assim por diante. Em compensação, os meios de produção fazem valer, no processo de trabalho, seu caráter de produto de trabalho passado, através de seu defeito. Uma faca que não corta, um fio que arrebenta constantemente etc. lembram de modo vivo um fabricante de faca A, um fiandeiro E. No produto bem elaborado desaparece a mediação de suas propriedades de uso através do trabalho passado” (26). Não há necessidade alguma, ao menos inscrita no conceito de processo de trabalho em geral, de que os meios de produção sejam produtos, objetivação de trabalho anterior. O trabalho é forçosamente reiterativo, o resultado cai no consumo individual, desaparece satisfazendo uma carência que por sua vez se renova dando início a novo ciclo. Seria possível recomeçar de zero? Não é o objeto de trabalho por inteiro que se transfere para o produto. A terra, objeto primordial, mesmo por um pouco de tempo conserva suas cicatrizes; isto já nos primórdios da produção humana quando, esta se contenta em arranhá-la. Pouco a pouco entretanto a agricultura vai deixando suas pegadas no solo, de modo a conservar alguma coisa que abra caminho e maior autonomia em relação aos atos produtivos isolados. Uma ferramenta tão simples como o bastão de cavar, que nas formas agrícolas mais primitivas pode ser preparada na própria roça, durante algum tempo revolve terras diversas. O instrumento mais elementar tende a ser utilizado na conformação de vários objetos. Finalmente, do lado do trabalhador fica a destreza, traço do trabalho antigo na forma de maior produtividade do trabalho novo. Embora tudo faça com que os três elementos do trabalho venham a perder sua naturalidade, não podemos concluir daí a necessidade de um aumento quantitativo dos meios de produção e, por conseguinte, uma tendência natural de

aumento das forças produtivas. Sabemos que o trabalho anterior, cristalizado na coisa, só se mantém à custa do trabalho posterior em virtude da mera qualidade deste último. O algodão cultivado é fiado depois, tecido, o pano é tingido, depois, recortado e costurado; cada um desses atos acrescenta à matéria-prima anterior novo trabalho conservando o antigo, impedindo sua perda e corrosão pelas forças naturais (27). Mas essa conservação depende da frequência do processo de trabalho, da quantidade disponível de mão-de-obra e das próprias características físicas do objeto e do instrumento. O trigo, o bastão e a esfera de cobre não perecem nas mesmas circunstâncias e no mesmo intervalo de tempo. Acrescem ainda fatores meramente geográficos — a fertilidade ou a aridez do solo em que vive a população, dificuldades do clima etc. — além de fatores históricos — conquista ou destruição dos meios produtivos já elaborados, e assim por diante. Tudo isso devemos deixar de lado para reter apenas a qualidade do trabalho de conservar e cristalizar o trabalho antigo, de formar entre o homem e a natureza brutos o intermediário constituído por sistemas de forças naturais domadas, abrindo dessa maneira o intervalo em que se localizam as forças produtivas.

#### IV — A REFLEXÃO OPEROSA

No entanto, o caráter de produto do instrumento e do objeto de trabalho se perde ao serem eles colocados enquanto condição do processo posterior, voltando à situação de coisas prontas. Isto obviamente em si, porque dificilmente pode passar despercebido para nós, habitantes de um mundo acostumado a integrar riqueza criada fora do sistema capitalista, por meio da vasta operação conhecida por acumulação primitiva, que lhe impõe a todo momento a forma de valor, a saber, de produto.

A determinação reflexionante se instaura sobre outros movimentos e outras reflexões existentes da natureza, que o organismo, mantendo relações físicas com ela, encontra como condição de sua própria existência. Não é pois uma reflexão absoluta, mas tem atrás de si todo o pano de fundo das relações naturais que surgem para ele como pressuposto de seu próprio desenvolvimento. Um de nossos problemas nucleares consiste em explicar como tal pressuposto passa a integrar a reflexão do trabalho, conforme essa reflexão amplia seu circuito e se transforma. Todo pressuposto acabará sendo reposto, o pano de fundo natural, integrado no domínio dos objetos produzidos, graças a um processo de abstração e esvaziamento das condições. De relativa a reflexão do trabalho encontrará assim uma forma de absoluto.

Na qualidade de condição da reflexão do trabalho, as relações do homem com a natureza aparecem como metabolismo, troca de energias entre o organismo e o meio. Em vez de consistir porém num mero sistema circular de obtenção e dispêndio de forças, o ciclo técnico aparece condicionado pela anteposição do produto, pela antepresença muito humana da coisa, o que lhe empresta desde logo uma finalidade própria. Mas a idéia neste nível é tão-somente carecimento, impulso de obter algo de que o organismo necessita (28). É de notar que o aparecimento não deve ser dotado de todas as conotações psicológicas correntes. Como condição do processo de trabalho importa apenas enquanto lhe confere movimento teleológico. A satisfação, o reforço, são qualidades que, embora presentes, deixam de possuir um conteúdo invariável, desde que se insiram na reiteração do processo ancorado no metabolismo animal. Retirar de modo prolongado certo reforçador primário não extingue apenas o comportamento correspondente mas o próprio organismo. E essa dependência se inscreve nesse organismo como ausência, uma não-objetividade que há de ser preenchida. Nessa relação se imprime a teleologia propriamente humana, determinando de um lado a ausência como anteposição desta ou daquela coisa e, de outro, o trabalho como atividade orientada para a obtenção da coisa anteposta. Do mesmo modo pelo qual o trabalhador antevê a casa, seu trabalho se determina como trabalho de arquiteto. Nessa instância, a idéia dá um conteúdo mutável e particular à carência e ao próprio objeto. E graças a essa particularização, ele é valor de uso. Não se identifica inteiramente com a coisa individual resultante de um processo qualquer da natureza, da frutificação da macieira, da cristalização da massa amorfa, mas se dá como objeto que afirma e encontra sua objetividade precisamente na medida em que satisfaz e determina um carecimento. Não interessa ser esta ou aquela coisa, esta ou aquela maçã, desde que sacie a fome de maçã do consumidor ou do fabricante de compota e a mantenha como necessidade dessa fruta. Ao desabrochar suas qualidades, o valor de uso não existe como coisa desdobrando seus perfis, mas como ponto de interferência vicário de propriedades relevantes, parte independente da coisa-aí, que não existe sem ela, sem contudo se confundir com ela, porquanto toma na individualidade natural apenas a parte que vale para o uso. Enquanto valor de uso a maçã não existe sem a fruta-aí, esta porém não é senão suporte substituível do uso, do desdobramento de suas qualidades aproveitáveis.

Valor de uso é fundamentalmente coisa útil (29) e, contrapondo-se ao caráter supra-sensível do valor, apresenta-se antes de tudo na qualidade de forma natural; configura uma "existência natural

palpável” (natürliche handgreifliche Existenz) (30). Para um dado carecimento de maçã, pouco importa esta ou aquela fruta-aí, mas duas maçãs constituem dois valores de uso, pois a posse de um bem não é a mesma que a posse de dois bens. Cabe no entanto não confundir a individualidade da coisa-aí com a individualidade do valor de uso. A primeira se dá para a percepção, se individualiza nela; enquanto coisa caindo no circuito da produção, objetivo final de um sistema produtivo ou contrapartida física do valor de troca numa mercadoria, o segundo consiste numa “determinação formal” (Formbestimmung) (31), isto é, numa coisa que se determina conforme a posição que ocupa no processo. Enquanto a existência da coisa-aí se resume na sua presença e na sua perdurabilidade diante do câmbio de nossas percepções, o valor de uso confirma sua existência no consumo (32): “o valor de uso apenas tem valor para o uso e apenas se efetiva no processo de consumo. O mesmo valor de uso pode ser usado diferentemente. A soma de seus empregos úteis se concentra (ist zusammengefasst) em sua existência como coisa dotada de propriedades determinadas” (33). A fruta existe na árvore como semente que adubará a terra ou dará nascimento a um novo exemplar de árvore; como objeto de uso porém existe apenas como alimento, ser para a necessidade humana que encontra no consumo o último perfil de sua individualidade. Participando do processo de trabalho, o valor de uso é objeto, instrumento ou produto; em cada momento demonstra sua utilidade localizada. Uma mesma coisa pode ser empregada como matéria-prima ou como instrumento; o que lhe confere este caráter de mesmo é a possibilidade do duplo emprego. Consumida porém nesta ou naquela posição, seu uso se determina como matéria-prima ou instrumento, se sorte que o mesmo se diferencia. Afinal o concreto é tão-somente a “concentração (Zusammenfassung) de muitas determinações e, portanto, a unidade da multiplicidade” (34), não sendo estranhável que sua existência se cumpra, se individualize segundo o desdobramento de suas determinações.

Dado isso, compreendemos como a atividade orientada do trabalho consiste em efetuar na coisa as alterações necessárias para a efetivação do uso previsto. No caso mais simples, do objeto que nasce pronto para o consumo, essas alterações se resumem no trabalho da mão que o apreende. A coisa todavia surge então no contexto de sua apreensão, o peixe com todas as determinações necessárias para ser pescado. Cumpre insistir no sentido dessa metamorfose. Na forma mais simples o trabalho se converte na atividade de desprender a coisa da paisagem de salientar a figura no fundo natural. Tanto maior entretanto o esforço de desprender, mais se torna imprescindível a mediação do

instrumento. O trabalhador amplia sua potência colocando a seu dispor, no prolongamento de seu próprio corpo, sistemas de forças naturais domadas pela finalidade prévia. Como o objeto de trabalho, o instrumento também é arrancado da paisagem, mas seu uso é diferente na medida em que se põe como meio-termo. Se o objeto de trabalho já é em potência objeto de consumo individual ou produtivo, o instrumento serve apenas no consumo produtivo, como potência de depurar na coisa a utilidade para o uso pessoal. Por isso se determina em função das múltiplas coisas que, durante sua existência, é capaz de depurar. O objeto demanda instrumentos adequados e o instrumento só pode ser aplicado aos objetos que lhe correspondam.

Por desconsiderar a determinação recíproca entre instrumento e objeto de trabalho, os economistas clássicos os isolaram e supuseram um desenvolvimento autônomo da tecnologia. A crítica de Ester Boserup (35) vem restabelecer, a nosso ver, a alternância necessária. Numa agricultura primitiva, lembra a autora, não é possível encontrar uma distinção nítida entre terra inculta e terra cultivada, o cultivo saltando de terreno a terreno conforme as conveniências do momento. Não se pode pois separar com clareza as condições de criação de novos campos e as condições de mudança de tecnologia nas roças já existentes. Cabe examinar então como o emprego de um certo instrumento agrícola depende do sistema do uso da terra. Uma alteração técnica só pode realizar-se se o modo desse uso também se alterar. O arado, por exemplo, é de pouca utilidade numa cultura de clareira recém-aberta na floresta, enquanto se torna imprescindível na cultura da savana fértil de tipo europeu; só ele é capaz de cortar a trama das raízes e das gramíneas e abrir o sulco que receberá a semente. Não foram todavia apenas os clássicos que se esqueceram da determinação recíproca do objeto de trabalho e do instrumento; todos aqueles que pensam o desenvolvimento autônomo das forças produtivas tomando-as exclusivamente como o equipamento tecnológico, incorrem no mesmo engano.

Voltemos porém ao plano abstrato em que nos movíamos. Graças à violência do instrumento, o objeto desvenda sua utilidade. Isto não se faz sem uma destruição mínima das formas de ambos: o instrumento se gasta e o objeto é arrancado de seu ciclo natural – o peixe morre, a fruta é cortada do galho, a semente impedida de germinar. Daí a imposição de uma forma artificial correr paralela à separação da matéria de sua forma natural (36). Toda coisa natural perece num tempo que lhe é próprio. A incidência do instrumento interrompe-lhe o ciclo, imprimindo-lhe uma forma artificial que só se conserva no interior do circuito do trabalho. Suponhamos a produção de uma esfera de cobre, o

ato de dar forma esférica a este ou àquele pedaço de cobre. Consumimos dessa maneira “a forma dada”, a “objetividade do objeto” por um ato de violência que só o instrumento, embora sob a forma mais primitiva da mão, consegue realizar. A forma impressa, presente em potência no carecimento, cumpre-se porém unicamente no consumo. Ao ser forma para o consumo, insere-se num contexto eminentemente humano e perde seu estatuto natural. Enquanto permanece valor de uso, é retida, posta entre parênteses, até desaparecer no consumo individual ou ser retomada e conservada no consumo produtivo. No primeiro caso assistimos à repetição do processo, mas em termos estritamente naturais, sem que nada permaneça capaz de instaurar uma nova forma de circularidade. E no segundo caso?

O que faz da coisa um valor de uso é a possibilidade de vir a ser usada, de metamorfosear-se no consumo. Qual é o sentido dessa **determinação**? Seria ingênuo considerá-la atributo a ser dito de um sujeito, como vermelho e duro podem ser ditos de um pedaço de madeira; identificá-la a uma função proposicional equivale a deixar de lado sua característica mais específica, e pretender tudo solucionar pela **justaposição de atributos**. O vermelho perece com a madeira consumida no ciclo natural, do mesmo modo perece o vermelho da maçã ao ser comida. Neste nível a coisa cessa de ser ao transladar-se para outra. É precisamente essa relação com o outro que o consumo produtivo vem inovar. Tomemos o exemplo do algodão que na qualidade de matéria-prima é fiado e depois tecido. Nesse modo de existência o algodão não consiste apenas numa coisa-aí que, ao recortar sua própria identidade, traça seus limites em relação às outras coisas, mas já existe em vista de ser fio (deixemos de lado todo o resto que possa vir a ser); em termos abstratos, o algodão é ser-outro, e como outro do fio é outro do outro, alterando-se justamente no interior dessas determinações. Ser matéria-prima não consiste pois num conjunto de atributos dirigidos a um sujeito que os recebe, resolve-se ao contrário num tipo peculiar da relação de alteridade. Ao transformar-se em fio, o algodão não transpassa para outra coisa natural, encontra em si mesmo o ser-outro em vista do qual existia, não como coisa mas como primeiro momento do processo de trabalho. O fio é conformação do algodão, atualização das determinações que possui enquanto coisa e matéria-prima; para estas é limite, fronteira a que estava destinado. Por isso é limite e destino (Bestimmung) do algodão. Usado para empinar papagaio, gasta-se como outra coisa qualquer cujo movimento se dá no ciclo da natureza. Ao ser tecido, ao reencontrar a esfera do consumo produtivo, conserva a determinação antiga, logo que esta se põe na totalidade mais ampla do pano. Um novo limite aparece, o objeto se conforma e pode

ser encaminhado então a uma das duas formas de consumo, e assim por diante.

O fio nada mais é do que conjunto de fibras torcidas; graças à torção e justaposição, potencializam-se e depuram-se as qualidades naturais da fibra, digamos, a resistência e a maleabilidade. O que era antes potência bruta largada no seio da natureza se converte em potência controlada à disposição das necessidades humanas. A produção não se resume pois na alteração do aspecto exterior da coisa — isto pode sugerir o paradigma do escultor moldando uma estátua única e incapaz de ser consumida produtivamente — é antes de tudo **apropriação** e **domínio** de uma força natural. Dizer que o fio realiza uma potência inscrita no algodão, que a esfericidade realiza a potência do cobre, além de atribuir à matéria uma multiplicidade **indeterminada** de formas em potência, deixa de lado a violência necessária para que a matéria-prima se converta em produto. Não há dúvida de que isto só acontece pelo instrumento. O ser outro do algodão não encontra seu destino movido por uma força natural que o habitasse, faz-se mediante dispêndio de energia do trabalhador que encontra, no instrumento, sistema natural já domado, meio de ampliar seu domínio. Todo o peso do ardid do trabalho aqui se manifesta. Os artefatos, ao contrário dos objetos naturais, lembra Aristóteles no início do livro segundo da **Física**, não possuem fonte própria de mudança. Se o leito tende a repousar no chão, essa propriedade se deve, não ao fato de ser leito, mas de ser material pesado. No entanto, basta situarmos o leito no final de um processo para que tudo se transforme. Não existe apenas o produto, mas com ele suas condições de existência, conformando uma totalidade em que cada passo existe em relação ao outro.

A matéria-prima é matéria, sujeito duma ação que se faz por meio do instrumento. Essa ação todavia não é mais do que mera negatividade: “O trabalho é fogo vivo e formador; a caducidade (*Vergänlichkeit*) das coisas, sua temporalidade enquanto sua formação (*Formung*) mediante o tempo vivo. No simples processo de produção — abstraído do processo de valorização — usa-se a caducidade da forma da coisa a fim de pôr sua utilidade (*Brauchbarkeit*)” (37). A transitoriedade e a finitude da coisa, no ciclo natural, encaminha-se para sua possível utilização, graças à antepresença do produto sob a forma de carecimento. Sob esse aspecto, trabalho é apenas **Formung**, movimentação e abstração de uma forma já inscrita de modo encoberto e impreciso nas coisas. Não se trata, pois, tanto de conferir esfericidade a um pedaço de cobre, mas de extrair da dureza, do peso e de outras propriedades dessa substância, mediante a redondeza, a possibilidade de ela vir a ser usada como bola a ser lançada pelo atleta.

Da mesma maneira, a forma do fio dá ao algodão a possibilidade de ele vir a ser tecido. O novo aspecto da coisa apenas viabiliza o uso que antes se confundia na indeterminação da matéria. Enquanto **Formung** o trabalho consome a indeterminação da matéria-prima, do mesmo modo que consome a determinação do instrumento, para pôr o produto enquanto possibilidade de novo tipo — **Brauchbarkeit**. Se a forma, com efeito, individualiza na coisa-aí a parte utilizável, ao mesmo tempo que a põe equivalente a outra parte de outra coisa — duas maçãs possuem o mesmo uso embora consistam em dois valores de uso diferentes —, não é por isso que se relaciona com a matéria do mesmo modo que a mão amolda um pedaço de cera. Não se resume numa atualização duma potência, mas configura antes de tudo a transformação duma potência numa potência de novo tipo, desde que inserida no processo. Se o produto for consumido individualmente, não houve ganho algum em comparação à repetição instaurada pelo ciclo do cristal; se porém voltar à condição de meio produtivo, amplia-se a base material da atividade humana e com isso se abrem as portas para a história.

É a solução das aporias sobre o movimento que está em jogo. Em vez de partir de um sujeito-substrato, cujo existir seria dado pela deiscência de sua propriedade, Marx chega ao indivíduo como resumo e reunião (*Zusammenfassung*) de determinações inerentes ao momento do ciclo. No processo de trabalho a individualização passa por três etapas: objeto, instrumento e produto, o trabalho constituindo a negatividade formadora. Daí as individualidades serem geradas pelas respectivas posições no processo. Desaparecendo a individualidade absoluta, Coriscos ao passear pelo liceu pode não ser o mesmo Coriscos passando pelo mercado. Para Aristóteles a unicidade de Coriscos é mantida desde que permaneça um substrato a, indiferente à substituição de um atributo b por outro c. A matéria surge assim como o que perdura no desdobrar do tempo, que se projeta exterior à coisa sob forma de parâmetro. Na linhagem de Hegel, Marx parte da passagem de b para c a fim de chegar a a como o fundamento posto pela aparição de b e pela aparição de c. Isto porém só é possível se b e c estiverem desde o início vinculados num processo, cujas etapas já estão dadas, pois no caso contrário não haveria movimento, mas apenas duas coisas b e c. Daí o papel da finalidade do carecimento do valor de uso que, no interior do processo de trabalho, só pode ocupar a posição de objeto, de instrumento e de produto. Condição anterior do processo é contudo seu resultado, a antepresença do uso de confirma valor de uso, fundamento de uma das três aparições do objeto.

Refletir sobre essas questões é condição de pensarmos o que Marx entende por produção enquanto consumo do consumo. Não nos

enganemos porém a propósito de nossos resultados. A circularidade do processo de trabalho, que se oculta no momento em que o produto, ao passar para a posição de meio de produção, perde seu caráter de produto, se rompe a todo instante, demandando a intervenção de um fator natural e exterior que tende a ser reposto. Nossa tarefa é acompanhar o desdobramento dessa tendência ao círculo. Do mesmo modo que processo biológico é uma abstração cujo conteúdo somente a cibernética da célula soube desvendar, o processo de trabalho é outra abstração que precisa ser cumprida. Mas ao menos já foi assinalado o terreno onde esse movimento ocorre. Deslocando o trabalho para o universo do processo, retirando-o da esfera da emersão e surgimento da coisa para situá-lo na circularidade da interiorização e da exteriorização, Marx faz dele *práxis* ao invés de *poíesis*.

## V – DISSOLUÇÃO DAS RELAÇÕES ECONÔMICAS

Damos um passo adiante no sentido de completar a circularidade defeituosa do processo de trabalho, ao inseri-lo no contexto mais amplo da produção social. Os economistas clássicos a entendem como a maneira pela qual membros duma sociedade conformam produtos naturais às necessidades humanas. Obtidos os produtos, estes são distribuídos entre os indivíduos de acordo com leis sociais determinadas. A troca por sua vez intervém para redistribuir, conforme as necessidades individuais, o que já foi partilhado, a fim de que os objetos trabalhados possam desaparecer no consumo. Forma-se pois um silogismo em que a produção, ponto de partida, configura o universal, a distribuição e a troca como meio-termo configuram o particular, e o consumo, o individual. Assim é que Marx (38) descreve as “representações” econômicas. Mas estas precisam ser dissolvidas para revelarem seu verdadeiro conteúdo, já que uma compreensão mais profunda da vida econômica implica uma “dissolução das relações reais” (39), no desvendamento de suas determinações recíprocas. É a tarefa que Marx se impõe na segunda parte do célebre posfácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*.

A produção também é imediatamente consumo, consumo do trabalhador e dos meios de produção (objeto e instrumentos de trabalho), ou melhor, consumo dos três momentos essenciais do processo de trabalho. Neste nível é consumo produtivo, modo de determinação equivalente à negação dos termos já estabelecidos. Daí a lembrança da frase espinosiana: *determinatio est negatio*. A análise desse tipo de consumo serve entretanto para distingui-lo do consumo propriamente dito, que se apresenta como o oposto negador da

produção. Cada consumo cumpre funções diferentes; enquanto na produção, no consumo do consumo, os produtores se objetivam, no consumo propriamente dito as coisas produzidas se personificam. Posta e mantida a oposição entre produção e consumo, nasce entre ambos um movimento mediador: a produção serve de medianeira ao consumo, criando-lhe os materiais, o consumo serve de medianeiro à produção, propiciando-lhe os próprios consumidores. Perdida a identidade inicial, a distância entre os termos abre o espaço para o devir: o produto, diferentemente do mero objeto da natureza, comprova-se como produto, **vem a sê-lo** apenas no consumo. Aí realiza a configuração **ideal** que possuía no estado de carecimento. No entanto, “a produção não é apenas imediatamente consumo, e o consumo imediatamente produção, nem é a produção apenas meio para o consumo e o consumo fim para a produção, isto é, um fornecendo para o outro seu objeto, a produção (o objeto) exterior do consumo, o consumo (o objeto) representado da produção; cada um não é imediatamente o outro nem o mediador do outro, mas cada um dos dois, ao cumprir-se, cria o outro, cria-se como outro” (40). O ato de produção se efetiva no ato de consumo e o produz e vice-versa.

Esta gênese da alteridade se expressa em termos econômicos pela lei de Say, segundo a qual a oferta cria sua própria demanda. A crítica que lhe faz Marx tem para nós interesse particular. Percorrido o caminho que sai da identidade, passa pela mediação e termina com a gênese do outro, nada mais fácil para um hegeliano, afirma Marx, do que concluir pela identidade da produção e do consumo. O reproche não atinge o próprio Hegel, que não se contentaria com a identidade que não trouxesse em seu bojo sua própria diferenciação. Mais interessante é o argumento contra Say, que nos parece desdobrar-se em dois tempos. O primeiro engano consiste em tomar a sociedade como **um único indivíduo**, isto é, “especulativamente”, pois só assim é possível considerar o consumo como momento interno e imediato da produção na qualidade de carecimento. Descartado esse engano, cabe ainda compreender que a relação entre produtor e produto é mediada pelo outro: “Na sociedade, porém, a relação dos produtores com o produto, logo que este esteja pronto, é exterior, e seu retorno ao sujeito fica na dependência de suas relações com outros indivíduos. Não se apodera dele imediatamente. Desse modo, também sua apropriação imediata não é seu fim quando produz em sociedade. Entre o produtor e os produtos se coloca a distribuição que determina, mediante leis sociais, sua parte no mundo dos produtos, colocando-se pois entre a produção e o consumo” (41). A dissolução das relações econômicas nos conduz a um primeiro resultado: O trabalho tem a peculiaridade de pôr

um objeto exterior. Por causa disso, o produto não se situa, ao contrário da ferramenta em uso, no prolongamento do corpo do trabalhador; joga-se no mundo e permanece à disposição de outrem, se o próprio trabalhador não transformar num trato qualquer, tácito ou explícito, violento ou pacífico, seu ato de produção num ato de apropriação. Assim o objeto que ele mesmo produz lhe deve ser confirmado numa relação de alteridade. Isto destrói por completo a noção clássica de produção. Não basta apontar o caráter social da produção, dizer que esta se faz coletivamente, nem apelar para a essência genérica do homem, que desde logo vive em sociedade e toma conhecimento disso, se não for mostrada a maneira pela qual o produtor tem seu produto. Ainda que se parta do ato mais simples da fabricação individual, a presença das leis sociais da distribuição já se faz sentir no relacionamento do produtor com o produto pronto. Dado isso, tornam-se possíveis a troca e o dinheiro e com este a retenção de um valor fora do mercado, o que destrói a reciprocidade postulada pela lei de Say. Marx, neste texto, não desenvolve o argumento por inteiro, contentando-se em salientar a exterioridade do produto a ser lançado no domínio da distribuição. Qual é porém o vínculo entre produção e distribuição?

Um rápido exame dos textos de economia cosntata, observa Marx, uma simetria entre os itens que figuram na produção e aqueles que comparecem na distribuição; de um lado, agentes da produção como terra, trabalho, capital; de outro, as partes distribuídas como renda da terra, salário, lucro e juros. O que indica ser a distribuição nada mais do que a maneira pela qual os agentes retiram do produto global as quotas que lhes cabem, por participarem do processo produtivo. Nesse sentido a distribuição resulta da própria produção, tanto segundo os conteúdos, os quais apenas como resultados da produção podem ser distribuídos, quanto segundo a forma, a maneira peculiar de participar na produção determinando a maneira da distribuição. Essa relação contudo se inverte quando se assume a perspectiva individual ou da sociedade como um todo. Diante do indivíduo, as leis da distribuição aparecem indicando sua participação no produto, conforme sua posição social. Do ponto de vista da sociedade, a distribuição configura um fato extraeconômico impondo seus moldes ao processo produtivo: um povo conquistador distribui entre si as terras conquistadas e assim instaura uma forma de propriedade fundiária; ou senão por meio da força pode fragmentar a grande propriedade, obrigando a um modo particular de produção.

É porém superficial ver a distribuição exclusivamente da perspectiva do produto. É preciso também considerar a distribuição,

primeiro, dos instrumentos de produção, depois dos membros da sociedade dos diversos tipos dessa mesma produção. Em outras palavras, a distribuição deve levar em conta tanto o produto quanto os três elementos essenciais do trabalho, objeto, instrumento e trabalho. Destes fatores advém necessariamente a distribuição do produto. Com isso a distribuição passa a fazer parte integrante da produção, num movimento que termina por destruir não só a independência mas o sentido tradicional dos dois termos. É portanto incorreto, embora muito freqüente e lamentável, continuar a dizer sem mais que a produção determina a distribuição, deixando de pensar essa produção articulada por vínculos que dependem, de um lado, do estágio em que se encontra a constituição dos três momentos essenciais do processo do trabalho, de outro, da distribuição deles por entre os membros da sociedade. Vejamos no pormenor. O que significa a primeira dependência? A produção tem como ponto de partida objetos de trabalho já deslocados do plano de fundo da natureza, dispõe de um instrumental, de um sistema de forças naturais subjugadas, cuja ação se desenvolve numa orientação prevista — ambos formam a base tecnológica, trabalho morto conservado, termo mediador entre o homem e a natureza sempre pronto a fazer eclodir todas as suas potencialidades. A eles se acresce a massa de trabalhadores, cujo número depende de fatores demográficos, e cuja qualificação está sujeita a fatores educacionais. Configuram **condições** encontradas pela produção, pressupostos naturais ou históricos admitidos por ela e formando o solo a partir do qual ela germina. Somam o que tradicionalmente se chama de **forças produtivas**.

O processo de trabalho se diferencia ao encontrar condições ambientais diferentes, ou respeitando diferenças físicas, notadamente as sexuais, entre os trabalhadores. Nasce assim uma divisão natural do trabalho, que se desenvolve no sentido de dispersar e diversificar o sistema produtivo da comunidade (42). A maneira pela qual são apropriados os objetos e os instrumentos de trabalho e, em casos especiais, apropriados os próprios trabalhadores sob a forma de escravos ou de força de trabalho comparável, impõe determinada distribuição do produto, levando os indivíduos a sustentarem determinadas relações entre si. São as **relações de produção**, que configuram outras tantas condições que a produção deve enfrentar. Toda a dificuldade reside em compreender como tais **condições** são integradas pelo próprio processo produtivo, a saber, como tais **pressupostos** são repostos: “A pergunta sobre o relacionamento entre a distribuição determinante da produção com a própria produção cai no interior dessa última. Se for dito que ao menos a produção deve partir duma certa distribuição dos instrumentos produtivos, a distribuição nesse sentido precedendo a produção,

constituindo seu pressuposto, cabe responder que de fato a produção tem suas condições e seus pressupostos que constituem momentos dela mesma. Estes podem parecer no início crescimento natural (*naturwüchsig*). No entanto, mediante o próprio processo de produção, de crescimento natural se transformam em histórico e, se parecem num período condição natural da produção, noutra consistem em seu resultado histórico. No interior da produção se transformam constantemente” (43).

O segredo de todo o texto se ilumina. A dissolução das relações econômicas, a completa subversão de sentido das categorias clássicas, faz emergir o novo conceito de **modo de produção**. Graças à profunda imbricação entre produção e distribuição, a produção deixa de ser encarada como relação direta entre o homem e a natureza, para ser mediada pela maneira pela qual o objeto, o instrumento e a própria força física dos trabalhadores se distribuem por entre os membros da sociedade. Daí a importância do **modo**. Compreende-se por que produção é apenas uma abstração razoável (*verständig* e não *verständlich*, como interpretam os althusserianos – cf. KPO, p. 237), cujo entendimento, se na verdade pode nos dar traços gerais a todos os sistemas produtivos, deixa na sombra a pergunta fundamental a respeito da constituição e articulação desses traços. Salientado o caráter modal da produção, todos os termos do silogismo da economia clássica aí vêm se **dissolver**. À custa todavia de entendermos que o modo de produção é um processo reflexionante, que retoma a reflexão do trabalho num nível mais concreto e mais amplo. Daí ser imprescindível entender o jogo da **posição e reposição** dos pressupostos: “Todas as perguntas levantadas acima se resolvem em última instância, na maneira de as relações gerais históricas desempenharem um papel na produção, e sua relação com o movimento histórico em geral. A pergunta pertence de modo manifesto à discussão e desenvolvimento da própria produção” (44). Tocamos na diferença, que não cansamos de salientar, entre determinações históricas, condições encontradas pela produção, e determinações que ela própria repõe em seu movimento circular; em suma, determinações do **dever** e determinações da **essência** do fenômeno (45). Perseguir a transfiguração desse tema aristotélico na obra de Marx se apresenta pois como a tarefa mais importante, já que, como acabamos de indicar, nele se resolve a dialética das forças produtivas e das relações de produção.

Existem dois movimentos a serem considerados. De um lado, a metamorfose de tudo aquilo que cresce naturalmente (*naturwüchsig*) num fator propriamente histórico, graças ao domínio das forças

naturais pela produção. Uma condição qualquer do trabalho, um objeto ou instrumento existente na natureza, converte-se numa condição histórica ao se **repor** como matéria-prima ou ferramenta fabricada. Com isso se forma o conjunto de forças naturais domadas que chamamos de forças produtivas. O mesmo se dá com as relações de produção determinadas pelo modo de apropriação dessas forças. De outro lado, a constituição de objetos socializados conduz ao seu conhecimento, na medida em que se completa sua constituição. O modo de produção capitalista separa o trabalho do próprio trabalhador, confere-lhe a autonomia real que permite seu conhecimento. A existência do trabalho sem atributos é pressuposto da produção da categoria trabalho (46), a única capaz de compreender as fases de formação do processo de trabalho, quando este aparece irremediavelmente imbricado com outras determinações naturais e sociais. Tomemos um exemplo. Sabemos que o primeiro momento do processo de trabalho consiste no desprendimento da coisa de seu contexto natural. Isto se realiza, em condições concretas, por meio de manipulações que não de levar em conta a maneira pela qual a natureza se dá para a sociedade em questão. Se esta a concebe como um sistema de forças em que nós, modernos, reconhecemos o entrelaçamento de fatores mecânicos, químicos, biológicos e mágicos, não há por que deixar de considerar necessário o trabalho de manipular todos eles. Quando os trobriandeses, antes de abater a árvore com que farão a canoa, afugentam dela os espíritos dos bosques, encantando-os para que habitem outro lugar, estão simplesmente desprendendo o objeto de trabalho da paisagem, do mesmo modo que o faz o operário moderno ao arrancar o cristal da rocha com o golpe de sua picareta. A cada passo da construção da canoa, a magia intervém para aliviar o peso do tronco a ser carregado, para lhe emprestar a leveza que o fará voar como as borboletas, conservando a imagem indígena, e assim por diante (47). A magia, neste caso, separando o objeto de trabalho, depurando suas propriedades físicas ou atribuindo-lhe outras sobrenaturais, configura parte imprescindível do processo de trabalho. Não há dúvida de que logo uma diferença se cria entre o golpe de picareta e o rito de expulsão: sabemos nós que o cristal não pode ser arrancado sem o golpe, enquanto a árvore pode ser abatida sem o rito. Mas entre nosso saber e o saber do indígena se estende e medeia toda a história dos tabus vencidos, das conjunturas concretas e ousadas pessoais que levaram à superação deles, a história de constituição de nosso modo de existência, onde a ciência eficaz, com seus tabus próprios, pode voltar à origem e compreendê-la a nosso modo. Da mesma maneira que a guerra, para a Antiguidade clássica, a magia é trabalho para a sociedade primitiva.

É preciso ter o cuidado de não confundir a dissolução operada por Marx, com as tentativas modernas de adequar as ciências econômicas ao estudo das sociedades primitivas. O intento de Marx nos parece mais radical, porquanto põe em xeque o próprio sentido do econômico na acepção corrente. Os esforços de Karl Polanyi e de seu grupo são exemplares. Recusam, como Marx, o sentido formal da economia que se contenta com a análise lógica da escolha de usos alternativos de meios insuficientes, em virtude de isso supor uma noção de racionalidade, implícita na relação entre meio e fim, que não pode ser aplicada a todas as sociedades. Nem sempre o comportamento econômico se dá diante de meios insuficientes, existindo comunidades de abundância que põem em xeque o postulado da escassez. Surge assim a necessidade de um conceito substantivo de economia, “definido como um processo institucionalizado de interação entre o homem e seu meio ambiente, que resulta num fornecimento contínuo de meios materiais que satisfazem carecimentos” (48). A diferença com o marxismo se desenha na compreensão do caráter **institucional** do processo econômico, responsável pela unidade e estabilidade deste. Laborando com elementos ecológicos, tecnológicos e sociais, o econômico não se estrutura sem o que Polanyi chama de **formas de integração**, tais como a reciprocidade, a redistribuição e a troca. Reciprocidade denota movimentos de pontos relativos entre grupos simétricos; redistribuição, movimentos apropriados em relação a centros de aglutinação e difusão; troca, processos ligados a um sistema de mercados. Se a primeira pressupõe simetria entre os eixos, a segunda supõe a criação de centros de atração e repulsão, enquanto finalmente a terceira, a equidade das relações de troca. Essas formas podem imbricar-se umas nas outras para formarem um modelo adequado a uma situação concreta, notadamente a sociedade pré-mercante, onde reciprocidade e redistribuição ocorrem conjuntamente. A dominância duma forma em relação a outras se identifica, por fim, “com o grau em que compreenda a terra e o trabalho na sociedade. A assim chamada sociedade selvagem caracteriza-se pela integração da terra na economia por meio de vínculos de parentesco. Na sociedade feudal, os vínculos de vassalagem determinam a sorte da terra e do trabalho que vem ligado a ela” (49) e assim por diante. Obviamente todos esses traços institucionais devem comparecer na definição marxista de um determinado modo de produção na qualidade de pressuposto. Antes, contudo, devemos abandonar a perspectiva da sociedade como um todo, pois, senão, nunca lograremos escapar duma visão parcial do processo produtivo, sucumbindo no engano já assinalado por Marx: “Considerando a sociedade em sua totalidade, a distribuição parece preceder a

produção. . . e determiná-la, a bem dizer como um fato pré-econômico” (50).

O que significa porém abandonar essa perspectiva? Na explicação das relações de parentesco é possível privilegiar o princípio de reciprocidade (51), porquanto as mulheres, os bens raros a serem circulados, escapam desde logo de um sistema social de produção. A não ser em casos muito esporádicos, não se instala na história a produção de escravo; todas as formas produtivas pré-mercantes visam à reprodução de indivíduos já dados biologicamente. Essa diferença na circulação de mulheres e circulação de bens é essencial, ambas constituem superfície de fenômenos que se passam na profundidade, mas somente a segunda lida com produtos do trabalho humano. Daí ser preciso explicar a origem desses produtos e a instalação de um sistema produtivo que possa obedecer a regras distributivas pré-existentes. Nem toda regra, contudo, pode determinar uma sociedade concreta. Por isso toda a questão se resume em saber **como** se estabelecem as relações entre o “fato pré-econômico” da distribuição e a própria produção. Mas esta é uma questão cuja resposta depende de dados empíricos. O movimento não se resolve apenas no nível do conceito e exige uma investigação histórica, que diga a partir de que quadros institucionais se instaura o processo circular. Da ótica em que nos colocamos, devemos apenas insistir na necessidade de que a investigação empírica considere, em lugar da justaposição da distribuição e da produção, sua determinação recíproca. Para Marx os dois lados são complementares, mas nunca justapostos. E para descobrir os mecanismos dessa complementaridade cabe investigar por que perduram essas determinações pré-econômicas. Já que os fenômenos sociais não possuem massa nem obedecem de per si a um princípio geral de inércia, devemos mostrar que a condição se mantém na medida em que passa a resultar do próprio processo produtivo, este entendido agora como processo articulado internamente pelas regras de que se partiu como pressuposto. Em outras palavras, é preciso estabelecer a viabilidade econômica do sistema inicial de distribuição; com isso este passa a fazer parte do modo de produção como um todo.

Ao tomar por fio condutor da investigação o processo de posição e reposição, alteramos por inteiro nossa visão do que seja a sociabilidade. A sociedade deixa de ser conjunto de partes organicamente engrenadas, orgânico no sentido de *naturwüchsig* — de crescimento natural espontâneo — para ordenar-se em função de um nível diferente de circularidade. Pouco importa as condições serem naturais ou historicamente dadas, ao serem repostas passam necessariamente pela mediação da apropriação das forças produtivas.

Distribuem-se **produtos**, termos finais de um processo produtivo, que depende da apropriação e manipulação de meios de produção e, por conseguinte, da maneira pela qual forças naturais foram domadas pelos desígnios humanos. Daí a distribuição aparecer no final resultando do modo pelo qual os homens conjuntamente se apropriam da natureza, a saber, na qualidade de face exterior do-próprio modo de produção. O pressuposto inicial perde assim o caráter primitivo, converte-se em **resultado histórico**, cuja reiteração fica na dependência de todas essas forças subjugadas em que o homem se objetiva e a natureza se personaliza. Em lugar da mera repetição mineral, de moléculas que vêm justapor-se para tramar a estrutura do cristal, temos a repetição da circularidade histórica onde, se com efeito o ponto de chegada reata com o ponto de partida, isto só é possível depois do trabalho vivo revivificar o trabalho morto inscrito nas coisas. Nessa matriz do vir a ser histórico Marx encontra o segredo de todas as informações sociais. Não é estranhável pois que fatores que não intervenham diretamente no processo da reposição ocupem lugar secundário, dependente, a exigir uma explicação suplementar — aqui se abre o espaço para as superestruturas. O ponto de vista genético se impõe em toda parte. Nem tudo na sociedade possui mesmo peso ontológico, de sorte que ela mesma não pode ser compreendida como um todo dependendo de variáveis equivalentes e justapostas. Em virtude de descartar esse caráter histórico da repetição, Polanyi, Lévi-Strauss e o estruturalismo em geral são levados, em contrapartida, a recorrer a uma concepção kantiana de forma e função unificando uma multiplicidade de elementos dispersos e equíponderantes. Nada altera essa forma deixar de residir num céu platônico, passando a ser inscrita no córtex cerebral, nos mecanismos do comportamento, ou simplesmente funcionando como idéia inata; em todos esses lugares está manifestando apenas sua a-historicidade, ou melhor, o tipo de repetição indiferente que instala e recolhe.

Essa volta a Kant se torna necessária sempre que, no processo reflexionante da produção, se perde o caráter exterior do produto e, com ele, a cesura na qual se infiltra a relação com o outro. O objeto produzido se coloca então no prolongamento do corpo, do mesmo modo que os meios de produção. Com isso, forças produtivas e relações de produção, embora ainda possam revelar sua interdependência, deixam de formar um todo dinamizado pela reposição, para caminharem em direções opostas: de um lado, o desenvolvimento tecnológico propriamente dito, de outro, o universo da interação simbólica. Homem e natureza se encontram sem data marcada para a reconciliação. Esta é a solução advogada por Habermas (52). Mas seu sofisticado edifício repousa em bases frágeis, numa interpretação do

conceito de produção que volta à “representação” dos clássicos — a longa nota 14 do cap. III o comprova. Se lhe parece insuficiente a tentativa, explorada por Marx, de encontrar na própria produção os quadros institucionais a partir dos quais se processa, é porque não percebe nisso um movimento circular onde os resultados voltam a ser pressuposições. A produção perde assim seu caráter modal e o trabalho, que corretamente desempenha uma função sintética, passa a ser entendido como uma categoria a-histórica — a abstração que possui em nossos tempos valendo então para o passado inteiro,

## VI — O NATURAL DA HISTÓRIA

Nos sistemas pré-capitalistas, não são idênticas as relações que os trabalhadores mantêm com produtos e com meios de produção. Se os primeiros, logo depois de prontos, podem escapar-lhes das mãos — e isto pode ocorrer no nível mais primitivo e mesmo animal do processo de trabalho — os últimos se dão como prolongamentos de seu próprio corpo e, nesse sentido, propriedade sua, gozando do mesmo estatuto que suas demais partes orgânicas. A unidade formada pelo trabalhador e as condições de trabalho por ele mesmo apropriadas constitui o que chamamos de individualidade técnica. O novo conceito serve para salientar o caráter relativo da unidade formada pelo processo de trabalho. Aliás, Marx tem o cuidado de colocar, em lugar do trabalhador, o trabalho enquanto momento essencial dele, desvinculando assim esse momento do agente concreto. O indivíduo trabalhador não se confunde com a individualidade biológica, o representante da espécie, nem se confunde, obviamente, com a individualidade jurídica. Além de incorporar pedaços domados da natureza, a individualidade técnica não precisa ter o indivíduo biológico como pólo dinâmico: “O homem só se individualiza (vereinzelt) mediante processo histórico. Aparece originariamente como ser genérico, vinculado a uma tribo e animal de rebanho (Gattungswesen, Stammwesen, Herdentier), por isso de modo algum como **zöon políticón** no sentido político” (53). A individualidade técnica surge pois como a unidade de um grupo de indivíduos, biológica e socialmente ligados, apropriando-se de suas condições de reprodução (forças produtivas), preservando-as e alterando-as. Tem como primeiro pressuposto a comunidade natural (naturwüchsig) desses indivíduos, comunidades de sangue, de linguagem, de costumes etc., mas apenas como ponto de partida a ser repostado e, por conseguinte, modificado. Não há dúvida de que nessa comunidade intervêm fatores tanto biológicos como socioculturais, mas importa este seu caráter de

condição a dar origem ao movimento circular, cujo ponto de partida há sempre de conservar uma dose de arbitrariedade. O segundo pressuposto é de ordem tecnológica, atinente às diferenciações que os meios de produção evidenciam conforme se desenvolvem em situações naturais diferentes. É óbvio que, no estudo duma sociedade particular, só uma investigação concreta pode traçar o perfil dessas condições.

Suponhamos que o grupo de que é composta a individualidade técnica seja formado pela própria comunidade. É a situação mais simples de imaginar. Sob essa hipótese, a comunidade se apropria tanto das condições de seu trabalho, os meios de produção, como do produto. Embora cada trabalhador individual configure aqui apenas peça dum grande organismo, de modo algum se confunde com ele. Mantém sua individualidade biológica, ocupa, nas relações de família, onde as diferenças biológicas são re-elaboradas por relações de aliança, uma posição definida e, sobretudo, é sujeito falante e consciente. Nunca constitui porém trabalhador autônomo, porquanto, nessas condições, trabalhar isolado de maneira continuada é tão impossível como aprender a falar sozinho: o isolamento e a manutenção do objeto e do instrumento de trabalho estão pois na dependência mais estrita do trabalho coletivo. Tudo se passa como se tivéssemos o trabalhador total da manufatura, quando cada indivíduo executa tão-somente uma tarefa parcial do processo de trabalho (54), com a diferença importantíssima de o produto não ser jogado no mercado, mas diretamente apropriado por ser trabalhador total. Do mesmo modo que a individualidade técnica se apropria de seus meios de produção, os trabalhadores parciais se apropriam das partes dos referidos meios de que se ocupam. É como se tivéssemos dois corpos inorgânicos, o corpo da individualidade técnica e o corpo do indivíduo trabalhador, este sendo isolado daquele na medida em que o trabalhador pessoal realiza suas tarefas. Um trabalho muito simples e primitivo, mordendo a terra passageiramente, deve estar estreitamente subordinado às condições de apropriação do objeto de trabalho fundamental. A comunidade possui pois a terra comunitariamente, mas essa propriedade se realiza de maneira parcial pela posse transitória das roças cultivadas pelo indivíduo e sua família. Cabe pois distinguir duas formas de apropriação, a primeira comunitária, correspondendo à individualidade técnica, e a segunda privada, correspondendo à posse passageira do indivíduo — uma propriedade privada muito diferente das formas modernas que conhecemos. Uma distinção dessa espécie é feita expressamente por Marx: “Onde a propriedade existe apenas como propriedade coletiva, o membro individual nessa qualidade é apenas possuidor de uma das partes dessa propriedade, de modo hereditário ou não, pois cada fração

da propriedade não pertence a um membro para si, mas apenas como membro imediato da comunidade, por consequência, como alguém diretamente unido com a comunidade, não se distinguindo dela. Apenas há propriedade **coletiva** e posse **privada**. O modo dessa posse em relação à propriedade coletiva pode ser modificado por circunstâncias históricas, locais etc. de muito diferentes maneiras, conforme o próprio trabalho ocorra, quer isoladamente pelo possuidor privado, quer determinado pela coletividade ou pela unidade pairando sobre as comunas particulares" (55). Se porém é privada a posse dos meios de produção, não o é necessariamente a posse do produto. Ao contrário, a posse coletiva poderia configurar uma forma da propriedade coletiva manifestar-se. Teríamos assim uma situação em que o produto, obtido pelo trabalhador individual, necessariamente há de ser distribuído, a fim de comprovar o caráter coletivo de apropriação dos meios de produção em geral. Neste sentido, a distribuição garante a unidade do grupo, unidade que é condição de sua própria reprodução por meio da apropriação coletiva dos meios produtivos. O indivíduo produz para a comunidade, porquanto só ela permite sua existência como parte do trabalhador rural. Um exemplo concreto de individualidade técnica, em que a propriedade se distingue da posse nos parece ser o grupo que constrói e usa uma canoa nas ilhas Trobriand. Na verdade, este caso é muito mais complexo, já que a comunidade não se confunde com a individualidade técnica, mas no interior desta encontramos o mesmo tipo de relação. É o chefe que se propõe a construir uma canoa e para isso investe certo "capital". Sob esse aspecto a canoa é reconhecida desde logo como dele. Na medida porém que outros colaboram no processo de sua construção, passam a participar de sua posse: "assim a propriedade de uma canoa de pesca dos trobriandeses é definida pela maneira pela qual o objeto é feito, usado e encarado pelo grupo de homens que a produziu e goza de sua posse" (56). Logo porém a posse privada do chefe encontra seus limites: não pode ele negar-se a participar duma pesca coletiva, quando os interesses grupais obrigam uma utilização comunitária do principal instrumento da tribo.

Não devemos porém incorrer no erro da ortodoxia marxista, que atribui valor explicativo a esquemas formais do tipo que acabamos de desenvolver. Não demos explicação alguma das relações de propriedade e de posse na sociedade trobriandesa. Apenas tentamos mostrar que o problema deve ser colocado na maneira pela qual essa sociedade se relaciona com suas condições de existência. Ao contrário do que pensa Malinowski, o comunismo primitivo não descreve, para Marx, uma situação unívoca, uma peculiaridade intrínseca que pudesse explicar o funcionamento de qualquer sociedade dando seus primeiros passos em

direção à história. Apesar de sua importância enorme, cumpre salientar os limites do valor explicativo da noção de propriedade geral. Em lugar de resumir-se no ato de afirmação de vontade pessoal que se dirige à coisa reservando-a, configura antes de tudo a maneira duma individualidade técnica, isto é, duma unidade produtiva em ato, relacionar-se com os pressupostos de sua existência. Mas nessa relação da produção com seus pressupostos, interessa, sobremaneira, a forma de reposição deles. O exemplo do sistema capitalista é revelador. Este assume ao menos três formas fundamentais de propriedade: a da terra, como privilégio de extrair renda; a do capital, como privilégio de obter lucros e comandar o trabalho alheio; e a da força de trabalho, como “privilégio” do operário alugar-se. Até aqui se manifesta a correspondência com os três momentos essenciais do processo de trabalho. A produção social se encontra assim cerceada por esses pressupostos, encontrando “fronteiras”, para usar uma expressão do jovem Marx, que a encarrilha e faz dela um modo. Seria entretanto enganador caracterizar o modo de produção capitalista exclusivamente pela enumeração dessas formas de propriedade, pois a questão reside em saber como elas se conservam, como permitem uma maneira específica da exploração do trabalho, que só o conceito de mais-valia sabe desvendar. Quem as toma assim, acriticamente, é a Economia vulgar, que por isso não vai além da superfície do fenômeno. E o que vale para o conceito de propriedade, também vale para o conceito de divisão do trabalho. Já a **Ideologia Alemã** aponta a identidade de ambos: “As diversas etapas do desenvolvimento da divisão do trabalho equivalem a diversas formas de propriedade; isto é, cada etapa da divisão do trabalho também determina as relações dos indivíduos entre si, em vista do material, instrumento e produto do trabalho” (57). São faces diferentes duma mesma moeda, uma representando o lado ativo, outra o lado passivo do processo. Mas o texto da **Ideologia Alemã** não labora convenientemente o caráter reflexionante dessas categorias, contentando-se com a enumeração das formas de propriedade. Não seria entretanto incorreto responsabilizar Marx pela transformação em paradigma de um caminho, cuja estreiteza foi explicitamente reconhecida mais tarde?

A mesma insuficiência afeta *mutatis mutandis* os outros modos de produção. Por certo, as relações de propriedade não cumprem funções equivalentes na alienação e ocultação do fenômeno de exploração, mas comunismo primitivo ou formas “asiáticas” de propriedade constituem apenas pressupostos específicos de sistemas diferentes, pontos de partida duma investigação lógica e empírica que há de descrever os recursos pelos quais logram persistir. Limitar-se à enumeração das

formas de propriedade, como faz a **Ideologia Alemã**, equivale a limpar e estaquear o terreno sem empreender a construção do edifício. Para fazê-lo, é preciso antes de tudo reconhecer o caráter reflexionante das categorias marxistas, deixar de pensar modo de produção como modelo reduzido que organizasse os dados dispersos da experiência, ou ainda como tipo ideal, construído mediante o exagero estratégico de certos traços peculiares a uma situação concreta. Muito pelo contrário, designa simplesmente um processo objetivo de produção, cuja articulação é ao mesmo tempo ponto de partida e de chegada. Dado o círculo, é então imediata a distinção dos pressupostos “históricos”, que não são repostos, e os pressupostos essenciais, sistematicamente reiterados. Convém atentar para o significado preciso que a palavra “objetivo” possui neste contexto. O processo é objetivo, na sua acepção mais simples, porque se passa além de nossas representações singulares, embora não deixe muitas vezes de incorporá-las. Em seguida, porque se resolve num processo de objetivação, que vai do abstrato ao concreto, precisamente por meio da travessia circular. Cada nível possui ao mesmo tempo espessura epistemológica e ontológica, englobando os circuitos anteriores, desenvolvendo os próprios, tecendo uma trama que, para usar uma metáfora hegeliana, configura um círculo de círculos. Não é este o processo de constituição d’*O Capital*?

Dessa perspectiva não há solução de continuidade entre um modo de produção e uma formação social concreta, como se o primeiro pertencesse à ordem do pensamento e a segunda à ordem do real. Toda a questão reside na passagem daquele a esta, que, do ponto de vista sistemático, configura um processo de objetivação e constituição duma realidade social que se espessa na medida em que incorpora novos pressupostos. Ora, nesta travessia, importa distinguir ao menos dois movimentos, a reflexão das condições essenciais, voltando enriquecidas ao ponto de partida, e o comparecimento dos pressupostos históricos, que não são repostos, seja qual for sua origem. Isto se nos ativermos a um dado modo de produção, cuja unidade se edifica por meio da dominação de uma certa relação de produção, ou melhor, por meio duma circularidade principal que termina por subjugar todas as outras. Esses porém são problemas que, referentes à relação da categoria com a história, deverão ser tratados mais tarde.

Um exemplo do próprio Marx elucidará as indicações que acabamos de fazer. O capital necessita de duas condições históricas: de um lado o trabalho livre, propriedade do trabalhador, passível de ser comprado a dinheiro, de outro a separação desse trabalho das condições objetivas de sua realização, a saber, a destruição das formas de propriedade em que o trabalhador se apropria dos meios de produção

como se fossem seu corpo inorgânico. E para investigar o movimento histórico de tais condições que Marx escreve o texto, hoje muito conhecido, sobre as formas pré-capitalistas de produção. E porque caminha retrospectivamente, a perspectiva da reflexão se torna muito evidente. Hobsbawn, prefaciando a tradução inglesa do texto (58), dá ênfase dos materiais de que Marx dispunha na época e às suas limitações; nosso intuito é, obviamente, salientar a trama formal reflexionante.

O advento dos dois pressupostos citados do capitalismo demanda, antes de tudo, que o trabalhador seja separado da terra, deste laboratório natural de sua existência. Isto implica a dissolução da pequena propriedade fundiária livre, e da propriedade fundiária comunitária baseada na comuna oriental. “Em ambas essas formas, o trabalhador se relaciona com as condições objetivas de seu trabalho como sua propriedade, esta é a unidade natural do trabalho com suas pressuposições materiais. O trabalhador tem por isso uma existência objetiva independente do trabalho. O indivíduo relaciona-se consigo mesmo como proprietário, como senhor das condições de sua efetividade. E relaciona-se igualmente com outrem — depois que essa **pressuposição** tenha sido posta como saindo da coletividade (Gemeinwesen) ou das famílias que a constituem — relaciona-se com outrem como proprietário, quer como encarnação da propriedade coletiva, quer como proprietário individual, proprietário privado autônomo” (59). Resumindo, a realização de um dos pressupostos do capitalismo implica a dissolução daquele pressuposto natural do trabalho pelo qual este se liga diretamente a suas condições. Dada essa unidade, cada trabalhador relaciona-se com os pressupostos do seu trabalho como proprietário, apropriando-se das forças produtivas a seu dispor. Desde que porém tais pressupostos sejam postos pela comunidade, as relações entre os indivíduos devem ser de co-propriedade. Um exemplo concreto subordinando-se a esse esquema, que se realiza em situações históricas diversas (60), é dado pela comunidade oriental. “Toda produção”, diz Marx, “é apropriação da natureza pelo indivíduo no interior e por meio duma determinada forma de sociedade” (61). Seria contudo ridículo, continua o texto, passar dessa tautologia para uma forma particular de sociedade. Do mesmo modo, seria ridículo pensar que a explicitação das condições mais simples da produção pudesse resolver os enigmas postos pelos sistemas produtivos primitivos, com toda a riqueza de suas determinações concretas.

Essa configuração simples de um modo de produção tem como primeiro pressuposto a comunidade natural (naturwüchsig); a terra,

matriz do objeto e instrumento de trabalho, constitui o segundo. Conservando um caráter absoluto, dando a ilusão de escapar a toda reposição, não é estranhável que seja divinizada pelos agentes. A preeminência da propriedade da terra também está inscrita na ordem natural das coisas; numa época em que a tecnologia ainda engatinha, o objeto de trabalho é o primeiro a colocar problemas de apropriação. Ela entretanto não é apenas objeto de trabalho, mas ainda *locus standi* da sociedade (62), solo que a acolhe e recebe dela as primeiras cicatrizes. A casa e a aldeia são produtos, valores de uso obtidos mediante trabalho. Conforme se desenvolvem as formas produtivas, passam a configurar um pequeno mundo domesticado, a partir do qual o homem faz suas incursões no meio ambiente – o campo, a floresta e o mar. Se nos primeiros modos de produção torna-se difícil distinguir a roça da aldeia nômade – esta é muito mais um apêndice daquela – agora a cidade, enraizada no solo, faz do campo cultivado seu território. Isto dá origem a um novo tipo de propriedade: “A segunda forma – que, como a primeira, trouxe modificações essenciais de lugar, na história etc. – é produto duma vida histórica mais movimentada, da sorte das tribos primitivas e das modificações que sofreram. Supõe, como primeira pressuposição, a **coletividade**, entretanto, ao contrário do primeiro caso, diferente duma substância de que os indivíduos sejam meros acidentes, ou meros componentes que crescem naturalmente (*naturwüchsig*). Não supõe como base a terra mas a cidade, lugar já constituído (centro) da população rural (proprietários fundiários)” (63). Observe-se a alteração por que passam ambos os pressupostos. De um lado, o objeto de trabalho situa-se agora no prolongamento da área urbana, laboratório da cidade que deve ser ocupado e defendido contra ataques inimigos. A guerra se transforma no grande trabalho social (64), questão de segurança da **polis**, muito diferente portanto da contrafação contemporânea que dá ênfase sobretudo à segurança do capital. De outro, a coletividade perde o caráter de substância, permitindo maior autonomia de seus membros, que podem assim desenvolver certos tipos de propriedade privada junto da propriedade coletiva. Essa segunda forma é ilustrada pelo mundo antigo, notadamente por Roma. Os participantes da coletividade são cidadãos que no campo encontram as condições materiais de existência. Para perdurar reproduzindo seus membros, a coletividade precisa então que estes consagrem uma parte de seu trabalho à continuidade dela. A propriedade do produto é assim mediada pela propriedade das condições de trabalho, particularmente da terra, cuja existência como objeto de trabalho é garantida pela comunidade. Formalmente, a terra pertence ao cidadão romano, mas este é proprietário fundiário na medida em que é romano, e romano, ao

menos abstratamente, enquanto tem direito à propriedade privada de um pedaço de terra. Se a propriedade privada está dissociada da propriedade coletiva, uma existe em função da outra.

Uma terceira forma de propriedade é ilustrada pelos germanos. Cada família constitui, em nossos termos, uma individualidade técnica, uma unidade de produção dispersa pela floresta. Já de um ponto de vista exterior, “a comunidade existe apenas em virtude do ato de unificação (*Vereinigung*) de cada um dos membros, se bem que a unidade existente em si está posta na descendência, na língua, no passado comum, na história, etc. A comunidade aparece pois como ato de unificação, em lugar de uma união (*Verein*), da unidade, acordo entre sujeitos autônomos, formados por proprietários de terra” (65). A situação da propriedade comum (*ager publicus*) ocupa, em vista disso, uma situação muito peculiar. Enquanto entre os romanos aparece ao lado da propriedade privada manifestando a própria existência da cidade, consiste agora nos terrenos que, a fim de funcionarem como meio de produção, não podem ser partilhados; são eles os campos de caça, pastagens comuns, florestas etc. Formas complementares da propriedade individual. Dado isso, a sociabilidade surge com feições próprias: “A comunidade existe apenas na relação mútua de proprietários fundiários individuais. A propriedade comunal aparece tão-somente como acessório comunal dos estabelecimentos da linhagem individual e da apropriação individual da terra. A comunidade não é nem substância, da qual o indivíduo é apenas acidente, nem o universal enquanto unidade existente tanto na representação (dos indivíduos) quanto na existência da cidade e de suas necessidades urbanas, diferentes das necessidades individuais, ou ainda na existência das terras pertencentes à cidade, em suas existências particulares diferentes das existências econômicas particulares dos membros comuns. De um lado a comunidade é em si comunidade de língua, de sangue etc., pressuposição diante do proprietário individual; de outro, contudo, tem sua existência na sua reunião efetiva em vista de fins comunitários e, enquanto possui uma existência econômica particular nas terras comuns de caça, pasto etc., é usada por cada indivíduo proprietário como ele é e não como representante do Estado (é o caso de Roma) — propriedade comum efetiva de proprietários individuais; e não da união desses proprietários possuindo na própria cidade uma existência separada deles como indivíduos (66).

Não é difícil perceber que tais formas de propriedade configuram três maneiras diferentes da individualidade técnica apropriar-se de seu objeto de trabalho, cada uma delas correspondendo a um determinado estágio do desenvolvimento das forças produtivas. Essa apropriação se

faz por meio da comunidade. A sociabilidade natural se modifica segundo sua reposição, não só perdendo o primeiro caráter, mas se recompondo com feições próprias, na medida em que se alteram as objetividades sociais apropriadas. Não existe, pois, para o marxismo, uma matriz absoluta do social, um elemento qualquer, ação ou comportamento, a partir de que a trama da sociedade pudesse ser traçada. Os indivíduos se relacionam segundo as formas de apropriação dos meios de produção, a sociedade não é mais do que um sistema de relações e encaixamento de individualidades técnicas. Daí não haver lugar para o relacionamento de indivíduos entre si, tese aliás que aparece desde o tempo da *Miséria da Filosofia*: as relações sociais “não são relações de indivíduo a indivíduo, mas de operário a capitalista, de rendeiro a proprietário fundiário etc. Apague essas relações e terá aniquilado toda a sociedade. . .” (67).

No primeiro modo de produção, onde se esfumam os limites entre individualidade técnica e comunidade, a sociabilidade possui caráter substancial. A propriedade coletiva desdobra o pano de fundo no qual cada trabalhador recorta uma figura passageira, apropriando-se privadamente de uma parcela da terra de cultivo e dos instrumentos fabricados por ele próprio ou pelo grupo mais restrito a que pertence. Para que uma parte da terra possa ser despreendida como objeto de trabalho, é mister o trabalho coletivo da tribo apropriando-se de um espaço onde a individualidade técnica traça o seu lote. Resulta daí a importância da distribuição que projeta a posse privada no contexto coletivo. O segundo modo é também forma de apropriar o objeto de trabalho, agora a apropriação se fazendo a partir da cidade para o campo. Embora corresponda a um estágio mais desenvolvido das forças produtivas, não há, num nível estritamente formal, uma continuidade absoluta entre os dois modos, já que esse desenvolvimento depende do processo histórico, da teia de acontecimentos particulares. Aqui também encontramos um paralelismo entre a estrutura do objeto de trabalho e a estrutura das relações sociais: a polaridade do cidadão e o indivíduo reproduz a polaridade do campo e da cidade. O terceiro modo, finalmente, ainda configura outra forma de apropriação do mesmo objeto de trabalho; a apropriação se desenvolve agora a partir de unidades produtivas dispersas, reunindo-se em vista de tradição e interesses comuns. A sociabilidade corresponde a esse caráter fragmentário, pois, embora tenha como pressuposto afinidades de costumes, de língua, parentesco etc., realmente se efetiva numa assembléia, num ato de unificação de átomos familiares.

Seja qual for entretanto a diversidade desses modos de produção, todos eles configuram o que Marx chama de situação histórica n.º I

(68), cuja característica básica reside precisamente no predomínio da propriedade do objeto de trabalho. A situação histórica n.º II corresponde à propriedade dos instrumentos de trabalho, e tem, como exemplo, o sistema medieval de corporações (69). Finalmente, a terceira situação possível é o próprio trabalhador sendo apropriado na qualidade de meio de produção. E assim se fecha o quadro das formas possíveis de propriedade pré-capitalista, cada uma constituindo um modo determinado de apropriar um dos elementos essenciais do processo de trabalho.

A situação histórica n.º III tem a peculiaridade de introduzir, de modo oficial, a figura do não-trabalhador. A manutenção do objeto de trabalho, enquanto propriedade comunal, não dispensa os serviços da guerra. O resultado pode vir a ser a transformação da unidade técnica vencida em escravos ou servos, desprovidos de qualquer propriedade. É de notar que o trabalho escravo não se identifica com o trabalho efetuado pelo trabalhador natural: coloca-se entre as condições inorgânicas da produção ao nível da atividade de outros animais (70) — o **instrumentum vocale** não dá origem a nenhum movimento reflexionante. Em compensação traz o germe da completa subversão desse quadro da propriedade pré-capitalista.

Antes de enfrentarmos essa questão, convém observar o procedimento de Marx e fixar o papel que a noção de propriedade nele desempenha. O caráter formal e explícito: “As formas primitivas de propriedade se resolvem necessariamente nas relações com os diversos momentos objetivos que, como possuídos, condicionam a produção; conformam tanto o fundamento econômico das diversas formas de coletividades quanto têm como pressuposição formas determinadas de coletividade” (71). Nesse sentido, as primeiras formas de produção retomam, em nível superior, a reflexão do processo de trabalho, que guarda entretanto sua triplicidade essencial: um grupo social se volta sobre suas condições físicas de existência, as repõe como produto ao mesmo tempo que encobre esse caráter, situando-as na qualidade de pressupostos. É bem verdade que o movimento reflexionante dissolve o conteúdo desses pressupostos, mas nunca logra fazer com que apareçam como resultado. No interior desse quadro, o que significa propriedade? “Propriedade nada mais quer dizer pois, primitivamente, do que o relacionamento do homem com suas condições naturais de produção como pertencentes a ele, como suas, **pressupostos com sua própria existência**; relacionamento com elas enquanto **pressupostos naturais de si próprio**, que por assim dizer formam seu corpo prolongado” (72). Tudo se resolve portanto na relação do homem com suas condições naturais de existência, e na maneira pela qual tais pressupostos, ao

serem repostos pelo trabalho, de naturais se transformam em históricos. Sabemos que essa relação é mediada pelas relações sociais entre indivíduos, a tal ponto que Marx não hesita em dizer que a propriedade consiste em “pertencer a uma tribo” (73). Mais uma vez ambos os pressupostos aparecem intimamente imbricados; os meios de produção sendo afirmados como pertencentes a uma individualidade técnica como dela, graças a um ato de exclusão que nega serem esses meios propriedade de outrem. E o ato de negação só pode ser feito coletivamente, em confronto com sociedades inimigas, ou, no interior da mesma comunidade, entre os grupos que partilham entre si os objetos e os instrumentos de trabalho e, em consequência, os produtos. A propriedade consiste, já o sabemos, no estabelecimento de uma espécie de monopólio para a exploração desses meios. No entanto, se aparece à primeira vista como ato extra-econômico, realização de uma vontade grupal ou individual a condicionar o sistema produtivo, não possui eficácia e perdurabilidade alguma a não ser que se efetive por meio da própria produção, que a repõe e lhe empresta sentido econômico. Extravasa de muito o reconhecimento pelo outro do fato da apropriação, e implica uma forma de consciência — identifica-se expressamente como comportamento consciente (*bewusste Verhalten*) (74). Parar neste estágio superficial do fenômeno seria, contudo, incorrer no erro cômico de Hegel (75), quando a verdadeira questão consiste em explicar como a afirmação do monopólio se viabiliza, integrando o corpo do processo produtivo, primeiro na qualidade de pressuposto, depois, sendo repostos por ele.

O que implica porém esse relacionamento, esse comportamento (*Verhalten*) do homem com suas condições de existência? “Ele não se relaciona propriamente com suas condições de produção, mas está duplamente ali (*ist doppelt da*), quer subjetivamente como ele próprio, quer objetivamente nessas condições naturais inorgânicas de sua existência” (76). O texto é claro, dando ênfase ao caráter duplo que a existência ganha no processo. O homem não consiste numa unidade que se debruça sobre os objetos e os instrumentos de trabalho, a fim de garantir sua própria sobrevivência, não possui a autonomia da consciência de si que se volta para as coisas, existe duplamente, já sujeito individual (subjetivamente significa para Marx do ponto de vista do indivíduo concreto), já encontrando nas coisas a objetivação de seus carecimentos. Essa existência objetiva nas coisas, as quais se transformam assim em partes inorgânicas do coryo, só se torna possível pelo trabalho. Se o sujeito e o objeto existem duplamente como pólos de tensão é porque o sujeito põe a coisa como objeto e instrumento de trabalho, e a coisa repõe o sujeito como atuante. E convém não

esquecer que se trata do sujeito da individualidade técnica e não da pessoa isolada. Por isso não é preciso recorrer à mão que segura outra, às fímbrias do corpo onde o sujeito e o objeto, reciprocando, pudessem modelar na sua dissolução a matriz da dialética. Basta ampliar a noção de corpo e considerar como legitimamente pertencendo a ele as condições físicas de sua reposição. Desde que a corporificação da natureza já se faça pela reflexão do trabalho, desde que o próprio sujeito só exista pela atividade de consumir produtivamente suas condições físicas, não há por que recorrer ao artifício da mão sobre a mão, que não gera outra dialética a não ser a dialética da ambigüidade, dialética aliás que Merleau-Ponty soube descrever nas palavras mais admiráveis.

Tudo se resume portanto em explorar os mecanismos da posição. Numa passagem exemplar Marx traça os caracteres gerais dos modos de produção pré-capitalista nos seguintes termos: "Em todas essas formas em que a Propriedade fundiária e a agricultura constituem a base da ordem econômica, de sorte que o fim econômico seja a produção de valor de uso, a **reprodução do indivíduo** em relações determinadas com sua comunidade, na qual este encontra sua base — está presente: 1) mediante o trabalho mas como condição natural e pressuposição dele, a apropriação da **terra**, como instrumento de trabalho originário, laboratório, continente de matéria-prima. O indivíduo se relaciona meramente com as condições objetivas do trabalho como suas próprias condições enquanto natureza inorgânica de sua subjetividade, lugar onde esta se realiza; a condição objetiva primordial do trabalho não aparece como **produto** do trabalho, mas se encontra diante dele como **natureza**; de um lado o indivíduo vivo, de outro, a **terra**, condição objetiva de sua reprodução; 2) mas esse relacionamento com o solo, com a **terra**, enquanto propriedade do indivíduo trabalhador — o qual por isso mesmo não aparece previamente como mero indivíduo trabalhador nessa abstração, mas possuindo um **modo de existência** na propriedade da terra, modo que é um pressuposto de sua atividade semelhante à sua pele, a seus órgãos de sentido, que por certo também se reproduzem, se desenvolvem etc. no processo da vida, mas que, de sua parte, são pressupostos do processo de reprodução — essa conduta é logo mediada pela existência (modificada, natural, mais ou menos historicamente desenvolvida) do indivíduo como **membro da comunidade**" (77). A visão panorâmica de todos os nossos problemas não deixa de embarçar: natureza e sociabilidade, a despeito de dissolverem seus conteúdos no decorrer da História, reaparecem sempre como pressupostos que escapam ao processo de reposição. Imbricam-se na verdade um no outro, mas apesar dessa constante mediação,

ressurgem como pontos fugidios que a caminhada tem apenas a virtude de afastar. E o fundamento disso reside no fato de o produto perder a característica de produto ao reverter à qualidade de condição do processo de trabalho, apresentando-se para o homem com as feições de um fruto da natureza. Por mais que o natural seja então mediado pela história, não deixa de reproduzir-se de modo natural. As consequências são fortes. Se os modos pré-capitalistas de produção pressupõem fatos extra-econômicos, se a exploração do trabalho se faz neles à custa de uma violência flagrante, não seriam essas condições determinantes absolutos da produção? É bem verdade que perderiam na travessia qualquer conteúdo determinado, mas a natureza e uma forma de sociabilidade natural não se deixariam envolver totalmente pelo movimento da história, surgindo como dois princípios infinitamente recuados, mas que deveriam ser pressupostos, na saída, como absolutos. Entre os dois pólos se teceria e espessaria a trama do trabalho morto e do trabalho vivo; o real das forças produtivas e das relações de produção ficaria entretanto confinado entre aqueles dois limites fugidios. Não teríamos reencontrado, por caminhos muito diversos, a dialética de Fichte? Mas com isso desapareceria o lugar da negação da negação e a circularidade do processo deveria dissolver-se na categoria de determinação recíproca.

Não pode a solução do impasse brotar das alterações provocadas pelo próprio processo de **posição**? Cada reposição, com efeito, implica uma dissolução da condição recuperada: "A própria produção e o progresso da população (também este pertence à produção) superam (aufhebt) necessariamente passo a passo essas condições, destroem-nas em vez de reproduzi-las e com isso perecem a coletividade e as relações de propriedade em que ela estava baseada" (78). Neste desenvolvimento (Entwicklung) os fatos extra-econômicos, a distribuição e a violência se dissolveriam no interior do próprio processo produtivo. O que para certos autores contemporâneos aparece como formas de integração ou entendimento, a comandar o real, deveria encontrar sua gênese no retornar da posição. Isto porém **para nós**, sobre o monte de nossa ciência, já que somos capazes de distinguir o caráter de produto das condições objetivas da produção, o que significa entretanto esse **para nós**, essa posição privilegiada do cientista, que deita um olhar curioso mas impassível para a máquina do mundo abrindo-se a seus pés? A má infinidade voltaria a colocar-se no terreno tradicional, na alternância entre sujeito cognoscente e objeto conhecido, de sorte que o fruto obtido de um lado se perderia do outro. A única solução possível é que o **para nós** se integre num movimento reflexionante, onde natureza, sociedade e ciência façam parte de um mesmo processo. O primeiro

passo seria dado quando as condições do processo de trabalho pudessem revelar desde logo seu caráter de produto. Ora, o modo capitalista de produção cumpre esse requisito. A terra, o instrumento e o próprio trabalho se dão como valor; quer como capital fixo, quer como capital variável, os três antigos termos do processo de trabalho representam o trabalho morto, realizado e inscrito nas coisas. Tudo o que é natural e espontâneo (*naturwüchsig*) desaparece para se dar transpassado pela história. Em lugar da má, entre em cena a boa infinidade.

Coloca-se o difícil problema da passagem dos primeiros modos para o modo de produção capitalista, passagem radical pois implica a subversão mais completa do sentido do próprio desenvolvimento histórico. “Do novo ponto de vista, sabemos que dissoluções demandam: 1) dissolução do relacionamento com a terra, condição natural da produção, corpo inorgânico do trabalho, laboratório de seus fins e domínio de sua vontade; 2) dissolução das relações em que o trabalhador se apresenta como proprietário de seus instrumentos de trabalho; 3) perda do fundo de consumo que garante a sobrevivência do trabalhador, do início ao fim do processo de trabalho, quando então poderá dispor de seu produto; 4) dissolução das relações em que o trabalhador, capacidade viva de trabalho, pertence de imediato às condições de produção, como escravo ou servo – para o capital não interessa o trabalhador mas apenas o trabalho (força de trabalho), durante as horas na sua execução na fábrica e em condições necessárias de sua reposição” (79). A última dissolução desempenha importante papel no transpasso. As relações de senhor-servo nascem quando o trabalhador, ao invés de ser reduzido a mero apêndice do objeto de trabalho, for aproveitado como verdadeiro instrumento. Aqui importa, além da propriedade do trabalhador, a apropriação de sua vontade; se os animais servem, só o serviço do homem pode fazer do proprietário um senhor. Tais relações “constituem o fermento necessário do desenvolvimento e perecimento de todas as relações de propriedade e relações de produção primitivas, ao mesmo tempo que exprimem sua limitação (80). Marx não dá maiores explicações de como essa dialética do senhor e do servo, com a correspondente prestação de serviço (*Naturadienst*) (81), funciona na passagem, logo insistindo no condicionamento de todas essas dissoluções pelo desenvolvimento das forças produtivas materiais e, por conseguinte, espirituais.

Por ora nos cabe salientar apenas que o processo de dissolução das antigas formas de propriedade e relações de produção somente resulta na constituição do sistema capitalista, quando desembocar no confronto duma riqueza em forma de dinheiro, que possui então a possibilidade de comprar no mercado força de trabalho. Esta última por

sua vez também deve resultar de um processo histórico que libere o trabalhador de todos os antigos vínculos sociais e econômicos. É do cruzamento dessas duas tendências que nasce o capitalismo. Roma e Biâncio conseguiram acumular riqueza sob forma de moeda, mas, faltando-lhe a segunda condição, sua história deságua no predomínio do campo sobre a cidade. “Não provém, como se representa, a **formação primeira do capital do acúmulo** que este faça de meios de subsistência, instrumentos de trabalho e matéria-prima, em resumo de condições **objetivas** do trabalho, desprendidas do solo e já misturadas com trabalho humano. Não que o capital crie as condições objetivas do trabalho. Mas sua **formação primeira** ocorre simplesmente porque o valor como **riqueza monetária**, graças ao processo histórico de dissolução, torna-se, de um lado, capaz de comprar as condições objetivas do trabalho, de outro, trocar trabalho **vivo** de trabalhadores, agora livres, por dinheiro. Todos esses momentos estão à mão (*vorhanden*), sua separação é um processo histórico, um processo de dissolução, sendo **este** que permite o dinheiro converter-se em capital (82). De um ponto de vista material o capital não traz propriamente nada de novo. Ali estão as condições objetivas do trabalho, na qualidade de valores de uso, sendo acionadas pelo trabalho vivo. No entanto, sua **presença** se altera por completo. As condições “estão ainda à mão (*vorhanden*) mas de outra forma; como **fundos livres**, separados de todas as antigas relações políticas, agora porém sob a forma de **valores**, valores perseverando em si, pondo-se contra indivíduos desligados de qualquer elo de propriedade” (83). Essa transformação da presença se dá em virtude de um processo histórico, processo cujo sentido geral já conhecemos. O desenvolvimento das forças produtivas implica uma constante dissolução dos limites que o próprio processo traça para si, cada reposição das condições equivalendo à destruição das configurações anteriores. Mas a história dos modos pré-capitalistas está marcada pelo selo da má infinidade, posto que os dois pressupostos, natureza e sociabilidade, não perdem o caráter absoluto. Tudo isso vem subverter o modo de produção capitalista, convertendo condições e resultados em manifestações do valor que se põe a si mesmo, a saber, do capital. O contexto hegeliano (84) é evidente, mas desde logo se impõem as diferenças. A passagem do mau para o bom infinito também se faz em Hegel pela reelaboração da presença: “Na mencionada determinação recíproca do finito e do infinito, que transpassa aquém e além de um a outro, a verdade deles já se encontra à **mão (*vorhanden*)** em si, bastando apenas a tomada (*Aufnehmen*) do que está à mão” (85). O desdobramento dessa tomada contudo é totalmente diferente. Enquanto se resume para Hegel numa apreensão intelectual que deixa as

coisas como estão, para o marxismo resulta de um processo histórico. Não é pois a história que se desdobra sob a categoria do bom infinito, mas o capitalismo que a introduz, trazendo para a história o mais completo descaminho. Só o comando do capital traz a presença inteira do eterno retorno, mas presença supra-sensível e dilacerada pela alienação máxima. Colocam-se assim dois problemas a serem discutidos, a perversidade do bom infinito e a temporalidade da história.

## NOTAS

- (1) Skinner, B.F., *Contingencies of reinforcement*, Nova York, Apleton-Century-Crofts, 1969, p. 141.
- (2) Saussure, Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1955, pp. 159-60.
- (3) *Cours...*, p. 166.
- (4) Weber, Max, *Economía y Sociedad*, Fondo de Cultura Económica, I, 1, 7, 1944, pp. 10-11.
- (5) Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik in Vorträge und Aufsätze*, I, p. 11.
- (6) Le Blond, J.M., *Logique et méthode chez Aristote*, p. 334.
- (7) *Meta*, Z., 1032 b, 13.
- (8) *Meta*, Z., 7, 1032 b, 21.
- (9) *De Ge. Cor.*, II, 9, 335 b, 20 segs.
- (10) *De An*, III, 10, 433 a, 22.
- (11) *Meta*, Z., 8, 1033 a, 8 segs.
- (12) *Op. cit.*, p. 9.
- (13) *Op. cit.*, p. 10.
- (14) Marx, K., *Das Kapital*, Berlim, Dietz Verlag, I vol., 1957, (Abreviadamente: K.), p. 185.
- (15) K. I., p. 186.
- (16) K. I., p. 186.
- (17) K. I., p. 186.
- (18) K. I., p. 186, nota 1; G. 392.
- (19) K. I., p. 189, nota 6.
- (20) K. I., p. 186.
- (21) K. I., p. 187, nota 2; cf. para uma análise mais completa § 6, cap. 3, de *Der Junge Hegel*, de Georg Lukács.
- (22) Cf. Leroi-Gourhan, André, *Le geste et la parole*, que aprofunda essas idéias de Marx à luz dos atuais conhecimentos de paleontologia; Engels, F., Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem. In Marx e Engels, *Obras escolhidas*, Rio de Janeiro, Vitória, 1961, vol. II.
- (23) Marx, K., *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlim, Dietz Verlag (Abreviadamente: G.), p. 208.
- (24) K., I., p. 190.
- (25) G., p. 507.
- (26) K., I., p. 191.
- (27) G., 268/9; K., I., p. 191.
- (28) Marx, K., *Zur Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlim, Dietz Verlag, 1958 (Abreviadamente: KPÖ), p. 246.
- (29) K., I., p. 165; "Zu Wagner", K., I., p. 847.
- (30) KPÖ., p. 19.

- (31) KPÖ., p. 20.
- (32) KPÖ., p. 245.
- (33) KPÖ., p. 19.
- (34) KPÖ., p. 257.
- (35) Boserup, Ester, *The conditions of agricultural growth*. Aldine Publishing Company, 1965.
- (36) G., p.
- (37) G., p. 266.
- (38) KPÖ., pp. 242/3.
- (39) KPÖ., p. 244.
- (40) KPÖ., p. 248. Nosso texto segue paralelo ao início da segunda parte do postácio.
- (41) KPÖ. 368.
- (42) K., I., p. 368.
- (43) KPÖ., p. 252.
- (44) KPÖ., p. 253.
- (45) Giannotti, J.A., *Origens da dialética do trabalho*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1966, p. 194.
- (46) KPÖ., p. 261.
- (47) Malinowski, Bronislaw, *Argonauts of the Western Pacific*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., cap. V, 1953.
- (48) Polanyi, Karl e outros, *Trade and market in the early empires*, New York, The Free Press, 1957, p. 248.
- (49) Op. cit., p. 255.
- (50) KPÖ., p. 251.
- (51) Lévi-Strauss, C., *Les structures élémentaires de la parentée*, Paris, P.U.F., 1949, cap.
- (52) Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, 1968.
- (53) G., pp. 395/6, KPÖ., p. 237.
- (54) Cf. K., I., p. 366.
- (55) G., p. 380.
- (56) Malinowski, B., *Crime and custom in savage society*, Londres, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951, p. 19.
- (57) Marx, K., *Die Deutsche Ideologie*, Berlim, Dietz Verlag, 1957 (Abreviadamente: DI), p. 18.
- (58) Marx, K., *Precapitalist economic formations*, Nova York, International Publishers, 1965 (introdução de Eric J. Hobsbawn).
- (59) G., p. 375.
- (60) G., p. 376.
- (61) KPÖ., p. 241.
- (62) K., I., p. 188.
- (63) G., p. 378.
- (64) G., p. 378.
- (65) G., pp. 382/3.
- (66) G., p. 384.
- (67) Marx, K., *Misère de la Philosophie*, Paris, Ed. Sociales, 1947. (Abreviadamente: MP.), p. 80.
- (68) G., p. 398.
- (69) G., pp. 398/9.
- (70) G., p. 389.
- (71) G., p. 399.
- (72) G., p. 391.
- (73) G., p. 392.
- (74) G., p. 393.
- (75) K., III, p. 664, nota 26.
- (76) G., p. 391.

- (77) G., p. 384.
- (78) G., p. 386.
- (79) G., pp. 396/7.
- (80) G., p. 400.
- (81) G., p. 402.
- (82) G., p. 406.
- (83) G., p. 402.
- (84) Gérard Lebrun, numa obra em preparação, estuda admiravelmente as categorias históricas de Hegel e a crítica que lhes faz Nietzsche; a ele devemos valiosas sugestões para este trabalho.
- (85) Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Leipzig, Felix Meiner, 1951, I, cap. I, C, vol. I, p. 132.

Este livro foi composto  
e impresso nas oficinas da  
Editora **VOZES** Limitada  
Petrópolis - RJ - Brasil

---



Rua Frei Luís, 100  
Caixa Postal, 23  
25600 Petrópolis - RJ  
Tel.: (0242)43-5112  
End. Telegráfico: VOZES  
CGC 31.127.301/0001-04  
Inscr. Est. 80.647.050

**Filiais:**

Rua Senador Dantas, 118 — Loja I (Largo da Carioca)  
20031 Rio de Janeiro - RJ  
Tel.: (021)220-6445

Rua Carvalho de Souza, 152 — Madureira  
21350 Rio de Janeiro - RJ  
Tels.: (021)359-3661 e 359-9959

Rua Senador Feijó, 158 e 168  
01006 São Paulo - SP  
Tels.: (011)32-6890, 36-2064 e 36-2288

Rua Haddock Lobo, 360 (ao lado do Colégio São Luís)  
01414 São Paulo - SP  
Tels.: (011)256-0611, 256-0161 e 256-0361

Av. Miguel Cocicov, s/n  
12900 Bragança Paulista - SP  
Tel.: (011)433-3675

Rua Tupis, 85 — Loja 10  
30000 Belo Horizonte - MG  
Tels.: (031)222-4152, 226-0665 e 226-5383

Rua Riachuelo, 1280  
90000 Porto Alegre - RS  
Tel.: (0512)25-1172

GLR/Norte — O. 704 — Bloco A — Nº 15  
70730 Brasília - DF  
Tel.: (061)223-2436

Rua Conselheiro Portela, 354 — Espinheiro  
50000 Recife - PE  
Tel.: (081)222-6991

Rua da Concórdia, 167  
50000 Recife - PE  
Tel.: (081)224-3924

Rua Alferes Póli, 52  
80000 Curitiba - PR  
Tel.: (041)233-1392

**Representante:**

Ceará Ciência e Cultura Ltda.  
Rua Edgar Borges, 89  
60000 Fortaleza - CE  
Tel.: (085)26-7404

---

---

# Exercícios DE Filosofia

---

---

José Arthur Giannotti

Neste livro José Arthur Giannotti analisa com criatividade e penetração as relações entre as ciências — em particular as ciências sociais — e as condições sociais e políticas do trabalho intelectual. Para o autor, a Ciência não pode ser reduzida a mero discurso coerente consigo mesmo, como se pairasse acima das opções pessoais, dos interesses de classe e da ação vigilante do Estado. Ao contrário, a Ciência se reporta a objetos que, por sua vez, são parcialmente constituídos pelo próprio discurso científico.

Perfila-se, assim, uma crítica ontológica que supõe que a inteligibilidade do discurso científico vai além da análise circunscrita ao nível dos conceitos para alcançar a relação entre estes e os objetos (sociais e materiais) aos quais se referem.

A multiplicidade dos planos destes Exercícios e os vários caminhos intelectuais que eles abrem mostram um autor combatente no plano intelectual e mordaz na crítica. E, acima de tudo, deixam entrever o filósofo obcecado por descobrir os problemas levantados por uma ontologia do social.



ATENDEMOS PELO REEMBOLSO POSTAL.