

A PRODUÇÃO DIALÉTICA DO CONHECIMENTO

Edmilson Carvalho

A PRODUÇÃO DIALÉTICA DO CONHECIMENTO

São Paulo



2008

© 2008 by Edmilson Carvalho

Direitos desta edição reservados à Xamã VM Editora e Gráfica Ltda.

Proibida a reprodução total ou parcial, por quaisquer meios,
sem autorização expressa da editora.

Edição e capa: Expedito Correia

Revisão: Estela Carvalho

Editoração eletrônica: Xamã Editora

Dados Internacionais de Catalogação-na-publicação (CIP)

ISBN 978-85-7587-096-9

175 páginas (VERIFICAR)

23 cm

Bibliografia p. 167-169

Xamã VM Editora e Gráfica Ltda.

Rua Itaoca, 130 - Chácara Inglesa

CEP 04140-090 - São Paulo (SP) - Brasil

Tel.: (011) 5072-4872 Tel./Fax: (011) 2276-0895

www.xamaeditora.com.br

vendas@xamaeditora.com.br

Para Carlos Maia

*“Intelectual acadêmico é aquele sujeito que
passa a vida estudando para morrer sabendo.”*

Jacó, trabalhador sem-terra

SUMÁRIO

PREFÁCIO, 9

APRESENTAÇÃO, 13

AS NOÇÕES BÁSICAS DA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO, 19

A RAZÃO, 29

A TOTALIDADE, 51

AS CATEGORIAS E AS PALAVRAS COMO ABREVIATURAS DO REAL, 63

O PROCESSO DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO, 69

O CONCEITO EFICAZ E O CONCEITO ESTÉRIL, 87

O PROBLEMA DAS MEDIAÇÕES, 95

POR QUE A ESSÊNCIA NÃO PODE SER APROPRIADA IMEDIATAMENTE?, 99

QUAL O ESTATUTO DE EXISTÊNCIA DAS IDÉIAS?, 111

O SENSO COMUM, 121

CARÁTER DA PRODUÇÃO INTELLECTUAL DOS TEÓRICOS DAS SOCIEDADES DE CLASSE, 133

GRAMSCI E A PRODUÇÃO DAS CATEGORIAS DO CONHECIMENTO, 143

O MATERIALISMO HISTÓRICO DO PONTO DE VISTA DA GNOSIOLOGIA MARXISTA, 155

REFERÊNCIAS, 167

SOBRE O AUTOR, 171

PREFÁCIO

Este livro é oportuno e necessário. Oportuno porque é publicado no momento em que crescem visões mágicas ou irracionais sobre o conhecimento, ao lado da redução do saber à consciência, que precisam ter resposta que as contrariem, em favor do próprio saber sobre o mundo. Necessário porque a filosofia precisa ser reposta como exigência do homem, ao invés de responder a exigências crescentes do mercado: ir além do posto e da experiência daquilo que é evidente e não tornar a vida e o homem algo simplório.

O pensamento filosófico aqui é sempre o pressuposto da radicalidade. Nada há de tão profundamente radical quanto o saber filosófico, que segue o movimento desde a dimensão do dado até sua ruptura.

O conhecimento aqui é entendido como processo historicamente constituído, radicado na prática social, naquilo que esta tem de mais profundo, envolvido em contraditórios: o trabalho que forja a subsistência ao mesmo tempo que produz consciência, inclusive consciência de transformação. Mas não se pense que o autor se situa no plano de uma sociologia do conhecimento, quando entende a tarefa de conhecer como processo que leva profundamente em consideração a sociedade. Seu projeto não busca condicionamentos das várias formas de compreender o mundo ou as influências da sociedade sobre o conhecimento, porque, embora isso tenha a sua importância, tem o limite de não entender o próprio conhecimento.

Um conhecimento radicado no trabalho, como defende o autor, também é saber sobre algo cumulativo, em permanente busca de superação do alcançado (avanço e desenvolvimento), vencendo contradições (que são, estas próprias, um dado essencial para a compreensão que os homens têm do universo, mas que as apreende), mas sem deixar de entender contradições como dados da realidade.

O autor não despreza, para sua compreensão do processo dialético do conhecer, as sensações, intuições, pré-compreensões, mas as situa em momentos provisórios e, como Heráclito, não radica o conhecimento como mero produto dos sentidos e tampouco como reflexo, mera observação ou pragmatismo. Afinal, há um componente vital: o

homem cria e transforma. Embora o autor trabalhe com o conceito de fenômeno, não se inclui no âmbito dos pensadores da fenomenologia.

A recusa a modelos interpretativos que se vê no texto que o leitor lerá adiante não significa a recusa ao método, porque, se há algo que permeia todo o escrito de Edmilson Carvalho, é a compreensão de que o conhecimento precisa de método, de controle de cada afirmação, de verificações sob diversos prismas, pois o próprio método deve conferir condições de radicalidade e o conhecimento filosófico é conhecimento radical.

O combate às concepções idealistas, lineares, fenomenológicas, positivistas, etc., pode parecer muito duro a alguns. Mas não se trata de atitude de desprezo a quantos tenham enveredado pela teoria, e sim a compreensão de que são outras formas de “reconstrução espiritual da realidade”, de meras concepções. É evidente que algumas “compreensões” combatidas pelo autor o são por serem incompletas, ou por partirem de método insuficiente, ou por não elidirem o equívoco. Porém, é evidente que a dureza maior da combatividade do texto dirige-se contra aqueles que, produzindo ideologia de conservação do *status quo*, pretendem ter alcançado a verdade. Não é alheia à teoria do conhecimento a desmistificação, tão presente em Marx e neste livro.

A filosofia é compreendida como proibição de entender a vida de forma banal. Há evidente compromisso com a desalienação do homem e com a transformação. Não se trata de entender o conhecimento útil na perspectiva do mercado, nem na dogmática. A dimensão do conhecimento exigente de si é sempre o seu envolvimento na prática transformadora: profunda negação das condições de reificação e de alienação e busca da liberdade, como condição do fluxo permanente do saber.

Aberto a uma leitura não-talmúdica de Marx (muitos ainda, por limitação ou por má-fé, não entenderam que Marx é irreduzível às leituras de seitas), o autor põe-se mais próximo de Lukács, especialmente das obras de maturidade deste. A surpresa, para alguns leitores, certamente será a visita – permeando boa parte do trabalho – a Lenin, ou mais precisamente às investigações deste nos seus *Cadernos filosóficos*, pouco conhecidos e menos estudados. A atual e avassaladora onda contra-revolucionária, além de tentar uniformizar os pensadores

da esquerda (de preferência como fósseis) resolveu desqualificá-los, criando em torno deles um “cordão sanitário”. Nas academias e nos suplementos ditos culturais da grande imprensa, sobretudo, aparecem os “novidadeiros” que, reciclando velhas formas, buscam desqualificar toda a produção teórica que vai além dos interesses que confundem utilidade com produtividade, o útil com o aplicável, sempre nos limites ditados pelo capital. Os “ministros da noite” estão por toda a parte. Descomprometidos com a radicalidade da filosofia, ao invés do debate desqualificam o pensamento. Marx tem sido a vítima difícil de aniquilar. Não conseguindo fazê-lo, situam-no como portador do pensamento superado e, como se para o estudo sério houvesse isso, “fora de moda”. Mesmo que, desprezando a condição de intelectuais, o façam com ilusionismo.

A produção dialética do conhecimento, na forma do presente livro, não é coisa que se reduz a fórmulas, pois se situa no contexto profundamente ético que nega a conservação da ordem, que se põe no centro do debate acerca da práxis do saber, à não-aceitação do estabelecido. Essa dimensão ética não está ausente do livro: a recusa ao imobilismo, a demonstração de que a teoria do conhecimento, para desenvolver-se plenamente, busca igualmente superar limites, diante da desumanização a que o mundo foi submetido pelo capital, é uma proposição ética. Isso está profundamente implícito. Os homens não buscam apenas saber: buscam-no para transformar-se e transformarem as coisas, a vida, o mundo; e à medida que se transformam e transformam o mundo conhecem mais sobre si mesmos e sobre o mundo. Há, é certo, requisitos que a própria humanidade cria, às vezes com demora, para a difícil tarefa do conhecimento.

Enfim, sem simplificações empobrecedoras da realidade, o livro de Edmilson Carvalho repõe a teoria do conhecimento dentro da vida, de onde não deveria ter saído e para onde inevitavelmente ela retorna como condição radical do homem que é ser pensante situado, porém criador, transformador. Não é fórmula. É exigência da intelectualidade desmistificadora.

Ruy Medeiros

Professor do curso de Direito da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia

APRESENTAÇÃO

Com o nível de decadência a que chegou o capitalismo, um brutal e generalizado sucateamento das mais amplas e milenares conquistas feitas pela humanidade – em grande medida adicionadas pelo próprio capitalismo no seu irrompimento das entranhas do sistema feudal – ganha curso com velocidade espantosa. O sucateamento, que ocorre como um vórtice de dimensões universais, arrasta para o lodo civilizacional iminente, meios, forças e processos de produção, regiões, países, continentes, parcelas cada vez maiores da natureza (imprescindíveis à reprodução da vida em geral), hordas imensas de homens e mulheres (incluindo crianças e idosos) dos quais foram e seguem sendo zeradas capacidades humanas criadas pelo trabalho e, outras tantas vezes, ao preço de muito sangue derramado em lutas e revoluções sociais, numa espécie de Décimo Círculo de um inferno (social) que nem Dante lograria descrever.

O contraste de todos os contrastes: até quatro séculos depois do Renascimento, até os finais do século XIX e as décadas iniciais do século XX era possível encontrar dúzias de artistas e cientistas de calibre num mesmo ateliê, num mesmo café, num mesmo auditório, numa mesma instituição científica, num mesmo partido político, numa mesma barricada. Para se ter uma idéia da prodigalidade intelectual daquele momento e contexto social e histórico, basta lembrar que se encontravam na Paris sitiada da Comuna (1871) nada menos do que artistas e homens e mulheres de letras tais como Jules Vallès, Victor Hugo, Émile Zola, Alexandre Dumas (filho), Gustave Flaubert, George Sand, Alphonse Daudet, Paul Verlaine, Guy de Maupassant, Arthur Rimbaud, Émile Littré, Théophile Gautier, entre outros, ainda que – com exceção de Jules Vallet e Paul Verlaine, que cerraram fileiras com os *communards* – todos os demais (inclusive Zola, que se retrataria depois com o seu *Germinal*) tenham sido de uma pusilanimidade a toda prova ao denunciarem aquele “ato de vandalismo” cometido pelos trabalhadores insurretos. E hoje, independentemente de posições políticas, quantos homens e mulheres de mesmo porte podem ser contados, não num mesmo ambiente, mas à escala planetária? O que

aconteceu, que foi capaz de operar tão imensa sucção de capacidades espirituais como aquelas, hoje tão raras?

Não é difícil compreender o que de fato aconteceu: são cada vez menores, mais estreitos e menos férteis os domínios nos quais o pensamento pode ainda evoluir; restam apenas trilhos de bitolas acanhadas, os que ainda se encontram de acordo e em correspondência com os campos da técnica que ainda podem avançar, como num funil, para satisfazer aos passos cada vez menores e mais estreitos, necessários a um processo da acumulação capitalista que é cada vez mais encilhado pelas mesmas premissas que outrora lhe beneficiaram com o progresso. Entrementes, estanca o pensamento em todas as demais esferas que não estão estreitamente ligadas a tais determinações (elas próprias em processo de retração). Nas artes, na moral, nas ciências humanas, na filosofia, em tudo o mais, o esvaziamento e o empobrecimento são de um estiolamento simplesmente tenebroso; isso acarreta e acarretará ainda um empobrecimento da teoria em muitas esferas, que cada vez mais deixará de poder dar conta de problemas, no seu âmbito, que dizem respeito aos destinos da humanidade e que crescem sem cessar.

Mas, quando se trata de produção de ideologias, de calibre variável, para a mais torpe potencialização de todas as modalidades de falsa consciência e, portanto, para o embrutecimento espiritual do trabalhador comum, aí sim o capital, seu Estado e sua “sociedade civil” são de uma prodigalidade sem limites, ao abrirem as burras ao financiamento e para o faturamento milionário de todo tipo de mercadoria banal, rapidamente descartável e mais rapidamente repostas (sempre em nível pior), a ocupar a mídia, a produção literária, musical e cinematográfica, o esporte em geral, com suas “estrelas” arquivilionárias e seus cenários de vazios efeitos especiais, como os famosos (e respectivas premiações) Oscars, olimpíadas, copas do mundo e as insuportáveis triagem dos “melhores” de cada ano. Os recursos que faltam a quem deveria desenvolver pesquisas nos campos da medicina, da nutrição, do bem-estar da população trabalhadora sobram na produção em série de trivialidades descartáveis.¹

¹ Ver Carvalho (2000, p. 20-25).

Como um paradoxo, também o marxismo – a única concepção de mundo e de história que possui as faculdades *científica* e *política* libertárias de que a humanidade se ressente – foi colhido pela crise e também ele ainda se encontra encurralado no Décimo Círculo de um inferno socialmente atualizado e potencializado. Existe mais de uma maneira de abordar a crise dessa única concepção de mundo hoje responsável diante de uma História que, se se deixar guiar por qualquer outra, ver-se-á fatalmente impotente para o enfrentamento da tragédia que se coloca como uma das suas duas possibilidades concretas: a barbárie. Nosso ângulo de abordagem dá por compreendidas as causas históricas e contextuais da crise do marxismo² e segue outra trilha.

Nem todos os marxistas têm total afinidade com Marx. Alguns se afastam dele em aspectos secundários de seu imenso acervo intelectual; outros ousam mais: rompem com premissas ontológicas e de método. Tudo isto se torna um enorme complicador para os estudiosos de Marx, porque coloca um problema de difícil solução: quais, dos autores que se afastam da ontologia (do ser social), do método de produção do conhecimento e, a seguir, dos delineamentos estratégicos e táticos de Marx, podem ser considerados marxistas? Deixando de lado todo o legado direto de Stalin e atendo-nos a personalidades que, em medida variável, afastaram-se de caricaturas grotescas do marxismo, o que dizer de um Althusser, de um Thompson e de tantos outros que em nome do marxismo construíram concepções que, em domínios fundamentais do legado de Marx, entram em linha de choque com o próprio Marx? Das duas, uma: ou Althusser, Thompson e outros, com toda a ruptura que processaram, estão certos e toda a estrutura categorial da obra de Marx deve sofrer revisões (de cuja escala pouco ou nada escapa) ou, ao contrário, a consistência dos fundamentos do marxismo permanece com Marx e são esses autores que devem ser profundamente questionados. Ademais, o que dizer das deambulações desnorteadoras de marxismos de escassa ou nenhuma densidade, os que, nas mãos de homens que lideraram insurrei-

² Sobejamente examinadas em inúmeras obras, com altos e baixos de diversos calibres, de autores do porte de Lenin, Rosa Luxemburgo, Leon Trotski, Ernest Mandel, István Mészáros, Fernando Claudin, Perry Anderson, Tony Cliff, Charles Bettelheim, entre muitos outros.

ções e revoluções em nome e sob a bandeira do marxismo, foram também responsáveis por regimes que nada tinham a ver com a concepção de Marx? O assunto é explosivo, remonta a um trabalho coletivo de grande envergadura e não é com formulação teórica de pouca monta que a tarefa será levada a termo. E, no entanto, depois de tantos descaminhos pelos quais o marxismo tem trilhado durante a maior parte do século XX e no umbral do XXI e, mais que isso, num momento em que, sem medo de errar, a sua afirmação passa a ser, no plano da produção intelectual, a questão mais central da qual dependem a sobrevivência e o futuro da própria humanidade, qual o programa que deve ser cumprido para repor o marxismo, dessa vez no nível dos desafios presentes e futuros? É com uma retomada das premissas científicas pensadas pelo próprio Marx ou, ao contrário, trata-se de proceder à apropriação de variantes que, em esferas centrais do acervo teórico de Marx, delas se afastaram? Ou então: é possível um acordo não-eclético, portanto ontognosiológico não-contraditório, entre Marx, Gramsci, Althusser, Poulantzas, Thompson, etc.?

É óbvio que a libertação do pensamento e da teoria só pode acontecer com a libertação *prática* da sociedade das cadeias do capital – ou seja, com a possibilidade de a realidade sofrer uma ruptura global capaz de refertilizar, com seus desafios, todas as esferas da produção teórica, inclusive as que devem dar respostas aos problemas filosóficos mais gerais, que constituem a base da ontologia e da própria teoria do conhecimento (origem e destino da humanidade e possibilidades do conhecimento). Daí a necessidade do parto libertador da realidade e do pensamento, portanto, da humanidade: a irrupção socialista, a única passagem, a porta necessária sem a qual é impossível ultrapassar o patamar do empobrecimento material e espiritual a que a humanidade foi imposta pelo capital. Fica confirmado: sem avanço do real concreto não há avanço do real pensado e, reciprocamente, o avanço do real concreto necessita do avanço do real pensado.

O assombro e a admiração dos pequenos trabalhadores da ciência, das artes e da política diante dos grandes espíritos criativos do passado não devem servir de pretexto para a omissão – o princípio é, da mesma forma, um imperativo para os que militam na esfera do marxismo. Quando o esforço é coletivo, essas diminutas produções – muitas das quais permanecerão no mais absoluto anonimato – dão

somas generosas que poderão contribuir para engrossar um caudal que pode e deve crescer articuladamente para se colocar à altura de uma tarefa que já está atrasada. É nesta perspectiva que o nosso diminuto contributo, no campo da gnosiologia, é posto no papel; e se ele, acanhado, antes e acima de tudo por conta de (nossas) notórias limitações, lograr dar ensejo a um debate que até o fulmine, porém deixando saldos – também aqui por diminutos que sejam estes –, damos por satisfeitos. Dito isto, passemos ao assunto.

Em “Os fundamentos ontológicos do pensamento e da ação humanos”, texto preparado por Lukács (2004, p. 36-37) que haveria de ser lido numa conferência proferida no XIV Congresso Internacional de Filosofia (Viena, setembro de 1969), o pensador húngaro faz, logo na segunda página do escrito, a seguinte afirmação: “Esta conferência se propõe [...] a tarefa de assinalar o que foi filosoficamente decisivo na atividade de Marx: traçar o esboço de uma ontologia materialista histórica, superando, tanto teórica como praticamente, o idealismo lógico-ontológico de Hegel”. Como é assinalado pelo próprio Lukács, Hegel concebeu sua ontologia “como uma história que – em oposição à ontologia religiosa – desenvolvia uma história evolutiva necessária desde [...] o mais simples, [...] até as mais complexas objetivações da cultura humana” (LUKÁCS, 2004 p. 36); apesar disso, o caráter lógico-dedutivo desse traçado e o partido intelectual dessa ontologia revelavam a sua limitação decisiva, cabendo a Marx, também aí, pôr esta ontologia “sobre os pés”, dar-lhe caráter materialista. Ao fim e ao cabo, dessa reviravolta filosófica resulta que as categorias não podem mais ser vistas como “[...] declarações sobre algo existente ou em devir, nem princípios de formação (ideais) da matéria, senão (como) forças motoras e móveis da própria matéria, ‘formas do ser, determinações da existência’.” (LUKÁCS, 2004, p. 36-37); determinações que, contudo, podem (e devem) ser reproduzidas pela consciência, tornando possível a “elaboração modificadora” da mesma base em que se situam as referidas “determinações da existência”.

As determinações da existência têm caráter objetivo, por isso são determinações ontológicas – e são como tais que elas se “refletem” na consciência. O pensamento deve proceder a este *continuum* de tal maneira que nele só caibam subjetivações que emanem do ser concreto, realidade ontológica. Só dessa maneira pode-se falar de uma

“produção *dialética* do conhecimento” – ou, se quisermos, de uma *gnosilogia* marxista.

Longe de nós a pretensão de apresentar uma gnosilogia, que é assunto de monta muito maior, mas não negamos que as questões aqui desenvolvidas são questões gnosiológicas (em esboço), se por gnosilogia se entende, como entendemos, o processo de produção do conhecimento das determinações ontológicas do ser (social, no caso). A comprovação dessa assertiva é claramente visível no texto, e tem início tão logo as noções, os conceitos e as categorias saltam da esfera ontológica dos atos de trabalho para serem organizadas na consciência ativa dos homens.

Uma necessária explicação diz respeito ao sentido deste trabalho. Ele possui quatro momentos fundamentais e articulados entre si: no primeiro, que abarca os três primeiros capítulos, tenta esclarecer a origem material – basicamente a partir dos atos de trabalho – de algumas das noções básicas da produção do conhecimento: sensação, percepção, conceito, razão, totalidade, lei; no segundo, busca compreender como essas noções são mobilizadas e articuladas no processo intelectual do pensamento, aí incluindo questões conexas inarredáveis como a das mediações, a da eficácia dos conceitos, a do estatuto de existência dos produtos conceituais, etc.; no terceiro, tenta aferir o grau de consistência de alguns pensadores da maior relevância, situados dentro (Gramsci) e fora do marxismo (Santo Agostinho e Max Weber), de acordo com o grau de permissibilidade política com a qual contaram e puderam desenvolver seus edifícios teóricos, exatamente a partir do “trânsito gnosiológico” conforme definido no presente ensaio; por último, aborda, do mesmo ponto de vista, o materialismo histórico como fonte de conhecimento, ou, por outra, como a gnosilogia dialética produz o real pensado sobre realidades sociais e históricas que já pertencem ao passado. Para evitar repisamentos e redundâncias, deixamos que o leitor faça suas comprovações.

Salvador, fevereiro de 2008.

AS NOÇÕES BÁSICAS DA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

Suponhamos um nativo que, num tempo remoto da História, estando à procura de alimentos, tenha encontrado, pela primeira vez na vida, um coco seco debaixo de um coqueiro qualquer. A seguir, suponhamos que o nosso nativo, movido pela curiosidade e, antecedentemente, pela necessidade de obter alimento, se ocupasse em apañhar o coco com as mãos e que, ao manejá-lo, ouvisse o barulho característico de um líquido no interior do fruto. Diante de tal fato, que atitudes seriam de esperar do nosso ancestral em relação à sua descoberta? É lógico que nosso antepassado devia ter-se dado ao trabalho de abrir o coco para retirar o líquido do interior do fruto para saber se se tratava de algum tipo de alimento. Podemos logicamente supor que, em seguida, ele teria fabricado um instrumento pontiagudo, perfurado o coco com o referido instrumento de trabalho, extraído o líquido de seu interior, recolhido na concha das mãos ou numa vasilha qualquer, provado e, uma vez constatada a excelência do líquido, o tivesse ingerido.

Antes de passar adiante, é fácil compreender que todo o ato aqui descrito – que é, sem dúvida, a expressão conceitual de um *ato de trabalho* inserido num *processo social de trabalho* – está resumido numa descrição puramente lógica, de vez que nenhum nativo estaria apto a levar a efeito esses inúmeros procedimentos de uma só e pela primeira vez.¹ Com efeito, é possível que, em tendo sido verdadeiro ou constatável referido ato de trabalho, outros nativos, vivendo em outras e distantes regiões, tenham logrado realizar o mesmo feito muitos anos ou mesmo séculos antes, simultaneamente ou muitos anos ou séculos depois de tê-lo realizado o nosso nativo; como é também possível que entre a sensação auditiva pela qual aquele homem pôde apropriar-se do barulho do líquido no interior do coco e cada ato logicamente

¹ O leitor deve ser advertido que não se trata aqui do exame do ato de trabalho de um indivíduo, o nativo “x”, mas, sob a aparência de um ato individual de trabalho, do ato de trabalho *em geral* num momento histórico dado.

subseqüente – como a percepção de que se tratava de “água” no coco, o ato de construir um instrumento perfurante, a construção de uma vasilha, a coleta do líquido e sua ingestão, etc. – tivesse havido longos intervalos de tempo. Ora, cada ato tomado isoladamente, como também o ato de trabalho completo, lógica e resumidamente configurado no exemplo teórico dado aqui, só poderia ter acontecido como ato único e completo, como possibilidade concreta, ali e quando o desenvolvimento sociobiológico dos nativos das diversas regiões dispôs a necessidade e as condições para que tais atos, cada um a seu tempo e depois todos ao mesmo tempo, pudessem acontecer.

Mas, como a teoria também serve para a construção de sínteses teóricas (lógicas) puras, por meio das quais é possível evidenciar papéis e determinações de personas, atos e processos sociais complexos com a devida nitidez, devemos nos fixar no ato de trabalho conceitualmente construído para alcançarmos alguns lances de análise de interesse para nossa investigação. A análise da maneira aqui compreendida permite, desde logo, que se chegue a algumas constatações. A primeira constatação que se faz é de que se trata de um *ato de trabalho*, vale dizer, de um ato teleológico: nosso nativo fixou idealmente um objetivo (extrair o líquido do interior do fruto), usou um objeto de trabalho (sua matéria-prima, o coco) e, utilizando um instrumento de trabalho (um objeto perfurante), produziu o resultado previamente pensado e esperado (a apropriação da “água” do coco, de modo conveniente, como valor de uso). A segunda constatação a que chegamos é que não é a idéia da “água” do coco que dá origem à “água do coco” e que, portanto, a idéia não antecede o ato de trabalho, mas, ao contrário, é o ato de trabalho que, como fato concreto e *necessidade*, leva um estímulo ao cérebro do homem (o nativo), cobrando dele a idéia de apropriação da “água” do coco como princípio normativo e necessário do momento teleológico do ato de trabalho. A terceira constatação a que chegamos é que estão presentes, no ato de trabalho inteiro em questão, alguns elementos básicos do processo de produção do conhecimento, ainda que em estado larvar: a sensação, a percepção, a representação, o conceito e a disposição da razão. A quarta constatação alcançada nos revela que o referido ato de trabalho e a produção do conhecimento a ele associado são simultaneamente fatos de traba-

lho, isto é, práxis. E a quinta e última constatação – na verdade uma inferência –, alcançada por meio de um raciocínio mediato, é que, embora esta seja a origem, digamos, ontológica da ligação indissolúvel entre “prática” e “teoria”, na maior parte das vezes a produção do conhecimento necessita de certa autonomização, sempre relativa e sempre mediata, do trabalho teórico.

Recorramos a um adjutório para os sucessos de nossa inspeção: “O processo de conhecimento começa com as sensações. As sensações constituem o reflexo das distintas propriedades dos objetos e dos fenômenos do mundo material (cores, sons, odores, etc.) que atuam diretamente sobre nossos órgãos dos sentidos.”² (DE GORTARI; GORSKI; TAVANTS, 1971, p. 27) A sensação é, pois, a apropriação primária e imediata das manifestações das propriedades primárias – cores, odores, sabores, sons, materialidade, forma, etc. – dos objetos e fatos materiais e sociais pelos nossos sentidos. Uma apreensão sensorial pode ser captada por meio de mais de uma propriedade ao mesmo tempo. Os sentidos podem captar de uma só vez os odores, as cores, os sons, a materialidade, a forma, etc., de um mesmo objeto ou fato. No exemplo tomado mais atrás, a sensação do barulho (som) do líquido no coco levou nosso nativo a pisar o primeiro degrau do seu ato-de-trabalho-e-de-conhecimento. A sensação é a porta de entrada do conhecimento, mas ainda não constitui conhecimento.

Passemos à segunda noção básica: “Na percepção, os objetos e os fenômenos se refletem em conjunto. A percepção do objeto, assim como a sensação de suas distintas propriedades, se efetua no momento em que o objeto atua sobre os órgãos de nossos sentidos.” (DE GORTARI; GORSKI; TAVANTS, 1971, p. 27) A percepção é, portanto, o primeiro e o mais imperfeito ato de conhecimento, aquele que sucede e resulta da apropriação das sensações, que inclui e supera a sensação. É, por assim dizer, o ato primário de reconhecimento do objeto ou fato a partir da apropriação sensorial, e nesse sentido já constitui uma ação – também primária, empírica, imperfeita, um mero primeiro reconhecimento – do intelecto, um primeiro ato de interven-

² Ao longo de todo o livro, a tradução de citações de obras do espanhol para o português é de nossa autoria.

ção do intelecto, uma primeira síntese.³ O intelecto apropria-se do odor, reconhece o objeto que o exala – uma flor, por exemplo –, não permanece na mera apropriação da sensação, vai além, mas se detém no único primeiro passo desse além: um ato primário, mas seminal, de reconhecimento. Supõe, portanto, uma rudimentar ideação. A percepção também estava presente no ato de trabalho levado a efeito pelo nosso nativo – a partir da sensação do som ele pôde reconhecer o líquido dentro do fruto. Deve ser acrescentado que, como componente básico do ato de conhecimento, a percepção determina a si, bem como às sensações por ela e nela articuladas, não serem meros reflexos (cópias) lineares do real na consciência, mas apreensões reflexivas resultantes de serem também fatos e de serem fatos teleológicos – fatos já dessa forma direcionados a uma objetivação por meio do trabalho.

As sensações são fatos porque, como foi asseverado por Lenin em seus *Cadernos Filosóficos*, são fenômenos, isto é, manifestações que, ainda que não imediatamente conhecimento, transportam em seus corpos os pressupostos do conhecimento: trazem consigo, à disposição da consciência, que deverá revelá-los, os indicativos essenciais do ser sob investigação. As sensações – e agora também as percepções – são também fatos de trabalho porque, como pudemos notar no exemplo dado mais atrás, elas ganham direito à existência no próprio ato de trabalho. Por outro lado, o ser que pensa não permanece estático como um espelho, enquanto sensações provêm como linhas retas do ser objetivo fixando nele – em sua consciência – suas “cópias”. Ao contrário, o ser que pensa, o ser consciente, empenha-se na

³ “A impressão sensível (a sensação) é o conhecimento apenas enquanto é uma ausência de conhecimento; ausência pressentida ou sentida como uma necessidade de ir adiante no conhecimento. Indica a coisa a conhecer e não aquilo que a coisa é. Aponta para o ‘ser’ em geral de cada coisa, para sua ‘existência’ no mais vago sentido. A sensação nos diz, de cada coisa, que ela é, não o que ela é. Dificilmente a sensação entra no conhecimento propriamente dito, embora seja o seu necessário ponto de partida. [...] A sensação é o imediato, o aqui e agora em estado bruto. A percepção, que resulta de um trabalho de entendimento, que já supera as sensações, já as unifica racionalmente, já lhes acrescenta recordações, etc., a percepção é um conhecimento mediato [...] Não existem duas operações distintas, dois tempos diferentes na captação dos seres sensíveis: a sensação e, posteriormente, a percepção. A sensação torna-se um momento interno, um elemento da percepção tomada como um todo. Isso significa que o mediato, por sua vez, torna-se imediato.” (LEFEBVRE, 1975, p. 106-107)

apreensão das sensações, nas suas relações com o ser objetivo; ele se mobiliza visando alcançar a apropriação máxima e mais adequada das sensações para lograr um rendimento máximo no metabolismo por meio do qual as sensações, passando pelas percepções e pelos demais degraus gnosiológicos do conhecimento, sejam transformadas em efetivo conhecimento. E as sensações se representam como fatos teleológicos porque o ser que pensa, o ser que age, ao executar seus atos de trabalho – que, como vimos, são simultaneamente atos de trabalho e de conhecimento – já se relaciona com o ser objetivo, o ser a ser transformado, com e na disposição intencionalmente teleológica: aquele conhecimento deve-se dispor numa forma adequada à transformação do ser previamente objetivado numa (nova) objetivação posta, ou seja, num produto. Poder-se-ia, em face desta assertiva, re-dargüir com a seguinte observação: não ocorreria uma “distorção” no ser pensado (ideação) em relação ao ser objetivo, na medida em que este último já começaria a ser pensado à base de uma intenção (teleologia) prévia – em função de um interesse – cujo resultado fosse uma ideação estranha à “coisa em si”? Jamais. Em primeiro lugar, porque o que a intenção teleológica permite, a tal nível, é concentrar e multiplicar a atenção da consciência em todo o ato gnosiológico – do qual a sensação faz parte – na apropriação do significado completo da “coisa”; em segundo lugar, porque a eficacidade da apreensão, pela consciência, da verdade acerca da “coisa” só pode ser aferida pelo resultado prático que resulta do ato-de-trabalho-e-conhecimento: uma “coisa” que não foi compreendida não pode ser transformada numa outra “coisa” útil; inversamente, uma “coisa” que “deu certo”, que se fez coisa útil pelo processo de trabalho, não poderia ser criada de outra(s) – objetos de trabalho – mal ou não-compreendida(s). Mais uma vez se constata a vacuidade de categorias da metafísica como a “coisa em si”, entre outras.

Podemos avançar um pouco mais: “Quando recordamos um objeto ou um fenômeno qualquer, surgem em nossa memória as imagens dos objetos anteriormente percebidos. Estas imagens se denominam *representações*.” (DE GORTARI; GORSKI; TAVANTS, 1971, p. 27) Quando nosso nativo reconheceu a “água” no coco pelo som, ele só pôde fazer esse reconhecimento porque tinha armazenado na memória as imagens de líquidos semelhantes, outras “águas”. A retenção

dessa imagem pressupõe uma comparação entre seres ou fatos singulares dos quais foram fixados alguns traços comuns.

Devemos admitir que ocorrem também outras modalidades mais complexas de representações. Num primeiro caso, os conceitos rudimentares, as representações de classes ou conjuntos de seres singulares naquilo que possuem de traços comuns – conceitos úteis para as ações de intervenção no nível do senso comum necessários à reprodução do cotidiano e sem qualquer grau de elaboração intelectual – como “casa”, “foice”, “pão”, “carro”, “comida”, “chuva”, etc. As representações, nesse caso, são as percepções e os conceitos mais primários armazenados na consciência para uso comum. Num segundo caso, os conceitos elaborados e utilizados pelo senso comum estilizado, ou seja, os conceitos e as categorias dos ideólogos que defendem, de modo “elegante” e intelectualizado, o cotidiano como sistemática recorrência. Finalmente, e a rigor, também os conceitos científicos representam algo (essências) e, nesta medida, também são representações. De modo que são pelo menos estas as ordens de representações: as ideações que refletem singularidades (Maria, minha casa, aquele tatu, etc.); as ideações que refletem classes primárias de singularidades, conceitos simples (mulher, casa, tatu, etc.); e as construções meramente ideológicas do pensamento e as ideações conceituais científicas (trabalho concreto, sobretrabalho, átomo, gravitação, etc.).

Quando os autores afirmam que “as sensações, as percepções e as representações constituem *o grau sensorial do conhecimento*” (DE GORTARI; GORSKI; TAVANTS, 1971, p. 27), é óbvio que estão reduzindo as percepções e as representações mais simples às sensações e excluindo dessas categorias pelo menos aquilo que chamamos anteriormente de “ideações conceituais”, as quais, no nosso entendimento, são também representações. Nesse caso, segundo esses autores as representações, como as percepções e as sensações, refletiriam apenas as singularidades – mas aqui se trata, a nosso juízo, de conceituações, ainda que incompletas e imperfeitas. Seria, então, oportuno classificar as representações em duas ordens: sensorial e conceitual. Esta última, por sua vez, subdividida em três subordens: a empírica, a ideológica e a científica.

Insistindo no mesmo equívoco, afirmam ainda os autores citados:

[...] estas propriedades podem ser gerais ou individuais, essenciais ou acessórias, necessárias ou casuais. As sensações, as percepções e as representações, por si mesmas, não nos permitem ainda diferenciar as propriedades gerais dos objetos das propriedades particulares, as essenciais das acessórias, as necessárias das casuais. Daí que no grau de conhecimento sensorial não nos seja possível descobrir, entre os objetos e os fenômenos, relações necessárias sujeitas a determinadas leis [...] No processo de conhecimento, passamos do reflexo da realidade de maneira imediata e por imagens para o reflexo por meio do pensamento; passamos ao *grau lógico do conhecimento*. (DE GORTARI; GORSKI; TAVANTS, 1971, p. 28, grifo dos autores)

Há, evidentemente, um duplo erro nessa maneira de conceber tais noções gnosiológicas. De um lado, o erro que consiste em nivelar as percepções e as representações às sensações, deixando de reconhecer, como indica Lefebvre (1975, p. 107), a superioridade do conhecimento perceptivo em relação às sensações: “A percepção [...] já supera as sensações, já as unifica racionalmente [...] e já [...] é um conhecimento mediato”; e, de outro, em passar do conhecimento sensorial ao conhecimento científico deixando de lado um ou mais estágios ou posições, como o que pertence às ideologias (metafísica, etc.) ou como o que pertence ao senso comum, no qual o pensamento, muito próximo do estágio sensorial e muito afastado do conhecimento científico, de todo modo distinto desses dois extremos, maneja conceitos (construções ideacionais) primários, que podem refletir, de maneira empírica, generalizações, causalidades e efeitos úteis apenas à reprodução do cotidiano. O camponês, que sabe que o sol se levanta amanhã, que a estação de chuva tem “data” marcada, que, então, semeando em tal data vai colher numa outra determinada data, etc., não está agindo só com o que os autores chamam de conhecimento sensorial, no qual não ocorrem detecções, em nenhum grau, de generalizações, causalidades e necessidades. Ao contrário, ele emprega representações nas quais se encontram generalizações, relações de causalidade, portanto leis, ainda que extremamente empíricas e sem qualquer reconhecimento e reflexão científica, de todo modo úteis à sua limitada prática de trabalho, portanto também à reprodução de seu cotidiano, mas acerca das quais é possível, de posse das categorias da lógica dialética, levantar a inconsistência e encontrar as representações de caráter científico embutidas nos fatos e nas ideações fenomênicas. Tampouco o ideólogo, que não

alcança o pensamento rigorosamente científico, opera no plano estritamente sensorial; também ele maneja conceitos e categorias, ainda que inconsistentes em muitos casos, parcialmente corretos em outros, ambíguos sempre, do que resulta a inconsistência de seus sistemas teóricos tomados como totalidades, das quais também o pensamento científico pode resgatar embriões de verdades, cobertas pela mistificação ou obliteradas por insuficiência de método. Essa dificuldade gnosiológica na qual esbarram De Gortari, Gorski e Tavants (1971) é corrigida com a inclusão das percepções e representações ideacionais de grau inferior e das ideologias (filosóficas, sociológicas, etc.) no quadro geral do processo de produção do conhecimento.

No que diz respeito especificamente ao conceito, existe algo mais a ser dito. Ele nasce no instante em que a singularidade é ultrapassada, ou seja, em que surgem pelo menos duas singularidades dotadas de características centrais comuns. O humano que viu um cavalo pela primeira vez, que se colocou diante de uma única e absoluta singularidade, não teve, evidentemente, necessidade de formular o conceito de cavalo, como não teria diante de locomotiva, avião, navio, pássaro, árvore, círculo, orelha, etc. Já a partir daqui faz-se necessário definir melhor o conceito. Há, pois, que distinguir o conceito empírico, apenas intuído, do conceito teoricamente formado; porque, para desenvolver suas atividades do cotidiano, o homem comum precisa operar com conceitos que se colocam como conhecimento imediato. Ele necessita conhecer, com certo grau de entendimento, o que é um cavalo, uma enxada, uma máquina, a chuva, o trovão, a semente, a mercadoria, o trabalho, o patrão, a exploração, o governo, etc. São conceitos situados num primeiro degrau e úteis a finalidades práticas imediatas, porque é com eles que o homem vai poder reunir categorias de singularidades, classificáveis, para que seu próprio trabalho tenha a eficácia exigida pela rotina. Mas esse nível de conceito, ao qual ele recorre sem qualquer esforço de elaboração sistemática e que, ademais, lhe é repassado pelo hábito e plasmado como senso comum, é insuficiente para a produção do conhecimento científico. Aqui se faz necessário proceder a uma verificabilidade teórica do próprio conceito, e só neste sentido é que se pode tomá-lo, como o compreende Lenin – e sem ter de percorrer o labirinto metafísico dos gregos e dos pensadores da Igreja e os imbróglis kantianos –, como expressão da

essência do ser ao qual se refere. Assim, o conceito bruto, empírico, é apenas um primeiro degrau acima da sensação e da percepção, isto é, uma primeira manifestação ideacional, na amplitude do processo de produção do conhecimento, para além do fenômeno sensação/percepção. A reprodução rotineira do cotidiano não se basta com as sensações e percepções; exige mais do que isto.⁴

Por fim, quando se fala que o conhecimento nasce, entre todas as práticas sociais, como necessidade objetiva e prática no âmbito central dos atos e processos de trabalho, não se quer dizer com isso que a produção do conhecimento tenha de permanecer nesse plano empírico, ou seja, reduzido ao imediato ato de trabalho e refém dele. Ao contrário, o pensamento – que opera a produção dos conceitos e das teorias – possui um enorme raio de autonomia na e pela qual o conhecimento teórico se faz e da qual ele necessita para ganhar sua plenitude e eficácia maior. Nesse sentido, o trabalho e o trabalhador teórico têm de assumir um trânsito eminentemente dialético: afastar-se para aprofundar-se em riqueza conceitual e, ao mesmo tempo, manter-se ligado à prática da qual ele faz parte. O afastamento do trabalho prático imediato pressupõe todo um sistema de mediações que mantém o trabalhador e o trabalho teórico ligados à prática do trabalho. As mediações podem ser meramente conceituais (as categorias, as leis, os conceitos científicos) e/ou instrumentais (os experimentos de laboratórios, etc.), e a extensão do afastamento varia de acordo com a natureza do objeto do conhecimento. Nesse sentido, o trabalho teórico continua sendo um fato prático, e o próprio afastamento, que se impõe, é pressuposto da produção do conhecimento como um fato social e prático. Quando, por exemplo, um projetista de máquinas, instigado pela necessidade prática da produção da qual ele participa, compreende que uma nova máquina se faz necessária, ele tem

⁴ Como será visto mais adiante, esse nível primário de apreensão numa sociedade em que prevalece não a produção de valores de uso, mas a de valores de troca (primado do trabalho abstrato sobre o trabalho concreto), ainda está sujeito às determinações da ideologia, da alienação e do fetiche. Em determinadas circunstâncias sociais – sobretudo em situações revolucionárias abertas – ele pode transcender os limites da prática de reprodução do cotidiano, apontando para uma superação da moldura social vigente. Nesta direção, tal metamorfose do entendimento tende a alcançar um nível superior de compreensão da superação radical da referida moldura social. Voltaremos ao assunto, mais de uma vez, neste mesmo ensaio.

de se recolher ao seu ateliê para pensar e desenhar metodicamente a nova máquina. Seu cérebro mantém-se ligado, no caso, ao “chão da fábrica”, e é por isso que seu trabalho intelectual mantém-se como trabalho prático. Foi com tal procedimento que James Watt inventou a máquina a vapor, Henry Ford, a linha de montagem com a polia e a Toyota deu início à reestruturação produtiva. Da mesma maneira um trabalho numa esfera como, por exemplo, da economia política. Marx só pôde conceber *O Capital* porque soube respeitar esse procedimento. Ele jamais poderia ter desenvolvido um só capítulo de seu livro se não estivesse a um só tempo ligado à luta de classes e dela afastado – em seu gabinete de trabalho, numa biblioteca de Londres, etc. – para poder estar nas melhores condições e circunstâncias de praticar aquela extensão de sua prática: desenvolver a teoria que explica o modo de produção capitalista. Diferente seria o caso de um teórico – um sociólogo, por exemplo – que, rompendo com esse método, não respeitando os momentos dialeticamente opostos e combinados de afastamento e ligação com os fatos mais ou menos imediatos, deixando de reconhecer e de conhecer todo o espaço intermediário de mediações, se lançasse numa autonomização absoluta do espaço puramente teórico e se consumisse numa especulação inteiramente estéril – como procedera nosso nativo-metafísico e como muitos filósofos e cientistas procederam, muitos séculos depois, em vários momentos da história do conhecimento e do homem.

Para concluir, todos os conceitos apresentados no presente estudo pressupõem, de um lado, o conhecimento como um fato, uma práxis, e, de outro, como situado – e elaborado – nessa faixa de ligação e afastamento de onde retira sua única possibilidade de se fazer ciência.

A RAZÃO

E o que dizer da razão? Como ela poderia estar presente no ato-de-trabalho-e-de-conhecimento do nosso nativo? Como inferi-la, em última instância, do processo de trabalho? O que é, afinal, a razão?

Henri Lefebvre (1975, p. 107-108) insiste, corretamente, em que a razão não é uma entidade metafísica que “desce” de cima ou que “salta” de fora para dentro da consciência. Mas o próprio Lefebvre (1975, p. 108) oferece uma explicação ainda muito ampla e muito vaga do termo: “A razão conquistada pela espécie humana torna-se imediata no homem culto. ‘Produz o universal e compreende em si o particular e o singular’ (Hegel); ou seja, é concreta e, produzida pelos homens em seus esforços rumo ao verdadeiro, ao objetivo e ao universal, essa razão se liga a cada homem (culto), a sua existência, a sua vida singular (individual) e a suas idéias particulares.” O mínimo que se pode dizer dessa definição é que ela causa um grande desapontamento em quem esperava do autor um entendimento mais preciso do seu significado. Ela nos deixa sem saber quais as determinações objetivas do que se entende por razão. Afirmar que a razão é uma conquista da espécie humana ou, com a chancela de Hegel, que ela “produz o universal e compreende em si o particular e o singular”, ou ainda, que ela é “produzida pelos homens em seus esforços rumo ao verdadeiro”, etc. é, sem dúvida, importante, mas não acrescenta nada acerca de por que e sob que circunstâncias a razão é produzida na consciência dos homens. Ao contrário, nesses “esforços rumo ao verdadeiro”, o verdadeiro, ainda indeterminado, soa como uma entidade metafísica. E, no entanto, a análise do ato de trabalho mais atrás representado pode abrir uma luz sobre a gênese ontognosiológica da razão exatamente como necessidade prática e fato objetivo – de cuja gênese, também por um processo de autonomização e diferenciação de propósitos, ela se universalizou como necessidade para esferas mais amplas da sociabilidade humana em seus sucessivos estágios de desenvolvimento histórico.

Voltemos ao nosso nativo com seu ato de trabalho. Vimos como e por quão longo tempo os nativos que buscavam retirar líquido de um

coco tiveram de aperfeiçoar suas observações sobre o fruto, seus objetos perfurantes, as vasilhas necessárias à coleta do líquido, a articulação das operações constitutivas do referido ato de trabalho, etc., com o objetivo de alcançar uma eficácia crescente nessa operação teleológica. Aqui, faz-se necessário ressaltar, a eficácia é e só pode ser um atributo da teleologia, sendo que as duas esferas – eficácia e intenção teleológica – são e só podem ser atributos da consciência que organiza o ato de trabalho, daí porque o ato de trabalho, que enlaça eficácia, teleologia e consciência é e só pode ser um atributo humano. Essas inúmeras tentativas, provavelmente levadas a efeito por nativos que viveram em locais e tempos históricos distintos, que culminaram com a totalização exitosa, nos mais diversos lugares, do ato de trabalho atrás descrito, e que, ademais, foram acompanhados de uma eficácia crescente do ato de trabalho em questão, nada mais foram, como seguem sendo, atos de adaptação ativa e de reprodução do homem no complexo processo de reprodução, por ele levada a efeito, do ser social em geral. O nativo observou o coco, abriu o fruto, retirou dele o líquido e o bebeu. Esse simples ato social de trabalho impulsionou-o a procurar novos e mais numerosos cocos, a aperfeiçoar os instrumentos de perfuração e de extração do líquido, a procurar – e depois produzir – cocos portadores de líquido de melhor qualidade, enfim, levou-o a produzir esses atos de trabalho com saltos crescentes na qualidade e na quantidade desses seus produtos, valores de uso; de igual maneira se o ato de trabalho fosse levado a efeito por “grupos de trabalho”, com o trabalho dividido, etc. E assim como aconteceu – ou como deve ter acontecido – com aquele específico ato de trabalho, também ocorreu numa escala social tão mais ampla como diferenciada, que deve ter incluído todos os atos de trabalho muito anteriores, como os que implicaram a criação ou descoberta e uso do garrote, do porrete, da faca, da roda e do carro sobre rodas, do arado, da irrigação, etc., passando pelos complexos atos e processos de trabalho da manufatura e da revolução industrial dos quais resultou a descoberta das máquinas de força, de transmissão e ferramentas, etc., até aos atuais que trouxeram a eletricidade, a energia atômica, a linha de montagem, os métodos de Taylor, o computador e o robô, o *just-in-time*, a produção flexível, etc., etc.

O que de fato aconteceu nesse largo movimento diferenciado em seus conteúdos, em seus ritmos, em seus resultados, foi uma amplia-

ção, lenta no início, mais rápida a cada estágio subsequente, daquilo que já estava presente no ato de trabalho seminal do nosso nativo: a ampliação irrefreável, sob o peso de necessidades sociais objetivas crescentes, da eficácia do trabalho traduzível na qualidade e na quantidade de seus produtos (valores de uso) e de acordo com as exigências da reprodução da própria humanidade em cada etapa de cada uma de suas diversas formações sociais. Em suma, o que salta à vista na concatenação – que combina, no plano da História, tempos de evolução com tempos de rupturas (revoluções sociais) e novas sínteses – dos mais variados processos, métodos e modos de dividir o trabalho é a busca da potencialização da eficácia do trabalho, sem o que o processo de reprodução do gênero humano seria abortado. É essa busca e realização reiteradamente intencionada e consciente de uma eficácia crescente nos processos de trabalho – que se traduz por uma obrigatória e crescente racionalidade desses mesmos processos, objetivada na eficácia dos fins do próprio trabalho (os produtos do trabalho), sendo a um só tempo seu pressuposto e resultado – que gera e é gerada por esta faculdade tão simples envolta num impenetrável *mysterium* pelo ócio metafísico: a razão! A razão que se amplia e se diferencia em esferas sociais crescentes é, em primeiro plano, a expressão dessa racionalidade, posta agora como faculdade subjetivada e crescentemente capaz de reproduzir objetivações com racionalidade sempre maior. A razão, portanto, que se internaliza e desenvolve como uma faculdade na consciência dos homens, tem sua gênese principal no processo social de trabalho. É, num primeiríssimo plano, uma apropriação subjetiva de exigências objetivas colocadas no âmbito da esfera do trabalho; é mais uma entre as formas de consciência – como a memória, a inteligência, a sensibilidade –, que resultam de uma continuada e indissolúvel relação do homem com a natureza e a sociedade por meio do trabalho; uma necessidade objetiva subjetivada e re-objetivada com e pelo trabalho e, ainda, um dos modos pelos quais o homem se adapta, através dos tempos e, portanto, biológica e socialmente, às exigências concretas que o longo processo da vida lhe impõe. Porém, nunca uma adaptação passiva; ao contrário, uma adaptação que o capacita, o amplia e impele a dar passos cada vez mais largos no processo de recriação renovada e ampliada do ser social, pelo qual este se destaca e se dife-

rencia da natureza, embora em necessária e, portanto, permanente relação metabólica, por meio do trabalho, com a natureza.

Mas a faculdade humana razão, sempre social e historicamente produzida, tem, como outras faculdades do espírito, um generoso grau de elasticidade, um variável, largo (em alguns momentos mais, em outros, menos), mas sempre relativo raio de autonomização que também se encontra em esferas ora mais próximas, ora mais distantes dos processos de trabalho – de fato ou apenas aparentemente situados fora deles –, ali onde uma similar eficácia se faz igualmente necessária. Mesmo uma ingênua brincadeira de crianças contém uma racionalidade cuja ultrapassagem implica riscos; o mesmo pode ser dito acerca de uma conquista amorosa, de um furto, de uma luta (luta e trabalho andam sempre juntos, numa afinidade admirável), de uma viagem de passeio, de um assassinato, de um colóquio intelectual, da subida numa árvore para a retirada de uma fruta, de um encontro com um animal selvagem ou um cão de guarda, de um jogo de futebol ou de uma travessia a nado, da ingestão de alimentos, do trato com o corpo e/ou o organismo e a saúde, e assim por diante.

Se é tão amplo o grau de aplicabilidade da razão, por que colocar os atos e processos de trabalho no centro da sua gênese, da sua necessidade? Não seria mais justo reconhecer que sua gênese é descentralizada no espraiamento, em cotas iguais, de todas essas esferas de atividade humana?

Sim, é justo que se reconheça que em qualquer esfera da atividade prática dos homens, isto é, da prática social em geral, é perfeitamente possível que haja a possibilidade de ocorrência de atos irracionais, como também, e logicamente, no contraponto, de atos racionais, ou, o que dá na mesma, que possa haver uma irracionalidade e, no extremo oposto, uma racionalidade – numa palavra, que a razão, como um dos pólos da contradição, possa estar presente e desenvolver-se. Também aqui, a gênese da razão continua ligada à questão da eficácia das práticas, em seus atos sucessivos, de maneira essencialmente idêntica à que preside os atos de trabalho no âmbito do processo social do trabalho. Com efeito, se, por exemplo, ao andar habitualmente por uma rua uma pessoa encontra-se por algumas vezes, num mesmo lugar, com um cão feroz que a atacou pelo menos uma vez, ela acabará compreendendo que passar pelo mesmo lugar outras ve-

zes – dadas constantes as demais circunstâncias, como, por exemplo, estar solto o cão – é irracional, e a razão, que acaba por desenvolver-se também ali, passa a lhe sinalizar que deve tomar os devidos cuidados para preservar-se dos ataques do animal e que é irracional não fazê-lo. Quando, ainda por exemplo, Sun Tzu (1997, p. 20) fixa como norma tática o princípio “ataca onde quer que o inimigo esteja despreparado; irrompe quando ele não te esperar”, o que norteia sua formulação é a experiência militar, diretamente vivida por ele ou por outros generais em inúmeras batalhas – atos de guerra –, no exame das quais ele busca elevar o máximo de racionalidade, portanto de eficácia, no combate.¹ Por mais que uma guerra possa revelar, em casos numerosos, uma evidente irracionalidade enquanto totalidade social, seu plano tático pode exibir atitudes racionais ou irracionais, se se toma como referência a eficácia de tal ou qual operação, batalha, etc. Um grande estrategista militar é aquele que se distingue pelo uso de uma razão militar quando elabora seus planos estratégicos e táticos. Constantes as demais circunstâncias, ganha uma batalha – ou uma guerra inteira – o general que lograr maior grau de racionalidade em seus planos de combate. E assim sucessivamente.

Se a razão pode e deve desenvolver-se em todas essas e outras esferas da vasta e variada experiência social dos homens, por que a esfera do trabalho, do ponto de vista do desenvolvimento da razão consciente dos homens, merece o maior destaque? Pelo simples fato, por demais evidente, de que a prática do trabalho é a única que não é fortuita, a única que é cotidianamente regular, repetida, universal e, numa palavra, a protoforma, forma *fundante* – e sob esse prisma a mais importante – de qualquer estágio de desenvolvimento da sociedade. É, inclusive, a prática social que está por detrás de todas as demais, fornecendo-lhes todos os meios de existência necessários: ao lazer, à guerra, à cultura em geral. É, pois, na prática social do trabalho que o desenvolvimento da razão, reclamada pela eficácia dos atos e processos de trabalho em benefício da ampliação e da melhoria dos

¹ E é bem a propósito disso que Samuel B. Griffith, ao comentar o livro de Sun Tzu em seu prefácio à obra, escreve a respeito: “Sun Tzu percebeu que a guerra, ‘uma questão de vital importância para o Estado’, exigia estudo e análise; é a sua primeira tentativa de formular uma base racional de planejamento e execução de operações militares” (SUN TZU, 1997, p. 9).

meios de sobrevivência e de reprodução da humanidade, se dá de maneira mais orgânica, completa, abrangente e universal; aquela que, mais do que qualquer outra, necessita e emprega mediações teóricas e instrumentais para a potencialização de si mesma e de seus resultados. É, ainda, a prática do trabalho, necessariamente regular, que está no centro das exigências do desenvolvimento da tecnologia e, portanto, dos mais diversos domínios das ciências (física, química, biologia, matemática, etc.), cujos resultados têm retorno para si própria e para as demais esferas, como as que foram sugeridas mais acima, em termos do desenvolvimento de suas eficácias específicas.

É por tudo isso que a esfera do trabalho é a de maior exigência e de maior grau de aplicabilidade da razão. É por tudo isso que é na mesa de ensaio do trabalho que se encontra a reiterada, regular e sistemática fonte de onde nasce e de onde se propaga a razão, e não, como querem muitos, numa suposta *anima mundi* qualquer.²

Voltemos mais uma vez ao nosso nativo. Suponhamos que, no momento do achado do coco, nosso antepassado se encontrasse em companhia de um outro nativo, e que este, por um motivo pessoal qualquer, se recusasse a manejar o coco como o fez seu parceiro e, olhando o fruto de longe, tentasse descobrir o “conteúdo intrínseco” do coco pela via do “pensamento puro” (especulação). Este “nativo metafísico”, rejeitando o método utilizado pelo “nativo prático”, poderia atribuir mil conteúdos ao coco – como, por exemplo, imaginar uma alma, uma coisa em si, uma idéia, uma substância divina, entre outras explicações quaisquer –, mas nunca chegaria a uma compreensão verdadeira do conteúdo do fruto; ao contrário do primeiro, ele não partiu de uma sensação, de uma percepção, de uma representação apropriada empiricamente para desenvolver uma idéia acerca do coco e de sua utilização; nosso nativo “metafísico” preferiu o caminho da hipóstase da idéia, ou seja, de um método que consiste em desenvolver significados dando uma autonomia absoluta às idéias, dessa maneira absolutamente desligadas do fato concreto. Este “conhecimen-

² “O momento da omnilateralidade humana (que tem como forma mais elevada a arte, a ética, a filosofia, a ciência etc.) transcende evidentemente em muito a esfera do trabalho (a realização das necessidades), mas deve encontrar neste plano sua base de sustentação.” (ANTUNES, 1997, p. 84-85)

to” não pode ser verdadeiro, até porque ele não constitui um fato – e de um não-fato não pode nascer nenhum conhecimento. O conhecimento como fato é o que está sendo desenvolvido pelo primeiro nativo. É de práticas de conhecimento como as do segundo nativo que nos falam todos os metafísicos em geral, e esse método, como expediente sistemático, nasceu com Platão.

Até aqui, por uma questão de método, tratamos das circunstâncias nas quais nascem as noções básicas do conhecimento na esfera germinal da produção de valores de uso.³ Agora se faz necessário mudar o rumo de nossas investigações. Numa sociedade mercantil superior, isto é, numa sociedade capitalista – sob qualquer variante em que o capital se reproduza como relação dominante –, o valor de uso não se encontra mais em estado puro; ele agora aparece acompanhado de um outro significado: ele é também valor de troca, trabalho *abstrato*, isto é, trabalho que plasma valor e valor que deve multiplicar-se. O valor de uso e sua produção estão subsumidos respectivamente pelo valor de troca e a produção de valores de troca. Em outras palavras, o trabalho concreto passa a ser crescentemente subsumido pelo trabalho abstrato. E mais: o trabalho não pode ser dividido fisicamente em trabalho como produtor de valores de uso, de um lado, e em trabalho produtor de valores de troca, de outro. O ato físico do trabalho é um só, uno e indivisível. O que ocorre é que ele possui essas duas dimensões ou significados antitéticos: de um lado, ele é trabalho concreto produtor de valores de uso; de outro, ele é trabalho abstrato, que se faz valor. Produzir, como trabalho abstrato, valor e sobrevalor que venha a valorizar o valor passa a ser a norma geral e dominante. Colocando a questão nos termos mais simples, isso quer dizer que a regra é a busca irrefreável e sem limites da mais-valia, fonte do lucro do capitalista. Porém, a generalização dessa norma se dá e só se pode dar envolta em contradições crescentes.

Mas, dos dois aspectos, qual o que determina, agora, a razão? Pelo lado dos valores de uso, a racionalidade residia, até aqui, em produzi-

³ A escolha feita aqui, do ato de trabalho (conceitual) de um homem primitivo deu-se apenas por motivos metodológicos, ou seja, porque os aspectos essenciais do trabalho e do conhecimento aparecem, aí, com maior evidência, e não porque o trabalho, como categoria fundante, não estivesse presente em todas as outras formações sociais, inclusive no capitalismo.

los mais, produzi-los mais num mesmo intervalo de tempo e produzi-los melhores. Mais e melhores para a sociedade, como necessidade social. É nisso que residia a eficácia que determinava a racionalidade ontogenética do processo de trabalho. Na produção exclusiva de valores de uso, a racionalidade desdobrava-se em dois momentos: um, no âmbito interno do ato de trabalho como tal, ou seja, na exigência de um grau crescente de eficácia do trabalho, traduzível no aprimoramento crescente da articulação do engenho teleológico com os resultados quantitativos e qualitativos do ato de trabalho, enquanto ato de produção de valores de uso: cada novo ato de trabalho devia alcançar um patamar superior de produtividade e de qualidade em relação aos valores de uso continuamente produzidos. O outro momento, no âmbito da sociedade, na medida em que a racionalidade da produção de valores de uso se representava diante de uma socialidade que não era irracional; na medida em que não se opunha, mas dava continuidade, transbordando e desdobrando a razão na plenitude da mesma socialidade, de maneira tal que a convivência social dos homens era enriquecida pela racionalidade do trabalho e, reciprocamente, exigia e reforçava a racionalidade dos atos de trabalho teleologicamente postos.

Mas, e agora, segue sendo essa a mesma razão que preside a produção de valores de troca? Alguma alteração se deu nessa viragem. Temos de admitir que algo de muito profundo sucedeu na passagem da produção sistemática de valores de uso para a produção sistemática de valores de troca. A racionalidade já não é a mesma, sofreu uma ruptura. A racionalidade que preside a produção de valores de uso (suportes materiais dos valores de troca) choca-se com a irracionalidade da sociedade produtora de mercadorias, presidida, como tal, pela relação-capital. Ela já não se manifesta pelo propósito de produzir mais, em menor tempo e com melhor qualidade para a sociedade, mas de produzir mais, muito mais em tempo menor, para efeito de obtenção de uma crescente massa e taxa de mais-valia, portanto, da massa e taxa de lucro no âmbito da concorrência e no espaço social do mercado. E nem se faz necessário nenhum rodeio para descobrir que, na “racionalidade” inerente à busca do lucro no embate intercapitalista que preside a produção de valores de troca, pode ser racional até mesmo produzir pior, como produzir supérfluos ou produzir para necessidades não-vitais, ou até antivitais – como produzir meios de matança à escala de seres hu-

manos, animais e a própria natureza. Desde logo se compreende como (e por que) a razão sofreu uma metamorfose em face da qual assume, explicitamente, o contraditório.

Para início de conversa, a encarnação ontológica da irracionalidade capitalista é traço imanente ao modo de produção capitalista. Ela reside no amplo, contínuo e complexo processo de metamorfose dos atos de trabalho provenientes das inúmeras decisões conscientemente deliberadas e postas pelos capitalistas, que vão resultar numa objetivação total, sujeita agora ao império da causalidade, ao contrário dos atos de trabalho atomizados e teleológicos – porque as leis que regulam a totalidade social já não são as mesmas que regulam as atividades individuais. Aqui, a totalidade é sempre um ser distinto de cada uma das singularidades que a constituem. A concorrência, a lei do valor, a lei absoluta da acumulação, a lei da queda tendencial da taxa de lucro e da crise, só aparecem no conjunto da produção e da circulação das mercadorias e do capital porque são determinadas pelas relações de produção e distribuição que presidem o sistema em toda a sua transversalidade. Aqui já não reina o pleno arbítrio, mas a necessidade. Qual o trajeto de uma mercadoria? Ela é, de início, uma *ideação*. Depois, passa a ser objetivada mediante um ato teleológico que a lança numa totalidade previamente objetivada. Até aqui, a mercadoria seguia todo um trajeto teleológico. Depois disso, ela é lançada no espaço da sociabilidade, na qual o caráter teleológico dos atos de trabalho se dissolve e é substituído pelo imperativo da causalidade. A mercadoria, como os atos humanos, passa, depois de produzida e lançada na circulação, a fazer parte de uma totalidade em si e para si não-teleológica porque regida por processos, relações e leis essencialmente autônomas, gestadas no âmbito da existência e da reprodução da totalidade social. É próprio dessa totalidade – o modo de produção capitalista – que suas leis se cumpram num regime de anarquia, de choques e entrechoques que se representam por meio de contradições cada vez mais agudas e generalizadas.

Nesse sistema persistem, portanto, multiplicados ilimitadamente, os atos teleológicos de trabalho. Cada ato de trabalho, como parte do processo social de trabalho, pressupõe uma eficácia crescente, portanto, uma racionalidade também crescente, que se traduz na eficácia dos meios de trabalho em função dos objetivos a serem alcan-

çados. Um capitalista que produz armas de fogo – poderia ser o caso de um produtor de cigarros, cocaína, etc. – continua perseguindo a maior eficácia possível dos atos de trabalho pelos quais seus produtos são produzidos. Por este ângulo, a racionalidade persiste na produção, enquanto produção estrita de valores de uso. Se o objetivo de um complexo de atos de trabalho de uma fábrica é produzir armas de fogo, continua como propósito dos referidos atos de trabalho produzir armas de fogo com poder mortífero cada vez mais eficaz e em quantidades crescentes – e nisto reside a busca e a ampliação da racionalidade que preside a produção em série de armas de fogo. Como todo ato teleológico – não importando o fim por ele visado – implica a disposição de meios com vistas ao alcance dos fins que o justificam, não há como escapar da constatação de que todo ato teleológico contém o princípio da eficácia e de uma correlata racionalidade que o preside e que deve ser postulada desde o começo. Contudo, diferentemente do que ocorria com a exclusiva produção de valores de uso, as racionalidades atomizadas nos ilimitados atos de trabalho espalhados em toda a extensão da divisão e do processo sociais de trabalho na ordem do capital, ou seja, na prevalência do trabalho abstrato, esbarram em contradições muito mais potentes e que emanam da totalidade do sistema que se apóia na relação-capital.

Mas, essa mesma ordem do capital foi capaz de produzir, por muito tempo e em escala crescente, valores de uso, mesmo que subsumidos pelos valores de troca e sob o império das leis que presidem essa (des)ordem, em quantidade e em qualidade superiores aos produzidos em todos os estágios anteriores pelos quais passou a “cidade dos homens”. A ordem do capital apresentou-se como dotada de uma nova e monumental potência produtora de valores de uso, na medida em que teve de produzir valores de troca de forma ilimitada e ilimitadamente diferenciados, pelo simples fato de que o valor de troca não pode prescindir de seu oposto e complemento, o valor de uso. Da manufatura, passando pela produção mecânica com a fábrica e a máquina, mais tarde pela produção fabril, em cuja base foi incorporada a *scientific management* e a linha de montagem, até chegar à crise dos anos 1970, a produção capitalista não fez mais do que dilatar a plataforma da divisão e do processo de trabalho de valores de troca/valores de uso. Esta foi impulsionada por uma forma de sobretrabalho

extremamente potente e dinâmica nessa produção: a mais-valia conversível, que potencializou, agora contando com uma jamais vista mobilização das forças produtivas das ciências aplicadas à produção e/ou à reprodução (resumidamente: a química, a física, a biologia e a botânica, etc., de um lado, a sociologia, a administração, a psicologia, a engenharia, etc., de outro), uma inusitada racionalidade às mais diversas modalidades de atos teleológicos de trabalho.

Porém, essa dilatação da produção de valores de uso, de sua eficácia e de sua racionalidade postas nos atos teleológicos de trabalho teriam de finalmente deparar com um inarredável ajuste de contas com o outro lado da mesma e ciclópica produção: a irracionalidade cada vez maior, mais potente e mais autodestrutiva das forças de produção da sociedade naquilo a que se refere Mészáros (2002) como sendo a incontornabilidade e autodestrutividade da ordem do capital. Nesse embate entre a racionalidade dos atos teleológicos de trabalho e a irracionalidade do conjunto do sistema, a vítima acaba sendo a racionalidade dos atos individualizados de trabalho. É nesse âmbito e no estágio atual da evolução da ordem do capital que todas as suas contradições se manifestam em elevado grau de confluência e de força de devastação social e humana.

Todas essas contradições sempre existiram nas entranhas do modo de produção capitalista, mas agora a generalização da regra se dá num contexto de exaustão e decadência que dá a essas contradições – umas já explícitas, outras a caminho – uma força de determinação nunca vista antes: entre as duas classes sociais fundamentais; no interior de uma delas, por meio da concorrência; a que se expressa no gigantismo irrefreável do capital especulativo (parasitário) em relação ao capital produtivo; a que se manifesta pela tendência regular, sistêmica, sistemática e crônica da queda da taxa de lucro, pelo fato de que, no atual estágio do capitalismo, o mecanismo da acumulação emperrou e já não pode mobilizar uma massa de produtores de mais-valia compatível com os lucros necessários à continuação da reprodução ampliada do capital à escala mundial; e assim por diante. Porque essa não é mais uma simples crise clássica de superprodução e muito menos uma crise de um ciclo de onda longa como os três experimentados pelo capitalismo dos finais do século XVIII até a atual conjuntura. Ela é isto:

[...] a absoluta necessidade de atingir de maneira eficaz os requisitos da irreprimível expansão – o segredo do irresistível avanço do capital – trouxe consigo, também, uma intransponível limitação histórica. Não apenas para a específica forma sócio-histórica do *capitalismo* burguês, mas, como um todo, para a viabilidade do *sistema do capital* em geral. Pois este sistema de controle do metabolismo social teve que poder impor sobre a sociedade sua lógica expansionista cruel e fundamentalmente irracional, independentemente do caráter devastador de suas conseqüências; ou teve que adotar algumas restrições racionais, que, diretamente, contradiziam suas mais profundas determinações como um sistema expansionista incontrolável. O século XX presenciou muitas tentativas mal-sucedidas que almejavam a superação das limitações sistêmicas do capital, do keynesianismo ao Estado intervencionista de tipo soviético, juntamente com os conflitos militares e políticos que eles provocaram. Tudo o que aquelas tentativas conseguiram foi somente a “hibridização” do sistema do capital, comparado a sua forma econômica clássica (com implicações extremamente problemáticas para o futuro), mas não soluções estruturais viáveis. (MÉSZAROS, 2003, p. 9, grifos do autor)

Numa palavra, uma crise na qual se constata que todos os pressupostos da realização do capital voltam-se contra ele e a ele se opõem – o capital entra em relação de negação consigo próprio.

A crise atual do capitalismo, mais propriamente crise *do capital*, não é apenas uma crise clássica a mais, experimentada por referido modo de produção desde a formação do mercado mundial. Trata-se, a rigor, da fase descendente de um ciclo de onda longa que teve início entre os finais da década de 1960 e meados da década de 1970 e perdura desde então. Em seu movimento, os momentos de pico e de recessão, que tinham duração média de sete, oito ou dez anos nas crises clássicas de superprodução, foram substituídos por picos e recessões de pequena duração, de meses até; esses se distribuem em torno de uma linha de queda tendencial de todos os indicadores (do Produto Interno Bruto – PIB –, da taxa de lucro, do grau de uso da capacidade instalada, etc.) desde a eclosão da crise até o momento presente e sem que se tenha observado qualquer movimento de retomada efetiva de um outro ciclo regularmente ascendente da *produção* capitalista.

O que está no centro desse longo processo de crise é a manifesta incapacidade da taxa de lucro de voltar a crescer a níveis compatíveis com a retomada da reprodução ampliada do capital à escala mundial.

O centro desse imbróglio reside numa relação de contradição do capital consigo próprio e que se manifesta entre os dois pólos antitéticos do capital enquanto valor, trabalho abstrato: da massa de capital variável efetivamente mobilizada na produção de mercadorias já não é possível retirar uma massa de mais-valia capaz de fazer crescer a massa de capital total investido (a soma do capital constante com o variável). Dada a pequenez do trabalho vivo ativo diante da grandeza do trabalho morto objetivado, sobretudo na forma de capital fixo, a massa de mais-valia é diminuta – resultando numa baixa taxa de lucro – para mobilizar a massa de capital pré-existente em ritmo de reprodução ampliada. As inovações da última revolução tecnológica – da informática, da robótica –, que se efetivam por dentro das estreitas engrenagens das relações de produção do capitalismo nessa sua etapa atual, já se universalizaram e não trazem mais do que avanços parciais de produtividade; na verdade contribuem, sempre no interior da relação-capital, para a diminuição da mobilização de trabalho vivo *vis-à-vis* o trabalho morto, trabalho objetivado. Nisso reside a causa da queda sistemática da taxa de lucro da produção, do desemprego estrutural e, diante do imbróglio, também da fuga do capital-dinheiro da esfera da produção para a da acumulação financeira. A questão se impõe: já não parece viável uma nova revolução tecnológica que, em tese, devolvendo taxas de lucro elevadas, pudesse reimpulsionar a taxa de investimento, abrindo de novo um ciclo de crescimento. Isso por três motivos: 1) apesar de toda a queima de capital excedente ocorrida nas duas últimas décadas, o imbróglio da pequenez de trabalho vivo diante de uma massa monumental de trabalho morto permanece e já não se traduz na produção de mais-valia compatível com taxas de lucro elevadas para o conjunto da produção capitalista à escala mundial; 2) tal revolução tecnológica, nos marcos da concorrência intercapitalista, teria necessariamente de ser mais radical do que a atual, deixando, depois de sua mais rápida universalização, uma composição orgânica do capital muito maior e uma massa de trabalho vivo muito menor (diante do trabalho morto muito maior) do que a atual – pressupostos para uma crise ainda maior; 3) em face mesmo da crise atual, é visível que o processo de luta de classes entre trabalho e capital tende a reaparecer numa escala sem precedentes. Este impasse constitui o motivo da tragédia do capital.

Mesmo, como já foi dito, com a queima do imenso estoque de capital produtivo excedente, contando com força de trabalho barata, componentes do capital constante mais baratos (exceção: petróleo) ou a custo zero em alguns casos, a massa de trabalho vivo em relação à de trabalho morto é tão pequena que, dado um determinado elenco inicial de vantagens, acompanhados de uma elevação (temporária) da taxa de lucro, o bloqueio – pequenez da massa de mais-valia diante da massa de capital acumulada e a ser mobilizada – aparece e reaparece quase imediatamente. É em torno dessa tendência, determinada por essa trava, que acontecem os picos de curtíssimo prazo, ora para cima, ora para baixo, sem, contudo, alterarem a linha de queda tendencial. Para cima, inovações parciais na tecnologia, pressões sobre os salários, benesses do Estado, intensificação da exploração da mais-valia absoluta, etc.; para baixo, generalização rápida dos avanços parciais da tecnologia, do que resulta o desaparecimento, a curto prazo, da possibilidade do superlucro e a retomada da tendência ao nivelamento e queda da taxa média de lucro, que acompanha a elevação geral da composição orgânica do capital. Mas essa contradição central do capital, como totalidade, só aparece agora, depois de esgotado o ciclo de onda longa 1945-75 e 1975-2006, e não antes; ela se expressa, portanto, por uma contradição que está inscrita na taxa de lucro: na relação entre a taxa de mais-valia e a composição orgânica do capital, e que reaparece na taxa de lucro.

Aqui, o capital foi traído por si próprio: ao incorporar gigantescas possibilidades tecnológicas numa produção limitada pela estreiteza das relações de produção e distribuição capitalistas, o capital terminou pondo diante de si seus limites definitivos – de onde se deduz o acerto da afirmação de Marx de que as relações de produção entram, a partir de certo momento, em contradição com as forças produtivas. Esta é, de fato, uma contradição objetiva, que antecede e que abre caminho à outra contradição básica da ordem do capital, igualmente objetiva, inscrita no processo de luta de classes, entre os dois sujeitos ativos do sistema: proletariado e burguesia.

Num tal contexto, como se coloca a racionalidade – portanto, também, a razão – que deveria originar-se nos atos de trabalho vistos mais atrás? Num sistema que, no seu entardecer, assiste a cada uma das suas premissas desfilarem num vórtice de choques incontroláveis e

irracionais como jamais acontecera antes, já não pode haver racionalidade nem no conjunto (o que, a rigor, nunca existiu) nem em cada ato de trabalho, em cujos domínios a racionalidade de quaisquer atos de trabalho produtores de valores de uso é golpeada pela anti-razão que a produção de valores de troca à escala impõe a todo o processo de trabalho. A racionalidade inerente à produção de valores de uso finalmente se vê invadida, dobrada e subsumida pela irracionalidade sistêmica imposta pela dominação do trabalho abstrato numa escala gigantesca e, para quem gosta do termo, “globalizada”. Cada ato de trabalho, antes e sempre um ato teleológico absoluto, torna-se também um lugar no qual não cabe a pura, simples e molecular razão de antes. Sem que deixem de existir e sem que deixem de ser ontologicamente heterogêneos, valores de uso e valores de troca, ao contrário de antes, encontram-se agora imediatamente em choque com a objetivação do sistema como um todo, com os atos de trabalho que o antecedem, com os que se dão simultaneamente com ele e, por fim, consigo próprio. O exercício teleológico dos atos de trabalho persiste – porque o trabalho como premissa fundamental da sociabilidade não pode ser abolido –, só que com sua racionalidade reconduzida para e pela irracionalidade do sistema como um todo. Para exemplificar, cada ato realizado na produção, que se reflete na expansão da acumulação financeira, já porta a sua negação imanente, de vez que cada ato desse jaez implica negar-se na medida em que aponta para o rompimento da ligação do capital financeiro com o capital produtivo, que deveria ampará-lo. Cada ato de trabalho que, no âmbito da relação capital, em seu estágio atual, tem como finalidade (teleológica) reduzir o capital variável em benefício do capital constante – por exemplo, quando se produzem máquinas (robôs) que substituirão trabalhadores na linha de produção –, é um ato que carrega uma incontornável contradição consigo próprio: a diminuição do trabalho vivo (capital variável) diante de uma massa monumental de trabalho morto (capital constante) imobilizado, que resulta na impossibilidade de retomar uma taxa de lucro, a essa altura claramente improvável, capaz de abrir um outro ciclo longo de crescimento. É bom lembrar que na produção exclusiva de valores de uso, que delineamos na primeira parte deste texto, a racionalidade de cada e de todos os atos teleológicos de trabalho era posta e disposta como possibilidade de progresso material e

espiritual dos seres humanos; numa sociedade em que reinam as determinações do valor de troca, ao contrário, a teleologia dos atos de trabalho inscritos na produção sistemática de mercadorias persiste, só que, dessa vez, ligada, sob uma relação de contradição e de subsunção, a um outro componente de cada e de todos os atos de trabalho que visam à produção de valores de troca: a irracionalidade que é lançada para o interior de cada ato de trabalho. A racionalidade que preside cada intenção impressa no ato de trabalho produtor de valores de troca voltou-se, ela e seu respectivo ato de trabalho, para o atendimento a uma irracionalidade que emana do caráter do próprio sistema, e a uma outra, também imanente, também estrutural, que emana de uma crise de exaustão do sistema. Nessa contradição aninha-se um dos pólos mais responsáveis da crise da razão – embora essa crise não se esgote aí.

Com efeito, tínhamos mencionado anteriormente o grau de autonomia relativa da razão em relação aos atos e processos de trabalho, que constituem o seu fundamento em última instância. Devemos desenvolver um pouco mais esse assunto. No caso da produção de puros valores de uso de uma sociabilidade simples como a que tomamos como ponto de partida para examinar noções básicas da produção do conhecimento, as relações entre os atos de trabalho e os respectivos e necessários atos de conhecimento são mais ou menos diretas e exigem uma esfera de mediações de pouca densidade. Com o manejo de algumas noções diretamente retiradas da empiria da práxis cotidiana do trabalho, o homem podia produzir e reproduzir-se socialmente. O mesmo não ocorre em estágios mais avançados da socialidade humana. À medida que a vida humana passa por formações sociais mais complexas, das quais advêm necessidades mais numerosas e igualmente mais complexas, produzidas por atos e processos de trabalho que põem e reclamam meios e operações intelectuais mais intrincados, a empiria vai cedendo lugar à teoria; vale dizer, a um pensamento que deve estar preparado para compreender séries causais, leis e processos que a “olho nu” já não podem ser decifrados. É a partir de tais momentos que a razão empírica, que estava presente nos atos de trabalho anteriores, vai sendo obrigatoriamente substituída pela razão científica. É escusado dizer que se trata de uma metamorfose que avança numa perspectiva de longo prazo.

O que há de especialmente novo nesse momento de ruptura e viragem da empiria à busca dos conceitos é o fato de que o ser social, como “objetividade posta”, devolveu ao homem, a partir dali, tal densidade de processos e de relações entre processos – e, no interior de todas essas relações, uma infinidade de mediações –, em cuja textura a essência dos fenômenos só poderia ser conhecida por meio de uma correspondente textura de mediações conceituais. É exatamente a partir desse momento que o conhecimento, partindo da complexidade dos atos e processos de trabalho, vai exibir sua generosa autonomia relativa. De acordo com necessidades crescentes e variadas surgidas de uma divisão social do trabalho que não cessou mais de se diferenciar, os ângulos de abordagem também tiveram de se diferenciar segundo a natureza de cada ordem de problemas postos – e é disso que resulta o aparecimento das ciências de acordo com o amadurecimento de suas ordens específicas de problemas: a matemática, a mecânica, a física, a química, a botânica, a astronomia, etc., ligadas mais diretamente à esfera do trabalho (mediação do metabolismo do homem com a natureza) e, diga-se de passagem, também na esfera da superestrutura social: a política, as ciências sociais, etc.

O trabalho era e continuou sendo, direta e/ou indiretamente, a fonte ontológica de todas as possibilidades de conhecimento. Mas agora com uma diferença: em todas as novas esferas da divisão do trabalho fez-se necessário lançar mão das categorias e dos conceitos científicos como meios de decifração de problemas que não podiam mais ser resolvidos a “olho nu”; em todas essas esferas, o trabalho teórico como tal teve de se impor e mediar, ele próprio, no trabalho, a ação do homem sobre a objetividade posta; em todas essas esferas, apareceu e se impôs a variável esfera da autonomização relativa do trabalho teórico; em todos esses recantos essa autonomia exigiu, em nome da eficácia da teoria nas suas relações com a esfera do trabalho, o afastamento e a ligação dos atos de conhecimento com os atos de trabalho. A razão seminal que presidia e verificava os atos de trabalho no tempo em que vivia nosso nativo foi subdividida em razões que passaram a se impor, a partir de posições específicas e destacadas, os atos de trabalho, e agora também os atos da reprodução em geral. Em todas essas esferas, a razão desdobrada exigia o conceito, a auto-

nomização e a relação dialética do afastamento com a ligação entre o cientista e o objeto de conhecimento.

Nas condições da relação dialética entre o afastamento e a ligação, o compromisso do conceito com o objeto de estudo não é um absoluto; pelo contrário, pode ser – e é, na maioria das vezes – violado, ou seja, pode não acontecer, deixando de se completar o ciclo de afastamento e retorno (ligação) original. De fato, o espaço gnosiológico aberto pela autonomização do trabalho teórico pôde ser invadido por todo um elenco de ideias, distintas e distantes da razão – ou das razões – anterior(es), de que resultam as mais variadas edificações de castelos feitos de fantasias meramente ideológicas. O sujeito que empreende a análise é um ser humano. Como tal, na constituição de seu aparato intelectual estão presentes, além da sensação, da percepção e das representações, a memória, a imaginação, a própria razão, faculdades imprescindíveis à formação dos conceitos, mas que também podem operar no sentido oposto, vale dizer, na obliteração de conceitos racionais. É exatamente nesse espaço elástico que as ideologias, os preconceitos e o senso comum vicejam; é também aí que os efeitos reflexivos da alienação e do fetiche se aninham. É, para concluir, o espaço gnosiológico no qual são edificadas as mais variadas fantasias idealistas e metafísicas. É dessa cornucópia de dupla possibilidade – a da ciência e a do seu oposto, a mistificação metafísica – que saem, em séries infundáveis e com grau variável de ineficácia teórica, paradigmas como a “idéia absoluta”, “Deus”, a *dang an sich* (a “coisa em si”), a “percepção imanente”, a “intuição”, o “*cogito ergo sum*” e outros tantos, para os mais sofisticados paladares ideológicos. E mais: nesse interregno, no qual tanto cabe o ciclo da verdadeira criação científica como, tal como foi dito, os mais complicados arranjos filosóficos, também têm lugar construções híbridas que tentaram e ainda tentam dar uma versão “científica” à razão que emerge e que é recolhida, tais como a fenomenologia, o existencialismo, o positivismo e tantas outras. Todas as variantes do irracionalismo examinadas por Lukács em obra já citada vertem dali.

Historicamente, não por acaso – desde que a sociabilidade grega atingiu, nos séculos V e IV a.C., às custas do sobretrabalho escravo, uma textura econômica, social e cultural complexa –, o encontro do ponto de inflexão da empiria com o trabalho intelectual sistemático,

com o emprego da razão capturada pendendo para um lado e para outro, teve início na Grécia helenística. O momento dessa dupla emergência foi bem compreendido por Lenin, que a sintetizou em duas passagens resumidas em sua leitura à *Ciência da Lógica*, de Hegel:

“Progresso infinito” – “liberação das ‘formas de pensar’ do material [...], das representações, desejos, etc., elaboração do geral (Platão, Aristóteles): começo do conhecimento...” e “Só depois de todo o necessário ter estado disponível [...] começaram os homens a filosofar” – diz Aristóteles [...]; e também ele: o ócio dos sacerdotes egípcios, começo das ciências matemáticas [...] A ocupação com os “pensamentos puros” pressupõe “um longo curso que o espírito humano tem de ter percorrido”. (LENINE, 1989, p. 94)

Enquanto Aristóteles, com os pés mais fixos na terra, colocava-se num terreno ambíguo, porém capaz de alcançar momentos muito próximos de uma visão materialista do mundo, Platão se colocava, mesmo no terreno da política – com sua *República*, que tem o mérito de ser o primeiro tratado sistemático do fato político no mundo –, no pólo oposto, numa encenação metafísica monumental.

Durante a maior parte do século XX e neste pedaço de século XXI, o espaço gnosiológico, que se caracteriza por uma elástica autonomia em que a razão que emerge dos atos de trabalho deveria desenvolver-se em seu mais autêntico e pleno sentido, foi e segue sendo rebaixado ao extremo. De um lado, pela eclosão de uma vasta produção de banalidades puramente ideológicas, as quais, nutrindo-se da crise do marxismo, arregaçaram as mangas para “demonstrar a falência das ‘utopias’” e, conseqüentemente, no contraponto, a perpetuação da ordem do capital; de outro, por um senso comum tão irracional e banalizado que aparenta resistir à própria crise do sistema e até nutrir-se dela.

De modo que o trabalho, no sistema do capital em sua fase atual – na qual nem mesmo o trabalho abstrato pode garantir sua autovvalorização –, já não é repositório de racionalidade: passou a ser refém de um sistema que nega a própria razão, ali onde ela um dia nasceu; um sistema que se bate na prevalência da anti-razão, contrariamente, como foi visto, aos atos de trabalho voltados para a produção de valores de uso. A razão, que, no âmbito da produção de puros valores de uso, nascia como simples necessidade prática, e que no modo de produção capitalista nascente é, no seu início, capturada e convidada

a assumir, nas engrenagens das superestruturas, roupagens e paramentos específicos – como a razão dos iluministas, a cartesiana e outras –, metamorfoseia-se agora em desrazão, ou melhor, em anti-razão; de tal maneira que o *locus* germinal da razão, como noção básica do conhecimento e da progressão humana nascida dos atos de trabalho, é agora atrofiado e definha a cada dia na voragem avassaladora da anti-razão; esta penetra todos os poros da sociabilidade da ordem social vigente, varrendo toda a estrutura e alcançando os mais recônditos espaços da superestrutura da sociedade, do chão do trabalho produtivo e/ou improdutivo ao mais íntimo e diminuto nicho da espiritualidade do ser humano. E, o que é pior, esse ciclópico processo de desumanização é feito contando com a chancela de toda uma chusma de intelectuais que, do alto das sinecuras da academia e do Estado, dão, com suas lamentáveis criações “pós-modernas”, o mais vergonhoso aval ao mais amplo e colossal processo de regressão humana de toda a História – capitulação já analisada e denunciada pela implacável crítica de Lukács.⁴

O que está em perigo é o trabalho na sua dimensão maior: o trabalho como prática social fundamental da sociabilidade humana; e é aqui que se representa o drama humano em sua plenitude, diante de suas atuais possibilidades lógicas: *socialismo ou barbárie*. De modo que a razão, agora a ser necessariamente situada num plano superior, só pode ressuscitar em sua inteireza dialética sob um pressuposto: o fim da ordem do capital, a prevalência exclusiva da produção de valores de uso num patamar societário superior, no qual ela emirja em sua plenitude humana. A única razão que poderá salvar a razão que deverá voltar a se reproduzir no processo social de trabalho é a que foi suscitada no processo de trabalho, que não se pôde desdobrar plenamente a partir dele porque foi abortada pela anti-razão do capital, mas reaparece plena numa esfera externa ao trabalho: a *razão dialética*, objetivada na potencialização da luta de classes e que, num futuro a

⁴ Destaque para duas obras do pensador húngaro: seu livro *El asalto a la razón* (1976), no qual faz uma vasta crítica do irracionalismo na filosofia e nas ciências sociais desde Schelling às sociologias modernas (Weber, etc.); e *Existencialismo ou marxismo?* (1967) no qual estende a crítica à fenomenologia e ao existencialismo.

ser construído, deverá ser a razão reemergente e geral não só do processo de trabalho como de todos os atos teleológicos cabíveis no âmbito de uma sociedade que terá abolido as classes sociais.

A TOTALIDADE

Uma das categorias mais fundamentais no processo de produção dialética do conhecimento é a *totalidade*. Num escrito elaborado na década de 1940, Lukács (1967, p. 240) assim a definiu: “A categoria de totalidade significa [...], de um lado, que a realidade objetiva é um todo coerente em que cada elemento está, de uma maneira ou de outra, em relação com cada elemento e, de outro lado, que essas relações formam, na própria realidade objetiva, correlações concretas, conjuntos, unidades, ligados entre si de maneiras completamente diversas, mas sempre determinadas”.¹

A propósito, lembrava o próprio Lukács que Marx se referia a essa mesma categoria quando afirmou que as condições de produção de toda sociedade formam um todo.

Apesar do desuso – cada vez maior, mais sistemático e crescentemente condicionado por motivos ideológicos – que filósofos, sociólogos, antropólogos, historiadores e até artistas fazem dessa categoria, mais cabalmente nos atuais tempos de “descostura” e dos pós-modernismos, nunca é demais lembrar e confirmar o estatuto ontogenosiológico e o valor lógico intrínseco dessa importante categoria, sem a qual qualquer interpretação teórica do mundo fica reduzida a um amontoado incoerente, amorfo e desarticulado de fragmentos, do que não pode resultar qualquer processo de efetiva produção do conhecimento (LUKÁCS, 1967).² Contudo, a categoria totalidade não pode ser compreendida, construída ou empregada sem que se tomem alguns cuidados filosóficos especiais, sob pena de não ser possível obter a apropriação, no decurso da análise, de nada mais do que uma aparência, dentre todas as demais, quando então, ao invés de contri-

¹ Mais adiante será visto por que a afirmação de Lukács de que as relações objetivas são “sempre determinadas” não implica – ou não expressa – um determinismo “objetivo” (absoluto) no qual o elemento subjetivo não esteja presente com sua eficácia específica.

² A propósito do impacto altamente negativo causado pelo abandono dessa categoria dialética nos domínios de importantes segmentos da historiografia contemporânea, consultar a obra de François Dosse (1994).

buir para revelar o âmago concreto e explicativo da realidade, a “categoria” venha a se colocar como um obstáculo intransponível ao alcance do verdadeiro conhecimento dessa mesma realidade.³ Com efeito, para que a totalidade seja uma categoria dialética, para que possa estar em condições de oferecer a máxima eficácia científica que lhe é inerente, sua constituição passa, durante cada efetivo exercício da análise, por alguns procedimentos filosóficos que se apresentam como pressupostos imprescindíveis para o alcance do seu pleno e rico significado. Isto significa dizer que o todo pode não passar de mera aparência se for utilizado sem determinado trajeto filosófico de constituição. Este trajeto teórico (dialético) é o único procedimento capaz de proporcionar estatuto rigorosamente científico à referida categoria.

De início pode ser adiantado que, se determinado fato é um todo composto de partes, leis e relações conectadas entre si e em movimento, resulta que a desarticulação e a fragmentação desse todo operam nele uma amputação e eliminam a possibilidade de conhecê-lo como tal. O conhecimento de uma região do todo não é, ainda, conhecimento do todo, porque o conhecimento de partes isoladas do conjunto não é conhecimento nem das partes nem do conjunto. Em outras palavras, numa totalidade o conhecimento das partes e do todo pressupõe uma reciprocidade. Isto porque o que confere significado tanto ao todo quanto às diversas partes que o formam são determinações, dispostas em relações, que perpassam e completam a transversalidade do todo, de modo que não pode haver conhecimento de um todo ou de partes dele se, amputada a totalidade, isolados seus elementos entre si e em relação com a totalidade e desconhecidas suas leis, não for possível captar a amplitude de determinações ontológicas das partes e da totalidade –

³ Alguns autores e algumas concepções, notadamente no âmbito da sociologia e fora da esfera teórica do marxismo, empregam o conceito de *todo* ou *totalidade* sem a observância dos pressupostos de que se fala mais acima. A propósito, escreve Kosik: “[...] a categoria da totalidade atingiu no século XX uma ressonância e notoriedade, mas ao mesmo tempo se viu continuamente exposta ao perigo de ser entendida unilateralmente ou de se transformar no seu oposto, isto é, de deixar de ser um conceito dialético. O sentido principal das modificações introduzidas no conceito de totalidade durante os últimos decênios foi a sua redução a uma exigência metodológica e a uma regra metodológica na investigação da realidade. Esta degeneração do conceito resultava em duas banalidades: que tudo está em conexão com tudo, e que o todo é mais do que as partes.” (KOSIK, 1976, p. 34)

determinações que só podem ser apreendidas se a análise percorre a transversalidade essencial do todo.

Ademais, toda totalidade é formada de categorias e relações simples, entre as quais algumas mais fundamentais, que devem ser conhecidas e descortinadas para exatamente dar passagem à reconstrução abstrata do todo; o todo é, portanto, estruturado⁴ e hierarquizado e, sem que se tenha percorrido essa estrutura e essa hierarquia, no ato de sua constituição, a partir do que ela possui de essencial, a categoria permanece indeterminada e, por isso mesmo, indefinida – o que conduziria a uma forma empirista de encarar (e apenas descrever) a realidade concreta (deve ficar claro que a estruturação teórica – dialética – da totalidade não é um atributo só do discurso, mas a representação conceitual que parte de uma objetivação que antecede o discurso porque já está na totalidade como real concreto). Como resultado, não se teria conhecimento, mas ideologia.

Para se conhecer a transversalidade conectiva do todo não se faz necessário –nem é possível – percorrer, como uma listagem, *todas* as inumeráveis partes, elementos, momentos e relações do todo, pois de que se trata é de conhecer a lógica que preside a sua conexão. Com efeito, a apreensão da conexão dialética essencial de uma totalidade pode ser descoberta mesmo antes de se ter alcançado o grau máximo de concretude da totalidade. É, com efeito, o que ocorre quando se procede à análise de uma dada totalidade por necessárias aproximações, de degrau em degrau, cobrindo, revelando e completando cada conceito, cada relação, cada conexão e cada categoria desde sua apreensão mais abstrata (e mais simples) à mais concreta (e mais complexa), no curso da qual análise a lógica essencial que preside a conexão do todo pode ser captada em algum estágio intermediário. O próprio Marx dá inúmeros exemplos da justeza dessa assertiva, que revela uma questão de método, e é esse o procedimento que ele emprega, em *O Capital*, na construção do próprio

⁴ Como se verá em todo este escrito, o termo estrutura não comporta qualquer identificação com o significado que recebe em tendências ou escolas que, ao atribuir uma conotação de determinismo absoluto ou da mais completa ausência da ação social ao conceito, na verdade não fazem mais do que proceder a uma inaceitável hipóstase deste.

conceito de capital.⁵ Com efeito, o conceito de capital (entre outros) construído no Livro I de *O Capital* só serve para elucidar toda a análise teórica intermediária e que, num crescendo, vai atingir sua concretude máxima no Livro III, quando aquele conceito inicial deve dar lugar ao conceito de capital finalmente entendido no âmbito das determinações mais concretas – de modo que “os dois primeiros tomos não ultrapassam a análise do ‘capital em geral’, enquanto o terceiro supera esse limite, fazendo a passagem para a análise da ‘pluralidade de capitais’ e de suas inter-relações, ou seja, do capital que *existe* ‘na realidade’” (ROSDOLSKY, 2001, p. 69, grifo do autor). Assim, nesse caso, que evidencia uma necessidade imanente do método (em Marx), a revelação parcial do conceito, de acordo com cada degrau alcançado, nunca é tomada como um conceito acabado e definitivo, senão no final da análise, quando a totalidade foi teórica e completamente alcançada. Aqui, sim, a totalidade e cada parte estão completadas e a exigência ontogenosiológica se impõe: o conhecimento concreto das partes e do todo se pressupõem e aparecem em seu grau conectivo máximo. Porém, e isto deve ser destacado, o alcance da plenitude conectiva da totalidade, que se faz, no plano teórico, por aproximações dos aspectos mais simples e unilaterais aos mais concretos e completos, já revela, em determinados estágios da aproximação, o *essencial do todo*, de maneira que, a partir de certo ponto, as conexões internas do todo já podem ser percebidas. Isto também significa, como já foi afirmado mais atrás, que o alcance da compreensão da lógica do todo não implica a consideração e o conhecimento extensivo de todos os seus fatos, momentos e relações, mas a compreensão da sua estrutura dialética, vale dizer, aquela essencialidade que, alcançada a meio caminho do conceito acabado, já caracteriza o todo. Para recorrer ao mesmo exemplo sugerido antes, o conceito de capital (que só se completa no Livro III, quando o “capital em geral” é situado na “pluralidade dos capitais”, portanto no âmbito da concorrência, etc.) já está essencialmente formulado quando, no Livro I, sua gênese já está compreendida: *a valorização do valor mediante a reconversão da mais-valia*.

⁵ A esse respeito, o leitor pode consultar o excelente livro de Roman Rosdolsky (2001), *Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx*, nomeadamente o Apêndice II.

Uma outra questão na análise da totalidade é a que se refere ao papel fundante e decisivo da contradição nas conexões da totalidade. É óbvio que nem todas as conexões que se espalham através de toda a transversalidade de uma dada totalidade são conexões de forças que se colocam em relação de contradição; mas, por outro lado, as conexões que implicam contradições ou antagonismos são as mais decisivas na definição do caráter e na eclosão de momentos de unidade e ruptura das totalidades em geral. É por demais sabido que o próprio modo de produção capitalista conecta, em um momento para o seu desenvolvimento, em outro, para a sua ruptura, duas categorias fundamentais: trabalho e capital no plano objetivo, proletariado e burguesia no plano de suas respectivas subjetividades. Essa contradição, presente no topo da totalidade abrangente *modo de produção*, também está presente na outra ponta – a da categoria mais simples (molecular), a mercadoria – desse modo de produção. Também a mercadoria é uma totalidade e, como tal, encerra, em sua objetivação, por meio da produção capitalista, conexões de outras categorias que se revelam como relações de oposição, tais como: valor de uso e valor de troca, trabalho concreto e trabalho abstrato, salário e mais-valia, visibilidade e fetiche, etc. No caso da totalidade modo de produção capitalista, são incontáveis as conexões que encerram também incontáveis contradições, que se estendem e se multiplicam desde a imediata produção da mercadoria, passando por todos os processos (e totalidades) intermediários (troca, circulação simples, circulação do capital, etc.), até o momento mais amplo da concorrência e das crises do sistema. Tais contradições combinam-se para assegurar o desenvolvimento do capital; mas, em épocas de crise, quando explodem rompendo as respectivas unidades (combinação do salário com a mais-valia para a valorização do valor, etc.), podem-se manifestar revelando, tanto na teoria quanto na prática, o desacordo interno e imanente desse modo de produção, potência que se coloca como pressuposto objetivo da possibilidade de sua ruptura.

Em adendo, é exatamente a apreensão da lógica que preside as conexões da totalidade – que constitui, portanto, a sua essência, sua *lei* –, e que está presente em toda a transversalidade conectiva do todo, que permite a possibilidade de conhecimento, portanto, também, de uma relativa predição do movimento do todo. Essa lógica, essa essência, perpassa o passado, o presente e também o futuro da totalidade em movi-

mento. Ao lado do núcleo essencial de um todo, daquilo que constitui o seu “leito remoto”, encontra-se uma infinidade de acidentes, contingências e circunstâncias que também participam da totalidade e do seu movimento. Aqui existem duas ordens e dois ritmos de movimento: o do “leito remoto” e o dos acidentes – o primeiro, lento, o segundo, muito mais rápido. A essência do movimento do todo é o que o unifica e que, portanto, articula as contingências, as circunstâncias e os acidentes ao todo. Enquanto o leito remoto do todo, aquilo que constitui a sua lei, sua lógica, sua necessidade, sua estrutura, permanece por um tempo maior, as circunstâncias, os acidentes e as contingências mudam, aparecem e desaparecem, muito rapidamente. É exatamente esse leito remoto – que antecede e que sucede o estágio presente do movimento do todo – que confere a possibilidade do conhecimento e do reconhecimento do todo na sua constituição pretérita e de uma relativa possibilidade de conhecimento dos desdobramentos futuros (portanto também de predição) da totalidade. Quando uma crise cíclica do sistema do capital acontece, a sua constituição não se dá por força de elementos acidentais ou circunstanciais de uma dada conjuntura, mas por efeito de uma lei – a lei da queda tendencial da taxa de lucro, etc., etc. É pelo reconhecimento e pelo conhecimento dessa lei que se podem prever certos desdobramentos – sempre em certa medida – essenciais da ordem do capital em crise. Fenômenos acidentais, circunstanciais, contingenciais podem até precipitar, num momento dado, um processo de crise de superprodução, mas jamais dar origem a esse tipo de crise. A análise da lei da crise garante previsões aproximadas de sua duração cíclica, da possibilidade de uma depressão ou de um *crash*, de uma certa dimensão do desemprego, da ruína e sucateamento de certos segmentos de capitais, etc. O grau de acerto em tal tipo de predição vai depender da capacidade de apropriação do máximo de mediações existentes nas relações entre a lei e as circunstâncias presentes no processo de crise.⁶

⁶ A dificuldade de captar todo um conjunto representativo de mediações num dado processo social sempre foi um grande obstáculo às predições de movimentos, ora para mais, ora para menos, mesmo por parte de leitores de *conjunturas em perspectiva* do porte de Marx, Engels, Lenin e Trotski. A análise desse tipo de dificuldade – a saber: a questão do tratamento que deve ser dado às mediações nas análises e predições, pelo método marxista, das análises de conjunturas – será abordada em capítulo próprio neste mesmo estudo.

De todo o exposto, o problema consiste, pois, em saber quais são, em cada caso, as categorias e relações centrais que constituem a essência de uma totalidade (uma realidade concreta e complexa). Era exatamente o que Marx (1973, p. 20-21) tinha em mente quando escreveu estas palavras nos *Grundrisse*:

Quando consideramos um país dado do ponto de vista econômico-político, começamos por sua população, a divisão desta em classes, a cidade, o campo, o mar, os diferentes ramos da produção, a exportação e a importação, a produção e o consumo anuais, os preços das mercadorias, etc. Parece justo começar pelo real e o concreto, pela verdadeira suposição; assim, por exemplo, na economia, pela população, que é a base e o sujeito do ato social da produção em seu conjunto. Contudo, se se examina com maior atenção, isto se revela [como] falso. A população é uma abstração se deixo de lado, por exemplo, as classes de que se compõe. Estas classes são, por sua vez, uma palavra oca se desconheço os elementos sobre os quais repousam, p. ex., o trabalho assalariado, o capital, etc. Estes últimos supõem a troca, a divisão do trabalho, os preços, etc. O capital, por exemplo, não é nada sem trabalho assalariado, sem valor, dinheiro, preços, etc. Se começasse, pois, pela população, teria uma representação caótica do conjunto e, precisando cada vez mais, chegaria analiticamente a conceitos cada vez mais simples. Tendo chegado a este ponto, haveria que fazer a viagem de retorno, até chegar de novo à população, porém desta vez não teria uma representação caótica de um conjunto, senão uma rica totalidade com múltiplas determinações e relações.

Colocando a questão nos termos mais gerais dedutíveis do texto, pode-se dizer que Marx se refere, como ele próprio enuncia, à abordagem de “um país dado do ponto de vista econômico-político”; por outro lado, é óbvio que o procedimento se enquadra perfeitamente na conceituação do modo de produção capitalista, que é, de resto, o que ele de fato tinha em mente quando tentava, com essas notas (o método da economia política), encontrar caminhos de acesso a tal conceituação. O autor levaria tal empreendimento a efeito na obra *O Capital*, para cuja elaboração os *Grundrisse* constituíram parte essencial dos estudos preliminares.

Num caso, o teórico – conceituação de modo de produção capitalista –, ou no outro, o empírico – o estudo de um determinado país, etc. –, não é pela população que a investigação deve começar, mas pelas determinações mais simples, constitutivas e fundantes dessa totalida-

de. Marx argumenta que não se pode ceder à tentação, como de fato acontecia com a economia política nascente, de começar pela população, porque começar a análise por tal ponto de partida levaria o analista a incorrer no erro de tomá-la por um todo homogêneo, indiferenciado, não-estruturado, ilógico, procedimento que o conduziria a erros cumulativos em toda a investigação subsequente. É óbvio que se poderia aduzir que a divisão da população em classes poderia ser feita depois; todavia, Marx argumenta com perspicácia que o correto e fecundo para a análise – do “dado país” ou do modo de produção capitalista, que são duas totalidades em si mesmas – seria tomar a população tal como de fato ela é, vale dizer, em sua estrutura não apenas natural, mas em suas determinações sociais; em suma, na sua constituição em classes sociais. Se a questão deve ser posta nesses termos, uma tentativa de caracterizar a população – e agora não mais tão-somente a população, mas a própria formação social capitalista como um todo – passa por um estágio que deve anteceder à sua abordagem específica e direta, e a questão passa a ser exatamente o problema posto em seus termos mais gerais: o de saber por quais categorias simples e fundantes se deve começar para alcançar uma dada realidade (totalidade) concreta. Assim, muito antes de se chegar à população ou ao conceito de modo de produção (o capitalista, no caso), o itinerário está cheio de paradas obrigatórias que vão desaguar não só na população (dividida e formada por classes sociais) como na totalidade que a contém e a reproduz em sua especificidade histórica. Trata-se, portanto, de cindir (não, obviamente, como se faz com o método cartesiano) o objeto até chegar a seus elementos mais simples e centrais – noções, conceitos, categorias, leis e relações. Por exemplo: a mercadoria e, dentro dela, trabalho, valor, mais-valia, etc., são os elementos simples decisivos, sem os quais, todavia, sem viagem de retorno jamais o analista lograria caracterizar o todo (população, sociedade, etc.) como uma síntese verdadeiramente dialética. Só desta maneira a categoria totalidade estará pronta e apta para uso científico e, naturalmente, para as exigências da práxis social,⁷ porque

⁷ Esta afirmação não supõe, como já foi visto em capítulo anterior, que a elaboração dessas categorias seja um ato que anteceda ou que esteja acima ou fora da práxis social, como uma postura meramente contemplativa – no estilo platônico, por exemplo – da produção do “conhecimento”, mas, ao contrário, simultaneamente nela e com ela. Nos termos do marxismo,

só desta forma pode-se evitar uma visão caótica do todo, o que só é possível se se descobre as relações, leis e categorias-chave – e, como pressuposto, uma hierarquia de determinações, em processo, entre elas – capazes de dar acesso científico ao entendimento da população e do todo social como uma totalidade una e articulada, embora contraditória em sua essência. De resto, esta articulação, que se desencadeia por todo o edifício social numa movimentação que não é “funcional”, linear, mecânica, “natural”, mas *dialética*, tem em alguns pontos nodais suas principais determinações.

Quando a totalidade está assim posta ou reposta, ficam devidamente ressaltados alguns de seus traços constitutivos universais: em primeiro lugar, ela aparece como uma rede de relações, as fundantes e as demais, a partir de uma determinada centralidade; em segundo, ela simultaneamente aparece como uma unidade concreta das contradições que se chocam no seu interior e que exatamente expressam seu conteúdo e seu movimento; em terceiro, fica evidenciado o fato de que qualquer totalidade contém totalidades a ela subordinadas – totalidades internas e inferiores – e está contida em totalidades mais abrangentes, mais complexas e situadas numa escala superior; em quarto, e por último, fica também evidenciado o caráter histórico, portanto transitório, da totalidade, de qualquer totalidade dada. Nisso reside, finalmente, a categoria totalidade do ponto de vista da dialética materialista. É essa categoria que o método de Marx revela: uma totalidade jamais idealizada, porque esse método não finge que constrói o conhecimento, como fazem as grandes formulações idealistas, por meio de um seriado de associações de idéias total ou parcialmente arbitrárias – porque descoladas dos aspectos decisivos do real concreto, em cuja transformação o sujeito que a pensa age direta e ativamente.

Mas, por onde se deve abordar analiticamente determinada totalidade? Esta é uma questão da maior importância para todos os que realizam investigações de caráter científico, mormente quando se tra-

não existe coisa mais estranha ou inútil do que um pensamento que elabora distante de uma inserção prática no ato de transformação da realidade que é, simultaneamente, compreendida para ser transformada e transformada para ser continuamente compreendida.

ta da análise de totalidades sociais. No que se refere à questão, Karel Kosik (1976, p. 31) tem a seguinte opinião:

Aquilo de onde a ciência inicia a própria exposição já é resultado de uma investigação e de uma apropriação crítico-científica da matéria. O início da exposição já é um início mediato, que contém em embrião a estrutura de toda a obra. Todavia, aquilo que pode, ou melhor, deve constituir o início da exposição, isto é, do desenvolvimento científico (exegese) da problemática ainda não é conhecido, no início da investigação. O início da exposição e o início da investigação são coisas diferentes. O início da investigação é casual e arbitrário, ao passo que o início da exposição é necessário.

E, mais adiante, na mesma obra, ele conclui:

O Capital, de Marx, começa [...] com a análise da mercadoria. Mas, como a mercadoria é uma célula da sociedade capitalista, como é o início abstrato cujo desenvolvimento reproduz a estrutura interna da sociedade capitalista, tal início da interpretação é o resultado de uma investigação, o resultado da apropriação científica da matéria. Para a sociedade capitalista a mercadoria é a realidade absoluta, visto que ela é a unidade de todas as determinações, o embrião de todas as contradições [...]. Todas as determinações ulteriores constituem mais ricas definições ou concretizações deste “absoluto” da sociedade capitalista [...]. Na investigação o início é arbitrário... (KOSIK, 1976, p. 31)

Já da afirmação feita pelo mesmo Kosik (1976), de que a mercadoria é a realidade absoluta da sociedade capitalista, e, complementarmente, de que “todas as determinações ulteriores constituem mais ricas definições ou concretizações deste ‘absoluto’ da sociedade capitalista”, pode-se deduzir que a assertiva de Kosik acerca da casualidade da investigação científica de uma totalidade deve ser relativizada.

Toda totalidade tem suas categorias-resumo, suas “unidades de todas as determinações”, categorias mais densas e que, por isso mesmo, devem ser colocadas como chaves da própria investigação e não só da exposição. Em tese, toda absoluta primeira investigação tem, de fato, algo de arbitrário, mas é preciso dar-se conta de que toda verdadeira investigação científica não constitui nem um ato nem um início isolado e absoluto: antes é também um processo social e histórico de produção do conhecimento, ou seja, quase nunca é uma investigação totalmente nova e sem antecedentes que legaram patamares e pontos de partida criticamente abordáveis – com continuidades e rupturas. Assim,

à medida que a própria investigação avança – e que, portanto, as descobertas de categorias sucessivas vão sendo feitas –, as categorias-chave vão aparecendo, revelando as suas potencialidades no sentido atrás apontado e vão dando ordem à investigação à medida que vão revelando o caráter totalizante que possuem, de tal maneira que, depois de certo desenvolvimento da própria investigação, a casualidade vai sendo substituída pela necessidade no mesmo passo em que vão avançando, sucessivamente, as novas conexões entre categorias. – Tal fato, se é verdadeiro para a continuidade de uma mesma investigação, passa a ser mais verdadeiro ainda para investigações futuras “iniciais”, nas quais aquelas categorias tornam-se pontos de partida necessários para os novos esforços e seus respectivos avanços. Seria, de fato, um contra-senso e uma concessão ao empirismo manter uma investigação em eterno compasso de casualidade e arbitrariedade, não só depois da descoberta das categorias-chave dentro de um mesmo processo de investigação como entre vários e sucessivos processos de investigação posteriormente iniciados, nos quais aquelas mesmas categorias podem e devem ocupar destaque gnosiológico e lógico – da mesma forma como seria um contra-senso (uma atitude dogmática) não considerar tais categorias passíveis de crítica e, portanto, de possíveis revisões de alcance variável. A considerar como legítima a assertiva absoluta de Kosik de que todo processo de investigação é necessariamente casual – e não só, como pensamos, apenas os processos absolutamente pioneiros e iniciais de investigação e, assim mesmo, não de maneira absoluta –, imputa-se à investigação, vista como um processo que une esforços de várias procedências e, inclusive, de várias gerações, uma circularidade que se estaria reproduzindo quase sempre do mesmo ponto de partida. No conjunto do processo histórico geral de produção do conhecimento, esses inícios absolutos das investigações constituem a exceção, não a regra. Cada todo exposto constitui, a nosso ver, uma seqüência de categorias dispostas que deve ser tomada como um ponto de partida necessário a cada nova investigação. E nem é por mero acaso que Marx, no texto que temos diante de nossa vista, insiste em dois métodos de estudo, não só de exposição, da economia política: aquele que ele atribui à “nascente economia” (que, a seu juízo, constitui o método *falso*), e o outro que ele reivindica como o *certo*, o que parte das categorias simples que constituem chave para o êxito do processo de totalização

teórica. A longo prazo, no plano do desenvolvimento histórico de toda e qualquer ordem de investigação rigorosamente científica, toda investigação tende a coincidir numa mesma ordem categorial, até mesmo quando a análise revela a necessidade de ultrapassagem, parcial ou total, desta ou daquela categoria ou mesmo de eventuais conjuntos de categorias. Destarte, podemos concluir que toda totalidade possui suas categorias-chave e que, no processo de investigação de cada uma delas, devem-se tomar categorias já comprovadamente eficazes para resultados rigorosamente científicos ou, em se tratando da primeira vez e do primeiro esforço de teorização/investigação, devem-se pinçar as categorias-chave à testa da análise tão logo sejam descobertas e identificadas como tais. Desta forma, o empirismo vai sendo ultrapassado no próprio curso da investigação, à medida que a necessidade vai ultrapassando, nela e com ela, a casualidade aludida.

Deve-se notar, de resto, que, no texto aqui analisado, Marx já está definitivamente rompido, distante e diferenciado de Hegel, no que diz respeito às relações entre o ser e o pensamento: o pensamento agora não sai em busca de idéias “em si mesmas”, mas de idéias (noções, categorias, conceitos, leis, etc.) que são capazes de expressar o mecanismo central de constituição e articulação do real concreto, a essência desse real concreto. Já as duas buscas mais fundamentais estão aqui combinadas numa mesma perspectiva, num mesmo movimento: a dos elementos simples e decisivos do concreto e a do uso abstrato do conceito, dois dos pilares centrais do método dialético de Marx. Cai por terra o princípio hegeliano de que é na idéia que reside esse mecanismo e seu impulso primário. A inversão gnosiológica – que está inteiramente montada sobre rigorosos fundamentos ontológicos – está definitivamente feita (HEGEL, 1968). O método dialético e materialista já está posto e, embora não totalmente desenvolvido, na sua idade maior – e, para concluir, já está colocada, no plano teórico, a questão proposta, a do início da abordagem analítica de determinada totalidade.

AS CATEGORIAS E AS PALAVRAS COMO ABREVIATURAS DO REAL

No “Prefácio à segunda edição” da *Ciência da Lógica*, Hegel (1968, p. 34) afirma que as categorias, em parte, “servem como abreviaturas por sua universalidade”¹. As categorias não são meros resumos formais, à moda positivista, das configurações concretas do ser, nem foi isso o que Hegel quis dizer quando as chamou de *abbreviaturen* do real. São sínteses, “abreviaturas”, porém dialéticas, e não funcionalistas, positivistas, estruturalistas, etc., do real concreto.²

Com efeito, o conceito não se reduz a um “resumo” elaborado a partir do fenomênico, do aparente, da mera forma, da mera dimensão quantitativa, do exterior, muito menos do senso comum; sendo dialético e antagonico a tudo isso, vai muito além, na medida em que apreende não só a forma como, antes e acima de tudo, o conteúdo, a essência, a lei, o caráter, que são inerentes aos fenômenos e constituem sua parte mais íntima e mais fundamental. Por isso, os conceitos da dialética são capazes de captar os fenômenos em todas as suas relações, no seu movimento interno, na sua contradição, no seu impulso endógeno, no seu devir. Isso inclui, portanto, as contradições que também devem constar das *abbreviaturen*. É evidente que essa apreensão do pleno significado do real numa categoria abstrata só pode ser lograda à medida que as relações e os fatos concretos, abordados pelas suas essencialidades, são apanhados nas relações mútuas que mantêm en-

¹ Ver, também, Lenin (1989, p. 94).

² Como bem expressou K. Kosik (1976, p. 24-25): “A imagem fiscalista do positivismo empobreceu o mundo humano [...] reduziu o mundo real à dimensão da extensão e das relações quantitativas. Além do mais, cindiu-se o mundo humano ao erigir em realidade única [...] o mundo dos valores reais idealizados, da extensão, da quantidade, [...] enquanto o mundo cotidiano do homem foi declarado uma ficção [...] Com isso, em primeiro lugar ele negou a inexauribilidade do mundo objetivo e sua irredutibilidade à ciência, que é uma das teses centrais do materialismo; e, em segundo lugar, empobreceu o mundo humano, por ter reduzido a um único modo de apropriação da realidade a riqueza da subjetividade humana, que se efetiva historicamente na práxis coletiva da humanidade.”

tre si: a mais-valia não poderia ser apreendida sem que o fosse o trabalho abstrato, o qual, por sua vez, precisaria estar relacionado ao valor de troca, à própria mercadoria, às relações de produção, às classes sociais num plano mais amplo, e assim por diante. De resto, o próprio ser humano não é um conceito “resumo”, por exemplo, do biológico somado ou justaposto ao psicológico, ao social, etc., dos indivíduos. O conceito de ser humano só pode ser encarado e concebido como uma totalidade nas suas múltiplas determinações e, assim mesmo, como determinações historicamente produzidas – até porque o “ser humano”, afinal, provém dos primatas, passou pelos estágios desde o *homo habilis*, o *homo erectus* o *homo sapiens sapiens* e tende, historicamente, a continuar evoluindo em sentido ascendente como tal. Por isto não faz sentido falar-se do ser humano “em geral”.

Do ponto de vista gnosiológico, as palavras são *abreviaturen* dos conceitos, da mesma maneira que estes são, como foi visto, *abreviaturen* de coisas e fatos concretos, do que resulta que as palavras acabam sendo, também elas, ainda do ponto de vista estritamente gnosiológico, *abreviaturen* de coisas e fatos concretos. Esse fato permite que as palavras cumpram, na aparência, o papel de categorias de análise. Essa estreita aproximação entre as palavras e os conceitos deriva de três ordens de circunstâncias: de um lado, do fato prático de que as palavras têm de transmitir, automaticamente, significados criados genética e centralmente (mas não exclusivamente) nos atos e processos de trabalho – e a partir deles – para que a socialidade erigida sobre o trabalho, como prática fundante dela, possa fluir, desenvolver-se; de outro lado, porque “a linguagem é tão antiga como a consciência: a linguagem é a consciência prática, a consciência real, que existe também para os outros homens e que, portanto, começa a existir também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da necessidade, das exigências do intercâmbio com os demais homens (MARX; ENGELS, 1970, p. 31); por último, porque conceitos e palavras – ou gnosiologia e linguagem – mantêm uma relação na qual as influências recíprocas acontecem o tempo todo. Dessa proximidade, desse “parentesco” muito duradouro – muito embora a heterogeneidade ontognosiológica entre palavra e conceito persista e seja ineliminável – resulta o emprego de palavras como se elas fossem conceitos. Na práxis cotidiana do trabalho e de outras dimensões da sociabilidade

humana, quando pensamos “casa”, “pão”, “facção”, “semente”, “sol”, “chuva”, etc., conceitos como esses estão tão ligados às palavras que um discurso que expresse a formulação intelectual de atos de trabalho pode ser construído, sem prejuízo de sua função e eficácia social, a partir das palavras que se apresentam como verdadeiras sinalizações de conceituais úteis para tais finalidades. Por exemplo, para fixar os componentes, no plano do cotidiano, dos atos de trabalho: definição do curso teleológico, portanto, também do uso (e valor de uso), eleição dos objetos e instrumentos de trabalho e das demais operações práticas subseqüentes, como consumo, distribuição, etc., até a construção de toda uma cultura que possa ser montada a partir daí. Não é, bem entendido, que as palavras substituam ou cumpram o papel de conceitos, mas que seu mero enunciado evoque, automaticamente, os conceitos mais elementares necessários à reprodução do cotidiano, sem que seja necessário distinguir as palavras dos efetivos conceitos. Assim, conceitos e palavras sempre andaram e sempre andarão estreitamente ligados entre si, não obstante os conceitos tenham sido e seguirão sendo meios de apropriação cognitiva dos fatos e as palavras, como categorias da linguagem.

Para nós – sempre do ponto de vista da gnosiologia –, essa aparência de *status* de categorias gnosiológicas das palavras tem, contudo, sua “eficácia” posta em questão à medida que o pensamento científico ganha corpo e densidade, isto é, à medida que as categorias precisam ser formuladas com a maior precisão possível e, como corolário, com um mínimo de ambigüidades (tendendo a nulas). É por isso que é no plano do senso comum que as palavras revelam sua relativa e aparente eficácia “conceitual”, como é também pelo mesmo motivo que, a partir daí, as palavras, como também os conceitos primários, devem ser substituídos por conceitos e categorias rigorosos como tais – muito embora devam ser também expressos por novos e adequados arranjos vocabulares. De fato, termos como “trabalho”, “vida social”, “lucro”, entre muitos outros têm de abandonar a empiria e encontrar significados mais exatos – agora sim, como categorias e conceitos científicos: trabalho e seus componentes (trabalho concreto/trabalho abstrato, trabalho simples/trabalho complexo), força de trabalho, valor e seus componentes (valor de uso/valor de troca), mais-valia, modo de produção e formação social, etc.

Mas existem outros ângulos que mostram as limitações das palavras como supostos “meios de análise”. Com efeito, no plano do pensamento sistemático, as mediações que o uso das palavras (signos) pressupõe são mediações percorridas na e pela construção dos conceitos e categorias, e não na construção das próprias palavras. As palavras – instrumentos por excelência da linguagem, portanto meios socialmente construídos para a intercomunicação social – tomam essas mediações como um dado e sempre se apresentam, a partir daí, como fatos imediatos, da mesma forma que aparecem como fatos imediatos as percepções, as representações e os conceitos utilizados no e pelo senso comum. De fato, as mediações a serem percorridas nos sucessos conceituais são mediações gnosiológicas e lógicas cujos resultados (conhecimento) as palavras devem expressar. Essa expressão, que faz com que a linguagem apareça como “a consciência prática”, toma o produto conceitual como um dado pronto e imediato, o que implica que as palavras, quando expressam esses resultados conceituais, tomando-os como fatos imediatos, assumam não só o produto do exercício teórico (os conceitos) como as mediações do ato gnosiológico enquanto dados. As palavras como tais só reconhecem, como mediações suas, as mediações inerentes à esfera da lingüística, que, por sua vez, difere, como campo ontológico, da esfera da gnosiologia. Para conceber um conceito e/ou uma categoria científica – mercadoria, por exemplo –, o pensamento científico teve necessariamente de atravessar um vasto e denso espaço teórico todo ele mediado por outros tantos conceitos, categorias, leis e relações. Todavia, quando se parte para novas investigações empregando categorias já firmadas – como é ainda o caso de mercadoria –, essas categorias são agora tomadas como imediatas, e o terreno das mediações passa a ser todo aquele que é trilhado com o emprego da referida categoria. Mas a imediatice com a qual as categorias comparecem agora, ao tecerem novas teorizações, está respaldada pela densidade teórica que o seu processo constitutivo exigiu e que está condensada, desta vez, na forma pela qual se apresentam como ferramentas de uma análise que vão construir com outras mediações impossíveis de serem alcançadas sem elas. Uma vez construído e pronto o produto conceitual, as palavras tomam esse produto conceitual como um dado e cabe a elas expressá-lo. Mas as palavras, para cumprirem seu papel de meio

de expressão e de intercomunicação social, têm de percorrer um caminho próprio e com mediações também próprias que se inserem não na gnosiológica, mas na esfera da lingüística:

[...] um ato de fala individual, para ser comunicação, só pode pôr em prática certas leis lingüísticas gerais. Mas ao mesmo tempo as leis jamais podem explicar o ato. Existe um abismo intransponível entre as regras gerais de sintaxe e a locução de sentenças particulares – cuja forma ou ocasião jamais pode ser deduzida da soma total da gramática, do vocabulário ou da fonética. A língua como sistema fornece as condições de possibilidade formais da fala, mas não tem qualquer mecanismo de aplicação sobre suas causas reais. (ANDERSON, 1984, p. 56)

De mais a mais, os conceitos são sensações e percepções metamorfoseadas em produtos ideacionais por meio de um processo gnosiológico, enquanto as palavras têm uma origem exterior ao referido processo: não são senão signos atribuídos a idéias de coisas, fatos, processos, relações, circunstâncias.³ Assim, por mais simultâneas que elas sejam em relação aos conceitos, não são conceitos, mas signos que expressam esses conceitos.

Desse modo, se é compreensível que, no plano do senso comum, as palavras, de tão próximas aos conceitos e às percepções que devem expressar, possam, ao evocarem conceitos simples, funcionar como meios indiretos de conhecimento (são apenas, neste caso, do ponto de vista gnosiológico, falsos conceitos), por outro lado, essa capacidade de evocação imediata das percepções e dos conceitos simples não significa que as palavras sejam ou funcionem como verdadeiros conceitos, mas que apenas os evoquem; e, em terceiro lugar, é compreensível que esse parentesco ou aparência gnosiológica simplesmente inexista no plano das formulações científicas. A confusão consistente em extrapolar a função das palavras – e da linguagem em geral – de meios de intercomunicação social para a condição de meios de produção do conhecimento é própria do senso comum, que

³ “A linguagem é um sistema de signos. Os sons valem como linguagem apenas quando servem para expressar ou comunicar idéias; de outra maneira, são apenas ruídos. E, para comunicar idéias, devem fazer parte de um sistema de convenções, parte de um sistema de signos. O signo é a união de uma forma que significa, à qual Saussure chama *signifiant* ou significante, e de uma idéia significada, o *signifié* ou significado.” (CULLER, 1979, p. 14)

exige muito pouco dos conceitos e menos ainda das categorias, mas pode atingir elevado grau de perniciosidade quando assumida pelas ideologias bem-pensantes. Contudo, nada do que se disse aqui retira um átimo sequer da imensa importância que a linguagem falada exerceu, historicamente, sobre o desenvolvimento da socialidade humana. Ao contrário, essa influência foi e segue sendo das mais decisivas, como também pensam nomes de peso que tratam dessa questão, como o antropólogo Richard Leakey (1995, p. 120):

A questão é: quais eram as pressões da seleção natural que favoreceram a evolução da linguagem falada? Presumivelmente, esta habilidade não surgiu de um momento para o outro já plenamente desenvolvida, assim, temos que nos perguntar que vantagens uma linguagem menos desenvolvida conferia aos nossos ancestrais. A resposta mais óbvia é que ela oferecia um modo eficiente de comunicação. Esta habilidade, certamente, teria sido benéfica para os nossos ancestrais quando estes adotaram pela primeira vez a caça rudimentar e a coleta de alimentos, que é um modo de subsistência mais desafiador do que o dos macacos. À medida que seu modo de vida tornava-se mais complexo, a necessidade de coordenação social e econômica também crescia. Nessas circunstâncias a comunicação efetiva tornava-se cada vez mais valiosa. A seleção natural, portanto, teria reforçado firmemente a capacidade de linguagem. Em conseqüência, o repertório básico de sons dos símios primitivos – presumivelmente similares às arfadas, apupos e grunhidos dos macacos modernos – teria se expandido e sua expressão se tornado mais estruturada. A linguagem, como a conhecemos hoje, emergiu como um produto das exigências da caça e da coleta. Ou pelo menos assim parece...

O PROCESSO DE PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

Do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto

As noções, as relações, os conceitos e as categorias são essenciais para a produção do conhecimento das totalidades, mas, o que vêm a ser eles próprios? Como e por que meios e caminhos pode o cérebro humano produzir e reproduzir tais noções, conceitos, relações e categorias e, por consequência, também a idéia de totalidade?

Passemos, então, a um princípio mais geral da produção do pensamento e, por conseguinte, do conhecimento do ponto de vista da dialética materialista: se, no plano do real concreto, algumas determinações simples, ali articuladas, constituem a essência da realidade/totalidade, as categorias que as representam serão, como categorias teóricas, os meios essenciais com os quais é unicamente possível explicá-la. De fato, resta saber que determinações e relações serão essas que não estão na teoria nem no cérebro puros, mas no real em movimento – e a cujo movimento o sujeito que pensa pertence, transformando-o.

As “múltiplas determinações” que pertencem ao real, e que nele se encontram ontológica e geneticamente, têm de ser conhecidas, sendo esse o papel por excelência do esforço teórico, o esforço de captação dessas determinações por meio das categorias, dos conceitos, das leis, etc. Das ligações mútuas e fundamentais da diversidade de determinações de uma dada realidade/totalidade resulta a sua unidade. Para ilustrar, a formação social burguesa é, com efeito, uma totalidade cuja unidade é apreensível. De sua constituição tomam parte: mercadoria, trabalho concreto, trabalho abstrato (valor), mais-valia, capital, produção, circulação, reprodução, crédito, etc., que são as múltiplas determinações e cuja unidade é primariamente, e não totalmente, garantida pelas relações sociais de produção e, no âmbito da superestrutura – da mesma maneira não totalmente –, pelo Estado como instância suprema e centrada da ação consciente de uma classe, no caso a classe burguesa, que mantém o sistema de dominação.¹

¹ Esta passagem deve ser tomada apenas como, simultaneamente, um degrau da análise e uma ilustração do argumento; por isso é que não a desenvolvemos incluindo a ideologia e outras

As categorias constituem, pois, sínteses no pensamento, porque existem os elementos da síntese no real. A relação-capital, a queda tendencial da taxa de lucro, a concorrência, a crise e tudo o mais constituem processos reais, passíveis de apropriação conceitual pelo pensamento. O processo de síntese no pensamento é um resultado, não um ponto de partida, apesar de ser o ponto de partida da observação imediata com vistas à produção do conhecimento; o abstrato é ponto de partida para o empreendimento teórico, nunca do ponto de vista ontológico. Rematando: a síntese primária está no real, ainda que em estado não-conceitual, como síntese de determinações múltiplas concretas; a síntese conceitual, teórica, intelectual é resultado, e não fonte constitutiva do real. Todavia, uma vez representada teoricamente no intelecto, a síntese pensada é, como esse intelecto, ponto de partida para a produção do conhecimento da realidade concreta, empírica, mas não da gênese das idéias. No real está o ponto de partida ontogenético das idéias, da síntese teórico-conceitual; na síntese teórico-conceitual está o ponto de partida do conhecimento teórico do real. Do real (síntese de determinações) ao pensamento, o primeiro passo: redução da plenitude do real a uma determinação abstrata (conceitos, categorias e teorias); já o segundo passo consiste em, de posse deste abstrato, representar – reproduzindo, agora, com estas categorias e perpassando uma mais ou menos densa multidão de mediações indispensáveis – o real concreto no pensamento. Elevar-se do abstrato ao concreto é o retorno de uma elevação anterior, a que vai do concreto ao abstrato.

Restaria acrescentar que a conversão das relações simples que constituem o real concreto (instância empírica) no real pensado (instância teórica), ou seja, o processo intelectual que metamorfoseia uma totalidade concreta numa totalidade pensada, não é um processo que se constrói por mera transposição de sensações recolhidas do real imediato (ou histórico) para sua representação abstrata, mas uma conversão que se estabelece por meio de uma imprescindível mediação lógico-dialética que se dá, como foi visto nos capítulos anteriores, por meio de uma outra mediação também fundamental, a práxis social.

determinações, que trariam à tona toda a complexidade da formação social capitalista. Este tipo de análise está feito em outros escritos nossos.

Um dos melhores exemplos disso é quando Marx estuda a evolução da forma-valor, logo no primeiro capítulo da primeira seção do Livro I de *O Capital*. Percebe-se claramente ali que a observação empírica e as ilações lógicas se ligam e se completam, e que a análise que revela a evolução da forma-simples do valor à forma-dinheiro jamais alcançaria um resultado cientificamente sólido se à alça empírica faltasse o sólido encadeamento lógico que a completa, que a preenche de sentido e que, portanto, constitui a única maneira de explicá-la. Com tal procedimento, desaparece qualquer possibilidade de uma hipóstase, nos termos de uma autonomização unilateral e absoluta, quer seja do fato empírico, quer seja da teoria “pura”.

Se não fosse por tudo o que foi até aqui salientado, o pensamento jamais ultrapassaria o emaranhado dos fenômenos empíricos para apanhar neles aquilo que constitui a sua essência – que é, de resto, a tarefa específica do trabalho efetivamente científico.

O conceito é algo que resulta de um esforço de apreensão intelectual do concreto pelo próprio conceito, pelas categorias, pela relação e articulação dialética de uns com os outros, do que resulta a teoria. Essa seria a primeira elevação. Uma vez operada, dá-se a segunda elevação: a que vai do abstrato ao concreto. Claro que a subdivisão em “dois tempos” que se faz deliberadamente aqui tem apenas efeito pedagógico, pois na verdade tais movimentos se realizam em ligação simultânea. Para ir-se agora ao concreto, a partir do abstrato, é necessário, porém, ter-se alcançado (concebido) a categoria, o conceito, a teoria. Não se vai ao concreto sem isso, a menos que se pretenda apenas reproduzi-lo como aparência, que é, como também já foi visto, o elemento do senso comum e da ideologia. É com o “instrumental” teórico assim constituído que se vai ao concreto para reproduzi-lo no pensamento. O abstrato pode ser produto de uma primeira abstração (pensada) do concreto, ou de sucessivas abstrações ao longo das quais o concreto é de novo, e a cada vez mais, redescoberto, ao passo que também o abstrato se renova no mesmo tempo e movimento em que é tomado como meio de inserção do pensamento no concreto, porque o pensamento já não pode penetrar no concreto sem lançar mão do abstrato já produzido e seguidamente enriquecido. Por exemplo, quando se vai estudar uma nova realidade capitalista empírica, é indispensável mergulhar nela de posse dos conceitos fundamentais des-

cobertos por Marx e sistematizados (principalmente) em *O Capital*; por outro lado, para que não sejam tomados como dogmas esses conceitos devem ser empregados de tal maneira que a reprodução teórica do concreto, que se faz com o auxílio deles, não resulte numa idéia forçada, numa cópia de conceitos enrijecidos, mas, ao contrário, num rejuvenescimento e num renascimento também do abstrato ou concreto pensado.

De posse das categorias e dos conceitos que vão sendo criados, o intelecto vai desenvolvendo a teoria, vai tecendo a teorização, que é o ato de produção da teoria e implica que o intelecto, ao tempo em que vai descobrindo, utilizando e relacionando categorias e conceitos cada vez mais complexos, vai também, dessa forma, construindo o corpo teórico que as unifica em uma só totalidade, dessa vez abstrata; é ato e produto (e o produto está no ato, na medida em que o produto nasce no, do, pelo e com o ato) do trabalho intelectual pelo qual se elaboram a um só tempo categorias e conceitos e, de posse deles, elaboram-se outras e mais amplas e superiores categorias e outros mais amplos e superiores conceitos. A teoria é, ao mesmo tempo, meio de produção e produto dos conceitos e das categorias que vão nascendo, sendo empregados, relacionados, deduzidos, induzidos, inferidos, investigados dialeticamente. Com as categorias, os conceitos e o trabalho intelectual ocorre processo similar ao que acontece com o trabalho e os meios de trabalho em geral: o trabalho cria os meios de trabalho (os meios de trabalho constituem trabalho objetivado) e os meios de trabalho multiplicam o trabalho, que, por sua vez, recria mais meios de trabalho – e assim sucessivamente. O trabalho intelectual, que é o ato humano da teorização (abstração), elabora as categorias, e as categorias, por sua vez, potencializam o trabalho intelectual, a teorização, o desenvolvimento do universal abstrato em níveis e totalidades crescentemente concretos e, por isso mesmo, também crescentemente complexos.

Há algo mais a ser dito acerca das categorias dialéticas. Claro que elas têm de manter uma relação interna, sistemática, coerente e universal; só que essas características não são derivadas do esforço puramente lógico-teórico, mas da relação com a fonte, o real concreto. É da coerência com o real concreto que nasce a coerência interna da teoria, entre suas categorias. Quando Marx parte da relação simples de

valor até chegar à forma-dinheiro, percebe-se a força do desenvolvimento lógico, mas também se percebe que esta aparente autonomia da força lógica está amparada àquilo que na verdade reforça: a compreensão do real concreto, que é, ao fim e ao cabo, o que de fato interessa examinar e revelar. Marx repete este procedimento em todo *O Capital*; por exemplo, na passagem na qual ele estuda formação de uma taxa geral de lucro, sua equalização e sua queda tendencial – e em muitíssimas outras passagens da citada obra. Em nenhum ponto de sua obra Marx pára para dar voltas em torno da teoria “pura”.

O processo de pensamento

A aparência não se encontra só na percepção imediata do todo, mas também em qualquer percepção imediata – e aqui, para penetrar mais nesta questão, somos forçados a voltar a alguns aspectos da gnosologia marxista, apenas tangenciados nas linhas anteriores, tentando completar o circuito da produção dos conceitos e das idéias científicas em geral. Como já vimos mais atrás, a primeira elevação do trabalho intelectual consiste na apropriação da sensação que, originada do ser – que é exterior à consciência –, traz ao intelecto, que as apropria, as impressões/manifestações empíricas do ser, o fenomênico. A produção dos conceitos dialéticos, que já se dá na esfera da apreensão da essência e que tem início a partir daí, é obra do trabalho intelectual, agora munido de alguns instrumentos teóricos – outras categorias e outros conceitos produzidos anteriormente (“meios de trabalho” do “trabalho” intelectual).

Nesta concepção existe um avanço que, como afirmado por Henri Lefebvre, é devido aos estudos empreendidos por Lenin, e que o próprio Lefebvre (1969, p. 120-121) expressa nestas palavras:

Para que haja relatividade (dialética) na sensação, é preciso que mesmo na sensação haja aparência; é preciso que a sensação seja um fenômeno e não uma simples cópia do objeto, é preciso que haja contradição mesmo na sensação e na percepção dos objetos. É necessário que o imediato (sensação, percepção) seja de natureza tal que não seja possível permanecer nele, e que a contradição (entre a aparência e o real, entre o fenômeno e a essência) só possa resolver-se por uma mediação superior: o pensamento abstrato. O qual, por sua vez, tendo perdido o real, mas sendo, contudo, capaz de

nele penetrar mais profundamente que o imediato, deverá voltar permanentemente à realidade, para apanhar e apreender – através dos fenômenos – as leis, as essências objetivas. Assim, o pensamento abstrato e os conceitos refletirão a realidade, mas de uma maneira diferente das sensações: refletindo o essencial e não o aparente.

Bastaria esta assertiva para desmentir certa versão muito esquemática que muitos críticos de Lenin vêem na teoria do reflexo – versão que não pode ser encontrada nos *Cadernos filosóficos*.

Existe relatividade na sensação porque ela não reflete meramente (portanto, unilateralmente) a aparência captada na manifestação imediata do fenômeno; existe relatividade na sensação porque ela também traz e porta consigo uma contradição, a contradição entre a aparência e a essência; porque ela comporta o duplo aspecto dessa contradição; porque ela pode e deve estar sendo cotejada com a idéia racional que nasce do trabalho científico feito pelo intelecto, a partir da própria sensação, e que finalmente, depois de ultrapassar toda uma densa textura feita de mediações, alcança a lei, a essência. Se o reflexo fosse uma cópia direta e linear do fenômeno, a sensação só portaria a imagem imediatamente perceptível – o fenomênico. Portanto, partindo do ponto de vista materialista de que o conceito não existe por antecedência no cérebro, mas que tem seu pressuposto no próprio real concreto, então é forçoso concluir que também esse pressuposto, que receberá forma teórica final (conceitual) no cérebro (portanto, na consciência), também está contido na sensação, já ali em contradição com o que ela possui de fenomênico. Nestes termos, o conhecimento incluso na sensação e na percepção é contraditório, relativo, em comparação com aquele conhecimento elaborado, completado, de qualidade nova e superior, produzido pelo intelecto instrumentalizado pelos conceitos e categorias da dialética. Porque não é a produção de uma imagem linear, mas um fato, a sensação contém dois momentos, um em relação de contradição com o outro: o momento fenomênico, no princípio mais forte, que ela traz do fenômeno tocado de imediato, e o momento que traz ao intelecto o embrião da essência, que será desenvolvido pelo intelecto e que deslocará, quando conceito, por um processo intelectual de inclusão, superação e ultrapassagem, portanto ruptura, o momento meramente perceptivo. Por isso, a própria sensação é também, como foi dito, um fenômeno, e não só um reflexo linear do objeto, do ser –

um reflexo que se limitasse a captar um só dos dois lados do fenômeno, o lado único da aparência, o que se revela como dado imediato. De fato, a sensação não constitui uma projeção vazia e cristalizada da “imagem” do ser na consciência, desde que a própria sensação contém, como se viu, leis e movimentos específicos; ela não é o próprio fenômeno-ser, mas o fenômeno-sensação, que transporta a representação primária do fenômeno-ser para o intelecto e que, como tal, também comporta, na sua constituição, suas leis e sua contradição. A sensação é, pois, um fenômeno que se movimenta do ser ao intelecto, mas um fenômeno que já carrega em seu interior sua especificidade e sua contradição, caracteres que serão ultrapassados pelo trabalho lógico-dialético do intelecto. Se, de fato, do ponto de vista gnosiológico, a sensação é a porta única de acesso do ser que pensa ao ser objetivo, vale dizer, o único ato de ligação originária do ser que pensa com o ser que é pensado – até porque as próprias formas que incluem e superam a sensação, como a percepção, as representações e as ideias simples, não ligam o ser que pensa ao ser pensado diretamente, sem que passem obrigatoriamente pela sensação –, é forçoso concluir que é nela e por meio dela que, respectivamente, estão embutidos e transportados os traços do ser objetivo; estes, desembarçados de seus limites, como fenômeno, pelo intelecto serão revelados dando lugar ao conhecimento do ser. Sem sensação não há percepção, representação, conceito e teoria. A partir daí, como já se acentuou, tem início o trabalho de abstração, a esfera da razão. Não obstante todas essas características da sensação, ela segue sendo, em última instância, o ponto de contato e a mediação primária e fundamental entre a consciência que age e pensa e o ser que é pensado e transformado na e pela práxis social – sendo que o próprio ser que pensa também é ser a ser pensado e transformado, pois mesmo o pensamento é passível de ser pensado.²

² Mesmo as imagens que nos são trazidas pelo inconsciente por meio dos sonhos, das reações traumáticas, das neuroses, das psicoses, etc., têm o selo de origem das sensações, exatamente por não serem imagens provenientes de fatos externos à experiência prática e concreta dos seres humanos. A partir desses fatos primários, os transportes e as complexas metamorfoses das ideias oriundas, em última instância, das sensações (portanto do real), assim como as próprias sensações, ganharam formas, leis e canais distintos dos que existem na atividade consciente. Em tais casos, as noções, imagens e ideias são conectadas de uma forma – como se se tratasse de uma produção surrealista – com que não se apresentam, em suas combinações, como nos

Mas agora, já situado no terreno da razão e do intelecto, o trabalho da razão, que é um trabalho intelectual, portanto conceitual, não prescinde, por exemplo, dos recursos da memória, da imaginação, da intuição etc.³ O que ocorre é que todos esses passos e momentos absolutamente necessários ao trabalho intelectual de construção de conceitos devem ser referenciados e coordenados pela razão – já tratada em capítulo anterior. Dir-se-ia que a razão coloca-os em (sua) ordem, evitando que aquelas dimensões do intelecto ganhem uma autonomia abusiva que tenha como consequência a desfiguração dos conceitos – tal como é, e deve ser, no caso da produção artística, na qual a imaginação não deve qualquer obrigação de estrita observância aos ditames da razão lógica. O primeiro “geômetra” que concebeu a idéia (conceito) de circunferência deve tê-lo feito depois de ter observado, ao longo de sua vida, inumeráveis objetos “redondos” – a lua, o sol, determinados tipos de frutas, etc. Para exatamente conceber a idéia de circunferência, nosso geômetra original teve de empregar seus recursos de memória (lembrar, em resumo, dos objetos “redondos” que conheceu durante sua existência) e de imaginação, embora, como já foi dito, controlados pela razão. De fato, como passar de fatos singulares, individualizados, todos eles apenas aproximadamente redondos, circulares, etc., para uma figura geométrica, a circunferência (poderia ser o círculo, a esfera), que não está inteiramente em nenhum dos objetos individuais diretamente observados e perceptíveis e que não existe concretamente em nenhum lugar no mundo concreto? Do exposto, deduz-se que o real concreto contém os pressupostos das categorias e dos conceitos, mas não categorias e conceitos prontos e passíveis de um traslado meramente linear do concreto ao intelecto. Então, em

são apresentadas no plano da consciência, quer se trate da consciência que não ultrapassa o senso comum, quer se trate da que pensa por meio de conceitos e categorias. Mas, em todos os casos, a fonte primária das idéias, imagens e noções deduzidas é uma só: o mundo real, apropriado pela percepção, não se tratando, portanto, de imagens que descem de um suposto mundo extraterreno ao cérebro do homem.

³ “Porque mesmo na generalização mais simples, na idéia geral mais elementar (‘a mesa’ em geral) existe um certo pedacinho de fantasia. (vice-versa: é absurdo negar o papel da fantasia, mesmo na ciência mais rigorosa...)” (LENINE, 1989, p. 311) É necessário ressaltar que o termo “fantasia” é empregado aqui, como foi asseverado por Lefebvre (1969, p. 121), com o significado de “imaginação”.

suma, a esfera do conceito, da lei e da categoria, que é a esfera da essência, é aquela que metamorfoseia a aparência em conhecimento científico. Trata-se da ultrapassagem da impressão imediata, do rompimento dos limites inerentes a toda e qualquer percepção imediata, da ruptura, em nome de uma síntese superior – o conceito –, da contradição que o fenômeno contém.

Qual seria, então, a utilidade e o estatuto de eficácia do conceito, da lei e da categoria assim produzida? Voltemos ao nosso geômetra inicial. Uma vez tendo descoberto a idéia (conceito) de circunferência, ele – ou outro, que resolveu levar suas descobertas originais adiante – pôde encontrar nessa descoberta um novo terreno de investigação que, devendo estar sempre colado à realidade objetiva, possui, no entanto, uma margem de autonomia relativa que é elástica e lhe permite sacar inumeráveis inferências lógicas de grande utilidade para o conhecimento (e a conseqüente transformação prática) dos objetos redondos – inclusive reproduzir alguns deles e produzir outros novos. Operando, agora, no plano do conceito descoberto e lançando mão de recursos puramente lógicos, nosso geômetra pôde descobrir o raio e, conseqüentemente, o diâmetro do círculo. Traçando, a partir daí, relações entre esses elementos, pôde ir mais longe: calcular o perímetro e a área do círculo que está em seu interior, fixar figuras outras (triângulos, quadriláteros, etc.) inscritas e circunscritas e tudo o mais. Todas essas produções geométricas, deduzidas logicamente a partir do conceito recém-descoberto, vão servir, agora, de meios de potencialização do conhecimento dos objetos aproximadamente redondos, não só os que ele conhecera antes como também os que ele nunca vira em sua vida, podendo, inclusive, como faz a indústria, produzir objetos redondos, circulares, etc. inteiramente novos.

Recorremos aqui a um exemplo bem simples e elementar, retirado da mais simples geometria, só para proporcionar ao leitor um esclarecimento inicial que, no entanto, não esgota a complexidade da elaboração, do caráter e do emprego dos conceitos, das categorias, etc.

No extremo oposto, temos a idéia de modo de produção capitalista, por exemplo. Esse produto conceitual foi elaborado por Marx a partir do estudo das formações capitalistas que se desenvolviam nos séculos XVIII e XIX (principalmente), sobretudo ali onde a referida formação tinha atingido o grau mais elevado de desenvolvimento – a Ingla-

terra. Uma vez elaborado tal produto conceitual – construção na qual se encontram dialeticamente articuladas, em seqüências cada vez mais complexas, numerosas categorias, leis, etc. –, temos em mãos um instrumento de insubstituível eficácia e valia para o estudo, agora científico e aprofundado, de todas as formações similares, inclusive as que não se encontravam no universo de realidades estudadas por Marx quando escreveu *O Capital*, obra na qual esta concepção está definida em seus contornos essenciais.

Devemos insistir um pouco mais num ponto: quando o homem comum pensa “casa”, ele está incluindo nessa idéia todas as casas individuais que conheceu e, ao mesmo tempo, superando-as num conceito embrionário, é verdade, aí já estando presente uma contradição muito conhecida do conceito enquanto tal: sua plenitude máxima, ao abarcar todas as realidades particulares que representa enquanto *essência*, e sua vacuidade em não representar nenhuma dessas individualidades especificamente. Essa contradição, que já se encontra presente mesmo nas configurações mais primárias das idéias gerais ainda não pensadas cientificamente pelo homem – como, entre muitas outras, a de “casa” acima referida –, cresce e se enriquece à medida que o processo de produção teórica se desenvolve e constitui; em uma palavra, a chave do processo de produção do conhecimento científico. É necessário, pois, compreender que essas primeiras idéias gerais, que povoam a mente do homem comum (casa, gato, rio, salário, lucro, trabalho, rico, pobre, marido, mulher, casamento, lei, autoridade, governo, etc.), ainda não constituem o produto de uma verdadeira e completa operação intelectual, de uma abstração científica. Trata-se ainda de formas elementares, no plano do senso comum, de abstração do material empírico, úteis à reprodução do cotidiano, mas que são, por isso mesmo, presa fácil do erro, do preconceito, do mais primário empirismo e também de todo tipo de manipulação ideológica. De fato, esse primeiro conceito, essa primeira abordagem, normalmente sobre o que é comum a todas as individualidades semelhantes, representa apenas uma primeira e tosca forma de superação da apreensão perceptiva. Tal “conceito” – que é também contraditório, como foi e ainda será visto mais adiante –, da forma como é elaborado na mente do homem comum, serve-lhe, obviamente, para levar a efeito práticas e ações (de trabalho, de sociabilidade, de luta, etc.) re-

ferentes à reprodução de um cotidiano tecido, no caso de uma sociedade capitalista, por relações fetichizadas, já que seria definitivamente impossível uma ação social qualquer, mediada pelo trabalho ou por alguma outra forma de ação, se os homens não pudessem contar com tais idéias comuns (conceitos primários), mas não muito mais do que isso. Na verdade, falta-lhe o suporte para qualquer tipo de ação superior destinada à ultrapassagem, por ruptura e síntese nova, da mera reprodução desse cotidiano.

Contudo, essas mesmas idéias primárias são tensionadas ao extremo quando os homens que as portam têm suas consciências espicaçadas por crises sociais profundas que os levam a ações sociais de envergadura; mas então tais idéias, que assim tensionadas *in extremis* levam os homens aglutinados em classes sociais a ações de grande envergadura, logo mais vão revelar seus limites e colocar o problema prático de sua superação, ou seja, de sua substituição por conceitos (teorias) postos a serviço da potencialização de referidas ações. Entre a idéia primária, ainda não elaborada, e um conceito (forma científica) existe uma distância muito grande a percorrer; na verdade, uma imensa ruptura a ser processada. Com efeito, o conceito científico, o conceito propriamente dialético, posto no seu patamar superior, por assim dizer, vai muito mais longe, pois supõe todo um trabalho teórico-intelectual. É como escreveu Henri Lefebvre (1969, p. 182), referindo-se ao Lenin dos *Cadernos filosóficos*: “Mas, [...], é necessário que os conceitos sejam ‘aguçados, trabalhados, flexíveis, móveis, relativos, ligados entre si, unidos nas oposições’ a fim de compreenderem – de refletirem realmente – o universo.”

Ora, é exatamente essa operação teórica, com tais ilações e ligações, que o senso comum não realiza. Se bem que as grandes ações históricas de superação das relações sociais que reproduzem o cotidiano jamais possam ser levadas a efeito pela teoria pura, mas pela práxis dos homens reunidos em classes sociais – quando então se constituem *persona* no palco da sociedade e da História –, na verdade são simplesmente impossíveis as grandes e decisivas rupturas e transformações sociais se lhes falta o contributo decisivo das igualmente grandes e correspondentes construções teóricas. Uma grande transformação da sociedade e da História requer uma tão grande compreensão da constituição da sociedade em todos os seus planos e em todas as

suas esferas, portanto uma tão grande densidade teórica, que seria simplesmente ridículo pensar que tal tarefa pudesse ser levada a efeito com as possibilidades do mero senso comum, vale dizer, de uma ação que se bastasse com as atrás citadas “idéias primárias”, mesmo que tensionadas ao extremo. É óbvio que nenhuma revolução burguesa teria deixado de transbordar-se na constituição de uma formação social capitalista se faltassem algumas obras fundamentais dos expoentes do pensamento filosófico, científico ou político burguês (um Hobbes, um Locke, um Rousseau, um Newton, um Descartes, um Montesquieu ou um Hegel). Por outro lado, parece igualmente óbvio que tal desiderato seria absolutamente inalcançável se *a totalidade* da teoria científica, filosófica e política burguesa deixasse de ser desenvolvida e posta à disposição da burguesia revolucionária. Com efeito, a burguesia não teria dado um passo adiante se lhe faltassem, no conjunto, seus Descartes, Voltaires, Lockes, Newtons, Comtes, A. Smiths, Montesquieus, Webers, Taylors e muitos outros – inclusive artistas e escritores em geral (como, para citar talvez alguns dos exemplos mais eloqüentes, todos os artistas e pensadores renascentistas e, mais tarde, também os iluministas, positivistas, funcionalistas, etc.). Essas teorias tiveram importância decisiva para o desenvolvimento do próprio capitalismo, ainda que, na fase atual, algumas delas, ao lado de outras que as sucederam, tenham-se metamorfoseado em anestésicos ideológicos da consciência social. Fica claro, pois, que nos dias atuais o resgate e o desenvolvimento da teoria dialética do conhecimento não só é imprescindível para afastar todas as ideologias que contribuem com a fase passageira (irracional e reacionária) de (aparente) paralisia da História, como se faz premissa de toda ação revolucionária séria e necessária para que a História prossiga o seu devir. Não compreender essa questão constitui, de resto, o pecado mortal de todos os que elevam a ação espontânea das massas à condição de critério por excelência dos saltos decisivos da História.

A unidade dialética entre a apropriação do fenômeno e a sua compreensão conceitual

As duas vias, necessariamente opostas entre si, que dão acesso e curso ao processo de produção do conhecimento são pontilhadas de

mediações cujo desconhecimento, a partir de certo ponto, fatalmente bloqueará e abortará a produção do conhecimento. As mediações de que se fala localizam-se tanto no ato de apropriação intelectual do fenômeno-sensação/percepção como, em sentido inverso, na conceituação (intelectual) do fato. Portanto, de um lado formam o quadro (de amplitude maior em alguns casos, menor em outros) de múltiplas determinações, algumas mais, outras menos decisivas, as quais, como constituintes dos fenômenos – portanto, também das sensações –, necessitam ser conhecidas para que o conhecimento alcançado seja o mais concreto possível, o mais aproximado do real tomado como objeto de análise. Ao tomar contato íntimo com um fato social que está sendo analisado (contato que se realiza, como foi visto, na prática social), o analista depara com uma complexa teia de determinações, que devem ser sistematicamente observadas e que serão reconhecidas, articuladas, classificadas e, sobretudo, conhecidas, segundo uma escala hierárquica de acordo com o grau de relevância conectiva, pelo trabalho intelectual. Quanto maior o número de determinações – sobretudo as mais decisivas – detectadas e interpretadas no corpo teórico em curso, mais aproximado do real concreto estará o real pensado. Mas, por outro lado, como de igual maneira já foi dito mais acima, existem mediações também no movimento, dessa vez intelectual, de abordagem conceitual do fenômeno-totalidade. Aqui, as mediações já não serão objetivas, mas subjetivas, abstratas; serão mediações teóricas, representadas por conceitos e categorias que voltam aos fatos para compreender e explicar os referidos fatos. Se nesse caso, nessa via de retorno ao fato, o trabalho intelectual não está munido de um mínimo de mediações conceituais necessárias para a decifração essencial do fato, essa operação intelectual, na verdade um produto meramente esquemático do intelecto, dificilmente superará o estágio de compreensão empírica do fato.

Que mediações – ou que ordens de mediações – são essas que, transladadas do real concreto pela apropriação sensorial, serão metamorfoseadas em conceitos e teoria pelo cérebro humano? Para esclarecer esse mecanismo de apropriação primária dos elementos igualmente primários do conhecimento, recorramos ao exame de uma situação objetiva como é o de uma situação revolucionária. A questão aqui colocada é, portanto, a seguinte: que mediações devem ser mapea-

das e abordadas na detecção de uma situação revolucionária concreta? Como dispor a observação de modo a que ela conduza à apropriação das mediações primárias relevantes e necessárias para a interpretação científica de uma conjuntura de situação revolucionária?

Para resolver a questão posta acima, somos forçados a recorrer a uma breve, incontornável e imprescindível digressão. A teoria da situação revolucionária esboçada por Lenin em várias passagens de sua obra política e apenas um pouco mais desenvolvida em 1915, em seu *A bancarrota da Segunda Internacional* (LENIN, 1976, p. 225-230), constitui um método para a abordagem não só de uma situação revolucionária *in actu* como de todas as conjunturas em seus diferenciados estágios, desde os de acentuada paralisia na luta de classes, passando por estágios nos quais os elementos de uma situação revolucionária aparecem e entram em processo de confluência, chegando a um dos momentos subseqüentes - o de uma crise revolucionária -, que pode desaguar numa revolução ou, como já ocorreu em alguns momentos da história da luta de classes, numa regressão do processo em curso, quando a classe dominante consegue dissolver uma situação revolucionária pelo uso da força ou de expedientes ideológicos, etc. A teoria da situação revolucionária formulada por Lenin é uma espécie de barômetro para a leitura dos diversos estágios da luta de classes.

No caso de uma situação revolucionária, as mediações são algo como uma crise econômica ou política aguda, a forte e decisiva emergência do proletariado no vórtice da luta autônoma e a impossibilidade imediata das classes dominantes de evitarem uma crise no âmbito de sua composição, de sua instância de poder, de seus mecanismos de coesão. É óbvio que cada ordem de tais mediações gerais remete a outras e numerosas mediações internas a cada uma delas.

Mas, neste caso, é forçoso constatar que a indicação das mediações que devem ser detectadas no terreno empírico da luta de classes, ou por outra, as mediações que devem ser apropriadas pelo mecanismo sensorial e perceptivo, e que serão metamorfoseadas em posições conceituais (teóricas), *real pensado*, já estão sendo sugeridas pela teoria - no caso a teoria da situação revolucionária de Lenin -, que, de acordo com o pressuposto até agora estabelecido no presente ensaio, deveria ser não antecipação, mas resultado. Isto não estaria significando uma abissal aporia em toda a argumentação desenvolvi-

da no presente ensaio? Na verdade, não se trata de uma aporia, mas de uma questão de método que será esclarecida, como supomos, a partir de agora.

Até aqui, por uma questão de método apropriado para esse tipo de investigação, concebeu-se a operação intelectual da produção do conhecimento como se ela pudesse ser dividida em dois tempos antitéticos: o da apropriação sensorial-perceptiva – como se fosse um primeiro ato – e o da apropriação conceitual-intelectiva do fato – como se fosse um segundo e subsequente ato. Esta cisão do processo de produção do pensamento, necessária (apenas) para efeito de análise, deve ser considerada como um primeiro degrau da investigação e pode, portanto, ser agora abandonada, o que equivale a conceber os dois momentos, até aqui apartados, como constitutivos de um só ato no âmbito do qual os dois momentos se fundem num mesmo e indissolúvel laço. A antítese persiste e se mantém ineliminável como pressuposto ontológico, mas não, necessariamente, como pressuposto gnosiológico. Na verdade, quando o cérebro do cientista social aborda o fenômeno-totalidade, esse contato, que sai em busca da apropriação sensitiva-perceptiva do fato, não entra em cena “zerado” de uma intenção categorial; pelo contrário, a observação/apropriação do fenômeno-totalidade já se dá com a interferência de categorias lógico-gnosiológicas ativadas (mas nunca congeladas) no cérebro, tratando-se de categorias indispensáveis para a potencialização do processo de apropriação científica do fato e que, ao mesmo tempo, são enriquecidas a cada contato com o fato. Portanto, a versão dada até aqui, sugerindo que, num primeiro ato, o cérebro “recebe” o fenômeno, filtrando mediação por mediação, em toda a linha de percurso do fenômeno-sensação ao cérebro, e só num segundo ato constrói o produto conceitual do fato, filtrando, em sentido invertido, mediação por mediação, em toda a linha de percurso do intelecto ao fato, já não nos serve. Esta versão, útil para o curso da análise, deve ser substituída agora por uma outra que funde os dois momentos num só e indissolúvel ato. É nesse ato único que as duas modalidades de mediações devem ser buscadas – as mediações empíricas, que devem ser descobertas nos fatos, e as mediações conceituais que potencializam essa apropriação e, ao mesmo tempo, alcançam a melhor e mais completa compreensão teórica do fato. Essa focalização categorial do fenôme-

no não deforma nem a apropriação nem a metamorfose do material empírico em real pensado; na verdade, ela é a única garantia de que a apropriação da materialidade do fenômeno, e também do seu conhecimento conceitual, não se perca na fragmentação e no caos de sua representação e de que, por isso mesmo, o cérebro, agora concentrado e concentrando os traços mais essenciais, aproprie-se das determinações ontológicas mais fundamentais do fato. A busca do fato prático pela via categorial, ou seja, pelo aval da teoria, é a única garantia do êxito da apropriação científica que tem início na apreensão sensorial-perceptiva do fato. Assim, a apropriação sensorial-perceptiva do fato não só não estará isolada no estreito reduto das sensações, das percepções e dos conceitos toscos como estará sinalizada e potencializada pela teoria – a qual já resultou de uma outra apropriação e elaboração antecedente, e assim por diante. O que não quer dizer, bem entendido, que, na nossa maneira de ver, a teoria seja gerada antes e acima dos fatos, mas numa relação dialética mais complexa de ligação entre o real concreto, fonte primária do conhecimento, e o real pensado, representação ideacional do fato objetivo.

Assim, a teoria da situação revolucionária de Lenin – que sugere as ordens de mediações a serem buscadas numa situação revolucionária objetiva – vai potencializar a observação empírica do fato, ao mesmo tempo que se trata de uma teoria que nasceu de observações antecedentes, as quais, por sua vez, foram sugeridas por mediações teóricas elaboradas por Lenin em investigações políticas anteriores. A teoria da situação revolucionária de Lenin – como toda e qualquer teoria científica – pauta nossa observação de uma dada conjuntura e pode e deve ser beneficiada, em termos de seu desenvolvimento, pelas mesmas experiências a que deu acesso.

Relação semelhante se dá no caso da produção de puros valores de uso. Aqui, quando o homem vai ao encontro do fato para nele fazer sua apropriação sensitivo-perceptiva, seu movimento também não está “zerado” de uma intenção teleológica. Neste caso, a apropriação do fenômeno-sensação/percepção já se dá com a interferência de indicações conceituais proporcionadas pelo processo de trabalho prévio. É o conhecimento já acumulado pela prática do trabalho que fornece a pauta da observação do fato e que, por sua vez, dá a garantia de que o pensamento não se perderá na fragmentação do ato sensitivo-

perceptivo e de que ele vai poder se concentrar na captura das determinações mais fundamentais do fato.

A coisa já assume conotação invertida quando se trata das interpretações ideológicas no âmbito do pensamento dos intelectuais ligados à ordem e/ou das interpretações feitas pelos produtores de mercadorias – valores de troca. No caso das interpretações ideológicas do fenômeno-sensação/percepção, o lugar das categorias científicas é ocupado pelas intenções por meio de suas “categorias” ideológicas (como, para citar uma já examinada no presente escrito, o *tipo* weberiano), que se perdem na fragmentação do ato sensitivo/perceptivo e na impossibilidade de captura das determinações essenciais do fato objetivo. Aqui, a ideologia distorce e tira de foco a apropriação intelectual do real concreto já na abordagem do fenômeno, e se produz e reproduz como tal.

No âmbito da produção de valores de troca ocorre também uma distorção do verdadeiro conhecimento do fato. Aqui, o processo de apropriação do significado do fato é cindido de maneira mais complexa. A compreensão do trabalhador que realiza uma operação parcelar na produção de uma mercadoria qualquer só o leva a abordar o fenômeno-sensação/percepção de uma perspectiva unilateral, ou seja, no âmbito daquela peça ou daquela operação parcelar. Fora desse âmbito, ele cai na fragmentação do fenômeno-percepção e na impossibilidade de uma interpretação completa das determinações e do significado do conjunto do valor de uso que está ligado a um valor de troca qualquer; da totalidade de operações e atos de trabalho de uma mercadoria-totalidade ele só compreende como se faz a “sua” peça ou a “sua” operação parcelar. Quando ele tem de se apropriar sensorial e perceptivamente da peça ou da operação parcelar entre uma infinidade de peças e de operações parcelares do processo de trabalho do qual ele participa, a apropriação sensitiva-perceptiva da peça ou operação parcelar só capta as determinações verdadeiramente decisivas no caso da produção específica da peça ou operação parcelar que lhe cabe. Nesse exclusivo ato de trabalho, a apropriação do fato-sensação/percepção restrito à peça ou operação parcelar já está pausada pelo trabalho. Fora desse âmbito, ele não pode capturar o fenômeno-sensação/percepção da totalidade da mercadoria de cuja produção participa como um átomo isolado. Ele está impedido de dar curso a um conhecimento do produto-totalidade, já não pode ligar,

com possibilidade de êxito, uma indicação do trabalho com as medições que o valor de uso total contém. Num capítulo mais à frente, desenvolveremos algumas considerações sobre as condições sociais nas quais esse processo de alienação pode e deve ser rompido.

O CONCEITO EFICAZ E O CONCEITO ESTÉRIL

Assim, real concreto e universal abstrato devem estar sempre em ligação, em movimento de ida e retorno recíprocos; daí a afirmação de Marx: “[...] no método teórico é necessário que o sujeito, a sociedade, esteja sempre presente na representação como premissa” (MARX, 1973, p. 22-23) – ou, então, numa outra em que expressa a idéia de que o caminho do pensamento abstrato, que se eleva do simples ao concreto (e complexo), deve corresponder ao processo histórico real. Quando esse nexos ou relação de reciprocidade entre o real e o abstrato deixa de existir, o conceito daí resultante passa a ser um conceito estéril, mera ideologia.

Mas então, quando deixa de haver essa necessária correspondência entre o conceito e o real? Em capítulos anteriores do presente estudo esta questão já foi abordada, mas ela pode ser enriquecida; para tanto, vale a pena transcrever uma citação de Lenin que esclarece sobremodo este ponto. Referindo-se à produção de conceitos, ele escreve:

não se trata de um ato simples, imediato, morto; não é um reflexo num espelho, mas um ato completo, desdobrado, zigzagante – um ato que inclui a possibilidade de elevação imaginativa para fora da vida; mais ainda, inclui a possibilidade de uma transformação [...] do conceito abstrato, da idéia, numa fantasia imaginativa (em última análise: Deus). Porque na mais simples generalização, na mais elementar idéia geral (a de uma “mesa”, por exemplo), há uma certa parte de imaginação. (LENIN apud LEFEBVRE, 1969, p. 121)

O que quer dizer que no trabalho científico, dialético, faz-se uso necessário da imaginação, mas, certamente, dentro de certos limites – os limites, como já foi lembrado mais atrás, exigidos pela razão para o alcance de uma justa conceituação. Toda vez que a imaginação, operando no espaço da autonomia relativa ou do afastamento/ligação do trabalho intelectual, deixa de respeitar esses limites impostos pela razão, o resultado da pesquisa pode lançar-se “para fora da vida”, isto é, projetar-se para o terreno da arte (o que é, em princípio, muito salutar) ou, o que em outras tantas vezes é letal para os propósitos da produ-

ção do verdadeiro conhecimento, para a esfera da metafísica. Com efeito, o conceito de “ser humano”, uma vez elaborado a partir dos seres humanos observados, foi descolado do mundo real pelos metafísicos, que o projetaram, de forma congelada, para uma existência extraterrena. Tal processo já estava presente em Pitágoras e Platão; ganhou contornos mais definidos com os pensadores da Igreja na Idade Média, seguiu sendo reproduzido por todos os metafísicos e idealistas de todos os tempos, Hegel inclusive (a Idéia Absoluta de Hegel é uma evidente hipostasia desse tipo), e começou a ser seriamente desmistificado por Feuerbach e, de maneira mais resoluta e fundamentada, por Marx e Engels.

Quando o conceito, uma vez isolado do real concreto, não mantém uma relação produtiva, isto é, de retorno ao real para exatamente potencializar o conhecimento desse real; quando o conceito se descola completamente do real concreto – atos de trabalho – de onde nasceu geneticamente, para se projetar “no vazio infinito”, o conceito perde eficácia explicativa, deixa de ser um instrumento de descoberta científica. Todo conceito significa uma fuga do real, mas essa fuga não deve ser absoluta. Todo conceito, à medida que se afasta dos objetos do real (incluindo suas relações mútuas e múltiplas) que lhe deram origem, é uma idéia que é a mais vazia e, ao mesmo tempo, a mais plena: a mais vazia porque nela não existe nenhum ser real efetivo; a mais plena porque representa todos os seres individuais exatamente como *conceito*. Esse balanço gnosiológico é perfeitamente tolerável e fecundo para a análise, mas, o que não é fecundo para ela, ou seja, o que a prejudica, é a ruptura desse balanço; é quando o esvaziamento do conceito se autonomiza por completo, quando, por assim dizer, nele já não existe mais, em seu esvaziamento, a plenitude anterior, exatamente porque entre ele e o real concreto (que inclui seres e relações) não existe nenhuma relação de contato e correspondência; numa palavra, trata-se, no caso em questão, de um conceito absolutamente vazio, portanto, estéril. Aqui, o que podia ser verdadeiramente um conceito transforma-se em falsa consciência ou ideologia.

Como já vimos, o conceito é uma construção ideacional processada pelo intelecto a partir do ato perceptivo e concluída com os recursos da razão, da memória, da intuição, da imaginação. Para tornar-se eficaz, um conceito deve ser desenvolvido teoricamente, em relação de

reciprocidade com o real concreto que lhe dá origem, de modo que, no movimento de retorno ao real concreto, possa servir de método lógico para o conhecimento cada vez mais profundo desse real concreto – ou, se quisermos, para dar possibilidade à produção científica do conhecimento. Quando, do ponto de vista materialista e dialético, um conceito se torna eficaz, ele deixa de ser apenas uma idéia geral ou, no âmbito das idéias, um conceito qualquer, para tornar-se uma categoria, isto é, uma classe especial de conceito que se caracteriza pela faculdade que possui de expressar e de articular outros conceitos, outras categorias, leis e relações fundamentais do real concreto e, conseqüentemente, do real pensado. Sem as categorias não haveria, portanto, a possibilidade da ciência, porquanto as categorias constituem as chaves da articulação de todos os conceitos como teoria.

É, apenas para ilustrar com um exemplo simples, o que acontece quando empregamos o conceito de circunferência. Uma vez alcançado esse conceito, ele recebe amplo desdobramento lógico; assim desdobrado e completado no plano lógico (no âmbito da lógica inerente à geometria), deve voltar, com todos os seus achados e significados lógicos (com a possibilidade de cálculo do raio, do diâmetro, do comprimento da circunferência, etc.), simultaneamente, ao plano teórico – para dar lugar à sua articulação com outras categorias – e ao plano do real, para conhecê-lo mais e para produzir reais semelhantes e mais aperfeiçoados, ato de reprodução do real com ajuda das categorias e dos conceitos. O mesmo aconteceria com qualquer idéia, conceito ou categoria – por exemplo, com o conceito de homem, com o conceito de modo de produção, etc. No caso de modo de produção, que não constitui uma categoria geométrica, mas uma complexa categoria social, o desdobramento lógico interno não se dá por via de deduções puramente lógicas, geométricas ou matemáticas, mas, obviamente, por uma via distinta e mais complexa, na qual a lógica não se aparta da sociedade e da história – via da qual o melhor exemplo que conhecemos é o contido na teorização desenvolvida por Marx em *O Capital*. Aqui, em todos os casos, o conceito segue ligado ao real e dele não se descola para projetar-se, autonomamente, num ato de hipóstase estéril, para a pura esfera do imaginário puro.

Se, ao invés de manter a devida relação, uma vez descoberto o conceito de circunferência, essa relação com o real concreto é inter-

rompida, esse conceito estará sendo hipostasiado, transformado numa idealização autônoma insistentemente remodelada pela imaginação e situada em instâncias totalmente fora do alcance do real originário. O conceito – ou qualquer representação ideacional –, agora, deixando de ser uma representação teórica do real, tornar-se-á uma entidade estranha ao material empírico, uma entidade autônoma e dotada, portanto, de “existência” e movimento autônomos, já fora do campo de existência do próprio real. Assim, a “circunferência”, o “homem”, etc., já não serão mais uma circunferência, um homem, etc., mas entidades, não raro divindades, dotadas de atributos especificamente seus como tais – mas atributos imputados pela consciência impulsionada por determinações e motivações (sociais, ideológicas, políticas, culturais, psicológicas) completamente estranhas aos domínios da investigação científica em si mesma.

Se tomamos exemplos como os de “circunferência” e de “homem”, numa infinidade de idéias, conceitos, categorias ou mesmo teorias inteiras, o fizemos apenas com o intuito de partir de idéias simples para deixar mais clara nossa argumentação, mas o itinerário de toda idealização metafísica e idealista, de que resulta a construção das entidades metafísicas ou simplesmente idealistas – essas também, em maior ou em menor medida, idealizadas – é, no essencial, o mesmo. Foi por meio de tal trajetória que Platão concebeu o seu universo de “essências ideais” (das quais as coisas reais não passariam de sombras e imperfeições), Hegel a sua Idéia Absoluta e as religiões os seus deuses. Neste último caso, idéias e conceitos hipostáticos na forma de divindades chegam ao extremo não só de serem concebidos como as últimas e verdadeiras coisas e causas delas como de receberem a faculdade de sintetizar, de forma potencializada ao absoluto, todas as virtudes e perfeições do ser humano e de produzir, acompanhar e julgar sua existência e atitudes. No que se refere a Deus, o único absoluto que lhe é inerente é o de constituir-se como a mais absoluta hipostasia do conceito.

É também por semelhante trajetória que eminentes idealistas, mesmo quando situados fora do terreno estritamente metafísico – e, portanto, ainda que não tenham caído no grau de alheamento inerente às construções completamente metafísicas –, construíram conceitos aos quais não correspondem sinalizações, em maior ou menor

grau, dos movimentos do real concreto. Poderíamos citar vários exemplos de congelamentos conceituais perpetrados por grandes idealistas, mas fiquemos apenas com um exemplo relevante. Com efeito, quando Max Weber substitui a relação real concreto/real pensado por analogias ou tipos metodológicos concebidos de antemão, ele já está hipostasiando a teoria, aqui concebida como metodologia, em detrimento das determinações específicas do ser real. É o que acontece com o conceito de tipo (na sociologia weberiana, uma categoria, ainda que, a nosso juízo, uma falsa categoria). Trata-se aqui de um conceito que é central no pensamento weberiano: diante da burocracia, a critério dela, por ela e por meio dela se caracterizam e comparam fatos históricos e sociais especificamente distintos – “conhecimento” produzido artificialmente e de fora para dentro do real concreto. Em Weber, têm-se os tipos, uma série deles, imaginados estranhamente a um mergulho na especificidade do real concreto. A vida oferece ao sociólogo apenas pretextos para a construção idealista de tipos puros, que serão tomados como termos de comparação à base de analogias. O tipo não é um conceito ou uma categoria trazida do ser à consciência racional, mas uma idealização que é imposta às representações do próprio real, que, dessa forma, tem de ser enquadrada nele. Assim, não há como evitar o casuísmo na escolha e no ordenamento dos tipos – e isso não é ciência, mas ideologia na forma de “conceitos” abstratos imaginados.¹ E aí se pode recusar a ver *leis*, certas regularidades – às quais se ligam contingências, intervenções humanas, etc. –, e os fatos “podem” acontecer numa série infindável de pontos absolutamente isolados e desarticulados, isto é, caoticamente dispostos. Isso se vê claramente na teoria de Weber, segundo a qual só o protestantismo pôde conter a faculdade – a racionalidade – permissiva do surgimento do capitalismo, que nasce, assim, por mero acidente. Quando já não existem leis sociais, só são possíveis as contingências e as ações humanas; mas aí uma ação só pode derivar da deter-

¹ “O problema dos tipos converte-se, com Max Weber, no problema central da metodologia. Weber considera como a fundamental entre as funções da sociologia o estabelecimento de ‘tipos ideais’ puramente construídos. Só partindo deles é possível, segundo ele, a análise sociológica. Porém, esta análise não fornece uma linha de desenvolvimento, senão simplesmente uma justaposição de uma série de tipos ideais casuisticamente escolhidos e ordenados.” (LUKÁCS, 1976, p. 494)

minação, ou melhor, da pura sugestão (já que as idéias são absolutamente livres em última instância) de uma outra e prévia ação – todas partidas ontogeneticamente, isto é, autonomamente, das idéias. Em última instância, temos as idéias se ordenando na sua sucessão infinita, nos planos horizontal e ascendente, fornecendo um “real” arbitrário, parente do caos inerente às ilações de K. Popper. Desta forma, temos no tipo weberiano um conceito essencialmente estéril que, quando muito, só alcança o real unilateralmente, ou seja, em aspectos parciais e em disjunção em relação com as totalidades históricas e sociais objetivadas.²

Faltaria tecer mais uma ordem de considerações acerca dos conceitos e das categorias da dialética marxista. Em todo o nosso escrito está dito que os conceitos e as categorias da dialética marxista têm força de método; que constituem, portanto, instrumentos úteis para a análise dos fatos naturais e sociais. Conceitos, categorias e ilações teóricas, no caso da dialética, são formas ideacionais recolhidas sob a forma de real pensado, com força de método, mas não têm nenhum grau de parentesco com as “categorias” das metodologias que abundam na sociologia e nas demais “disciplinas” das chamadas ciências sociais. A diferença reside em que, no caso da dialética marxista, contrariamente ao que se passa com as metodologias acima referidas, conceitos, categorias e ilações teóricas não são moldes por meio dos quais se extraem cópias do real concreto, como se os fatos devessem ser encaixados nos conceitos e nas categorias à imagem e semelhança desses guias para a análise. Esses meios de método, no caso da dialética marxista, estão sempre mergulhando e se reencontrando com a mais plena dimensão ontológica do ser nas suas leis, relações e conexões internas, com o que simultaneamente refazem o conheci-

² A propósito da sociologia em geral, escreve H. Lefebvre (1975, p. 75): “[...] a escola sociológica tende precisamente a representar de modo abstrato a vida social, desligando-a de qualquer relação com uma prática social determinada, com uma estrutura social concreta e com uma precisa organização das relações recíprocas dos homens em sociedade e destes com a natureza. Os sociólogos em questão falam correntemente de ‘alma coletiva’, de ‘ser social’, de ‘representações coletivas’. Chegam a tais noções através da análise da sociedade em geral, isto é, através da noção abstrata de ‘sociedade’. As consciências individuais – afirma Durkheim – são ‘associações combinadas’; e, assim, ‘penetrando-se, fundindo-se, as almas individuais dão nascimento a um ser’.”

mento do ser e a si próprios. Os conceitos, as categorias e as formulações teóricas da dialética marxista, constituem um *guión* do pensamento; porém, não congelam nem o pensamento nem a si próprios, pois cada reencontro do pensamento categorial com o ser significa um renovado movimento de busca da plenitude das conexões internas do ser – de que resulta que a mesma categoria que serve de guia para o conhecimento do ser se renova a cada mergulho gnosiológico no ser. Para ilustrar, lancemos mão do caso da mesma teoria da situação revolucionária de Lenin. Esta teoria dispõe, como já sabemos, de parâmetros necessários e úteis para a análise e a compreensão das conjunturas de situações revolucionárias – como a “crise no topo”, a eclosão autônoma das massas trabalhadoras, etc. –, mas o conhecimento de cada momento conjuntural não pode ser uma cópia da teoria estiolada e tomada como molde. Ao contrário, tem de ser percorrido em toda a transversalidade ontológica do ser social (a crise, a luta de classes no âmbito de uma situação revolucionária concreta, etc.), de cujo movimento saem mais ricos em conteúdo tanto o conhecimento das conjunturas em questão como a própria tessitura categorial formadora da teoria da situação revolucionária que deu acesso à compreensão de uma dada situação revolucionária.

O PROBLEMA DAS MEDIAÇÕES

O problema das mediações é um dos mais importantes e delicados com os quais se deparam os cientistas sociais, marxistas ou não. Mesmo entre marxistas eminentes – incluídos aí nomes como os dos próprios Engels, Marx, Lenin, Rosa Luxemburgo e Trotski –, essa questão nem sempre foi bem resolvida; mesmo ali, uma vez formulado, com justeza, o aparato conceitual e categorial, a abordagem de alguns fatos relevantes foi, não poucas vezes, eivada de erros, lacunas e equívocos pelo fato de que não se logrou captar o conjunto adequado de mediações – ou pelo menos as mais decisivas – necessárias a uma análise mais concreta e mais fecunda de alguns fatos. Se as análises dos fatos muitas vezes falharam por falta de uma boa colheita das mediações, a falha sempre foi maior na esfera das predições. Nesses casos – é bom insistir nisso –, a impossibilidade de bons resultados não põe em dúvida a eficácia do aparato categorial do método marxista; resulta, na verdade, da dificuldade em identificar uma série de determinações intermediárias, incluídas no movimento dos fatos, para representá-las sob a forma de mediações no plano da análise. Ou – o que dá na mesma – resulta, como foi ressaltado no final do capítulo anterior, de uma insuficiência no ato de abordagem, que implica limitação de conhecimento e que impede a captação das mediações mais decisivas na constituição da totalidade em questão. Para ilustrar, vejamos apenas alguns equívocos, cometidos por homens como Engels, Lenin e Trotski nas análises de conjuntura ou de mais largos movimentos históricos que empreenderam, em face do manejo incompleto e defeituoso das mediações.

Com efeito, Lenin e Trotski incorreram em erros de predição, notadamente no que diz respeito às possibilidades – mais lógicas do que concretas – da revolução à escala mundial nos momentos posteriores à Revolução de Outubro. Para eles, a Revolução Russa era preâmbulo da revolução socialista nos países avançados, e essa escala revolucionária mundial era pressuposto da construção socialista na União Soviética. O pressuposto era verdadeiro, mas o que se pergunta é se os fatos, as determinações e mediações àquela altura dos

acontecimentos validavam suas conclusões e predições. São notórias as afirmações de que os pressupostos da revolução numa escala mundial estavam dados. São freqüentes, no caso de Lenin, afirmações – essencialmente as mesmas de Trotski – como as que se seguem:

As massas trabalhadoras, na Alemanha e noutros países, agrupam-se mais e mais no *exército da revolução*, e este exército liberará suas forças num futuro próximo, pois a revolução cresce na Alemanha e em outros países; [...] só os cegos não podem ver que o socialismo se desenvolve agora rapidamente na classe operária da Inglaterra, que o socialismo se converte de novo ali em um movimento de massas, que a revolução avança na Grã-Bretanha; [...] a revolução se avizinha na América do Norte; [...] Desde o movimento revolucionário de 1905 [...] a revolução democrática se propaga em toda a Ásia, Turquia, Pérsia e China. Aumenta a efervescência na Índia inglesa [...] o *movimento democrático revolucionário se estendeu agora à Índia holandesa*; [...] O capitalismo mundial e o movimento russo de 1905 despertaram definitivamente a Ásia; [...] O despertar da Ásia e o começo da luta do proletariado avançado da Europa pelo poder implicam a inauguração de um novo período da história universal no princípio do século XX, etc. (CLAUDIN, 1970; 1977, t. 1, cap. 2, p. 25-73, grifos do autor)

A que se devem erros de análise e predição como os acima lembrados? Por mais que outros motivos existam, há aqui um inequívoco erro que consiste na impossibilidade, na dificuldade ou mesmo na incapacidade de mapear, reconhecer e dar tratamento teórico às mediações mais fundamentais que poderiam estar assegurando ou negando a concretude tão veementemente afirmada. Na verdade, esse tipo de problema segue até os dias atuais sem solução. Pode-se, aliás, afirmar não que esse tipo de falha estagnou, mas que sofreu uma aguda regressão em cérebros menores. De tal maneira que os marxistas do presente têm pela frente a nada fácil tarefa de formular, com precisão muito maior do que a usual, qual o procedimento particular (dentro, evidentemente, do método dialético em geral) capaz de levá-los a mapear, identificar, por em relevo, reconhecer, relacionar, hierarquizar e analisar a fundo todas as mediações essenciais que estão a determinar o movimento básico do fato social em curso para obter como resultado a compreensão mais concreta possível de referidos fatos em desdobramento.

As mais ou menos freqüentes falhas das análises e predições que sempre ocorreram no terreno do marxismo revolucionário – muitíssi-

mo menores e menos freqüentes do que as que acontecem no âmbito operacional de outras concepções e respectivas práticas (sociológicas, históricas, econômicas) – não significam nenhuma redução ou negação cabal da validade e da superioridade intrínsecas da lógica e dialética marxista do conhecimento sobre todas as demais correntes metodológicas existentes no espaço das ciências e das práticas sociais. Esses erros, que sempre estiveram lado a lado com análises do maior valor científico na caracterização das formações sociais, dos mais diversos momentos históricos, das classes sociais, das crises econômicas, sociais e políticas, das contradições sociais, dos mais variados momentos de situação e de crise revolucionária, dos processos insurrecionais e revolucionários, dos desenhos e arranjos estratégicos, táticos e organizativos necessários às lutas sociais, dos mais diversos estágios do desenvolvimento das forças produtivas no mundo e em países e condições particulares, de outras tantas análises e predições exitosas empreendidas pelos mesmos dirigentes e teóricos do marxismo, da crítica penetrante aos equívocos de fundo das concepções burguesas acerca da sociedade e da história, do desenho dos grandes cenários históricos, tais erros não retiram a força do estatuto teórico-metodológico da concepção de Marx e Engels no terreno da análise e da transformação das condições de reprodução da existência humana em toda a história. Ao contrário, as falhas apontadas servem apenas para revelar e sugerir um necessário e urgente esforço adicional, em grande medida ainda incompleto e carente, no sentido de proceder a uma necessária sintonização entre as categorias gerais de análise e a apropriação das inúmeras mediações, na sua maior parte “invisíveis a olho nu”, para concluir por um grau de compreensão e de predição mais concreto, de que deverá resultar uma maior eficácia na elaboração de arranjos táticos e organizativos durante as intervenções no processo de luta de classes.

POR QUE A ESSÊNCIA NÃO PODE SER APROPRIADA IMEDIATAMENTE?

O conceito é a chave, portanto, da descoberta da essência que reside no ser e que o preside, mas que está envolta pela esfera do fenomênico. Uma totalidade, já sabemos, contém o que aparece, que é imediatamente captado pela percepção, e o seu oposto, que não aparece, a sua essência, que só pode ser captada por meio do pensamento abstrato. A essência não é algo estranho ao fenômeno, mas parte dele, a mais fundamental, a mais remota, a mais íntima e a mais profunda, a que corresponde à sua lei. O pensamento dialético leva em consideração a aparência e a essência do objeto, apenas colocando o problema da passagem da primeira à segunda instância, o que constitui uma ultrapassagem que só pode ser lograda pelo uso das categorias e dos conceitos – numa palavra, pelo método dialético. A partir de tudo o que foi afirmado até aqui, surge a pergunta inevitável: por que a essência não é imediatamente apropriada pelo intelecto? A questão é assim colocada pelo filósofo Karel Kosik (1976, p. 12): “O fenômeno não é, portanto, outra coisa senão aquilo que – diferentemente da essência oculta – se manifesta diretamente, primeiro e com maior frequência. Mas por que a ‘coisa em si’, a estrutura da coisa, não se manifesta imediata e diretamente? Por que são necessários um esforço e um desvio para compreendê-la? Por que a ‘coisa em si’ se oculta, foge à percepção imediata? De que ocultação se trata?”

O mesmo Kosik tenta dar uma resposta a essa questão, especialmente em duas passagens da mesma obra. Numa primeira, ele afirma que “o impulso espontâneo da práxis e do pensamento para isolar os fenômenos, para cindir a realidade no que é essencial e no que é secundário, vem sempre acompanhado de uma igualmente espontânea percepção do todo, na qual e da qual são isolados alguns aspectos [...]” (KOSIK, 1976, p. 15). Ou seja, a percepção apanha a totalidade do fato – fenômeno e essência –, mas não pode, por si só, evitar a cisão da realidade que ela mesma apreende; a própria percepção que, com o concurso da práxis, cinde e isola a essência do fenômeno, dei-

xa de reconhecer a essência que ela mesma capta, que carrega embutida em si, mas que, isolada, está e permanece, contraditoriamente, oculta a si mesma. Numa outra passagem, ele completa sua explicação: “Os fenômenos e as formas fenomênicas das coisas se reproduzem espontaneamente no pensamento comum como realidade (a realidade mesma) não porque sejam os mais superficiais e mais próximos do conhecimento sensorial, mas porque o aspecto fenomênico da coisa é produto natural da *práxis* cotidiana” (KOSIK, 1976, p. 15)

As afirmações de Kosik podem ser analisadas por mais de um ângulo. Um deles é o seguinte: não é porque as formas fenomênicas das coisas sejam as mais superficiais e as mais próximas do conhecimento sensorial que elas se reproduzem espontaneamente no pensamento comum como “a realidade mesma.” De fato, ainda que o conhecimento sensorial e perceptível se coloque de frente aos fenômenos – portanto próximo deles – e que esses mesmos fenômenos, como já foi visto, já estejam coetânea e ontologicamente juntos e ligados às suas respectivas essências – portanto essas essências também próximas das sensações –, as sensações e as percepções não podem, como tais, passar do fenomênico, ultrapassá-lo e desvendar a esfera do essencial. Já aqui existe uma complicação: se as formas fenomênicas, que se reproduzem no pensamento comum, já contêm, enquanto totalidades, as suas essências, por que as formas essenciais também não se reproduzem no pensamento comum simultaneamente? A gnosiologia presente nos *Cadernos filosóficos* de Lenin não deixa dúvidas a esse respeito: na produção do conhecimento científico, como na produção de qualquer conhecimento, a mediação da sensação e da percepção nunca poderá ser abolida; como também não existe hipótese alguma na qual a apreensão sensorial – obtida sempre ligada à percepção, como já foi visto mais atrás – possa captar as formas essenciais diretamente. Para captar as formas essenciais, as mais profundas, embora também próximas, o “conhecimento sensorial” não basta, e é a partir daí que se faz necessário o *conhecimento categorial*. Entrementes, das afirmações adicionais feitas por Kosik pode-se concluir comodamente que o fracionamento perceptivo do real na cabeça do homem na esfera do cotidiano é um resultado normal de uma práxis que já realiza nesse mesmo cotidiano, em si e para si, tal fracionamento. O homem alcança “a espontânea percepção do todo”;

porém, desse todo, que contém dentro de si a essência e o fenomênico, o homem só capta, de imediato, o fenomênico, e a essência, que está ali embutida, não lhe aparece de imediato – coisa que é, para Kosik, produto da práxis cotidiana. É necessário aduzir que existe algo mais do que a práxis cotidiana no rol de causas da impossibilidade da apreensão direta das formas essenciais das coisas pelo intelecto humano.

De fato, Kosik (1976, p. 15) começa por afirmar que “o aspecto fenomênico da coisa é produto natural da práxis cotidiana [... e que] o pensamento comum é a forma ideológica do ser humano de todos os dias.” Mas antes já tinha afirmado que o elemento subordinado, o pensamento, e o elemento determinante, o impulso espontâneo da práxis, tinham a faculdade de “isolar os fenômenos [... e] cindir a realidade no que é essencial e no que é secundário [...]” (KOSIK, 1976, p. 15). Para Kosik, portanto, a coisa da “coisa” na consciência, de um lado em fenomênico diretamente apropriável e, de outro, em conceito que contém a essência inalcançável imediata e diretamente, resulta de uma práxis limitada – a práxis social cotidiana. Disso pode ser deduzido – embora Kosik não o tenha afirmado explicitamente – que, se fosse possível realizar uma práxis capaz de abarcar a “coisa” simultaneamente em todos os seus aspectos e em todas as suas dimensões, ter-se-ia uma compreensão igualmente totalizante da “coisa”; ter-se-ia, pois, não só sensações e percepções, mas sensações, percepções e conceitos, *unificados imediatamente*, captados ou captáveis, em face da apreensão do todo em todas as suas dimensões – resumida e fundamentalmente em essência e fenômeno – e de um só golpe.

Queremos insistir em que a afirmação de Kosik induz a pensar que uma abordagem prática simultaneamente totalizante, na hipótese de tal abordagem ser possível (e tal abordagem só seria possível numa sociabilidade completamente desfeticizada, vale dizer, numa sociedade e, portanto, numa sociabilidade *comunista*), fundiria e exibiria a sensação, a percepção e o conceito numa só coisa e num só ato sensitivo-perceptivo-intelectivo, do que resultaria que o pensamento passaria a ser um pensamento imediatamente científico; ou, dito de outra forma, que a filosofia, a lógica e a ciência deixariam de constituir um processo de descoberta e elaboração específica e sistemática para ser atividade humana normal. A afirmação de Kosik, no sentido que estamos ressaltando aqui, fica mais evidenciada ainda quando se toma

conhecimento de que o que ele denomina de “prática cotidiana”, “ambiente cotidiano”, “atmosfera comum da vida humana” ou, como é de sua preferência denominar, “mundo da *pseudoconcreticidade*”, nada mais é do que o mundo do tráfico e da manipulação, isto é, da práxis fetichizada dos homens, numa palavra, o mundo capitalista. É o que ele manifestamente afirma: “A práxis de que se trata neste contexto é historicamente determinada e unilateral, é a práxis fragmentária dos indivíduos, baseada na divisão do trabalho, na divisão da sociedade em classes e na hierarquia de posições sociais que sobre elas se ergue” (KOSIK, 1976, p. 10). De onde se deduz que, uma vez superado esse mundo – o “mundo da pseudoconcreticidade”, o “mundo do cotidiano”, o mundo cuja práxis e cujo pensamento cindem o real em aparência e essência –, numa palavra, inaugurada uma sociedade comunista (ausência de todas as dimensões fetichizadas), que implicaria, por definição, uma outra práxis, ter-se-ia, com e nessa nova práxis, a não-cisão da “coisa em si” em aparência e essência. Portanto, a concepção de Kosik localiza os problemas do pensamento e da produção do conhecimento na práxis que abarca as determinações sociais da divisão do trabalho, das classes sociais e da hierarquia social daí resultante.

De fato, do ponto de vista de Lenin as coisas não acontecem da maneira como pensa Kosik. Porque, segundo Lenin, mesmo quando for possível abarcar simultaneamente, pela práxis, uma realidade concreta em todos os seus aspectos, ângulos e dimensões e, ainda mais, mesmo quando os homens puderem viver numa sociedade sem a atual divisão do trabalho, sem as classes sociais, sem resíduos de todas as modalidades do fetiche e sem as ideologias, ainda assim o pensamento continuará a ter de realizar um *détour* – e não ir diretamente – para passar da aparência à essência. Não é que Lenin não atribua importância a esses aspectos sociais – divisão do trabalho, etc. – como barreiras que se antepõem à produção científica do conhecimento; para ele, não obstante residir, nesses fatores, grande responsabilidade na obnubilação da visibilidade gnosiológica dos fatos sociais, não se pode deixar de fora considerações de ordem filosófica que também têm importância decisiva na ultrapassagem lógica e gnosiológica do fenomênico à essência. De maneira que estamos aí diante de uma divergência de ordem gnosiológica que não é uma divergência qualquer e que precisa, por isso mesmo, ser levada em consideração.

Examinemos o problema, em primeiro plano, pelo ângulo da ideologia que decerto constitui uma ação prática e social a qual implica uma relação dialética entre uma classe dominante que emite e outra(s), dominada(s), que internaliza(m) as formas ideológicas. Sem que vejamos essa relação como um trânsito de via única e isento de tensões e mediações muito complexas, o eixo da questão prática e social da fonte e propagação das ideologias reside aqui:

As idéias da classe dominante são as idéias dominantes em cada época; ou, dito em outros termos, a classe que exerce o poder material dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, a que exerce seu poder espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe com eles, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual. O que faz com que se lhe submetam, ao mesmo tempo, por termo médio, as idéias dos que carecem dos meios necessários para produzir espiritualmente. As idéias dominantes não são outra coisa que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as mesmas relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, as relações que fazem de uma determinada classe a classe dominante são também as que conferem o papel dominante a suas idéias. (MARX; ENGELS, 1970, p. 50-51)

Para que as ideologias possam cumprir seu papel de formas ideais e espirituais de dominação de classe, é necessário que elas reiterem a cisão do real em fenômeno de um lado e essência de outro, um imediatamente captável, outro, não. Essa cisão, assim posta, também contribui para uma visão invertida dos fatos e das relações sociais, de maneira que sobretudo as classes dominadas ficam impedidas de tomar consciência de sua situação no sistema de poder da sociedade. Daí porque nesse âmbito, à medida que, com o desaparecimento das classes sociais, durante todo um período de transição adrede dirigido todas as determinações ideológicas sejam finalmente eliminadas, todos os bloqueios ideológicos à visibilidade da essência das “coisas” terão sido igualmente eliminados e os homens terão rompido com uma das maiores barreiras que os separa de uma visão científica do mundo social. Já por este ângulo, todos os homens terão as mesmas possibilidades de acesso a uma inteligência científica das totalidades, que hoje lhes são negadas pela sociabilidade capitalista – vale dizer, todos os homens terão disponíveis os mesmos meios e as mesmas possibilidades de alcance intelectual,

na sua práxis social, do essencial que as mais diversas modalidades de totalidades comportam.

Contudo, o imbróglio ideológico é apenas um dos bloqueios sociais que dificultam o acesso às essências das mais diversas modalidades de totalidades na sociabilidade da ordem social do capital. Uma vez quebrado esse bloqueio, grande passo terá sido dado para que qualquer homem possa pensar como um cientista – o que não quer dizer que numa sociedade sem classes todos os homens se tornem de fato cientistas, posto que entre dispor de todos os meios e tornar-se cientista existe ainda certa diferença. Mas, de todo modo, os homens médios de uma sociedade sem classes pensarão muito próximos do que se entende por pensamento científico numa sociedade de classes como a atual, porque os meios para pensar com método, levando o homem social médio a elevar o nível e a qualidade de seu pensamento, serão facultados por uma educação normalmente proporcionada a todos.

De certa forma, é isso o que se passa no terreno da arte:

[...] numa organização comunista da sociedade desaparece a inclusão do artista à limitação local e nacional, que corresponde pura e unicamente à divisão do trabalho, e a inclusão do indivíduo nesta determinada arte, de tal modo que só haja exclusivamente pintores, escultores, etc., e o nome mesmo expressa com bastante eloquência a limitação de seu desenvolvimento profissional e sua dependência à divisão do trabalho. Numa sociedade comunista não haverá pintores, senão, em suma, homens que, entre outras coisas, se ocupam também em pintar. (MARX; ENGELS, 1970, p. 470).

Também aqui, no terreno da arte, da mesma forma que no da ciência, a todos os homens serão dados os mesmos meios para que possam produzir pintura, música, literatura, teatro, etc. O que Engels diz aí é que numa sociedade comunista os homens não serão exclusivamente pintores, escultores, etc., mas homens que, libertados das amarras da divisão burguesa do trabalho, terão plenas faculdades e meios para pintar, esculpir, compor, etc. Mas Engels não vê nisso qualquer impedimento para que um ou outro indivíduo possa desenvolver um grande talento ao pintar, esculpir, compor, etc. – numa palavra, para que um ou outro indivíduo possa tornar-se um grande artista. Fica aberta a seguinte possibilidade: todos os indivíduos, por se terem libertado da ideologia e da divisão social burguesa do trabalho e por

receberem da sociedade os mesmos meios de criação e expressão artística, poderão fazer também arte, e, entre esses, haverá alguns (certamente muitos) que, motivados por paixões e tensões subjetivas *personais* (e por que não?), poderão tornar-se excepcionais artistas, decerto mais livres e maiores do que os artistas das diversas sociedades de classe, o que, a bem da verdade, não constituirá problema ou perigo algum para uma sociedade igualitária – muito pelo contrário. A sociedade comunista liberará todos os homens de todas as travas que os tornam socialmente desiguais, mas não tornará todos os homens iguais, ainda que num grau superior, como novos produtos sociais estandardizados. Todos os homens atingirão um grau máximo de talento e, desta maneira, todos se elevarão na mesma medida em que multiplicarão a variedade de expressões individuais; de onde se depreende que, uma vez rompida a divisão social do trabalho, os homens poderão fazer arte em iguais condições sociais, mas esse grau de libertação, que é da maior importância, não basta para fazer de qualquer indivíduo um artista de gênio e muito menos para fazer de todos os indivíduos artistas geniais. O processo é o mesmo para a esfera da produção científica. Mas se, por um lado, todos os homens estarão livres para pensar com método científico, alguns deles podendo produzir obras de profundo alcance científico, por outro lado o imbróglio do acesso ao pensamento superior (o que se situa na busca da essência para a apreensão das totalidades) não terá sido anulado só com o fim das ideologias.

Esta questão suscita uma outra, também fundamental: durante a transição socialista, as ideologias herdadas da sociabilidade burguesa não desaparecerão simplesmente com a ruptura das estruturas sociais (relação-capital, divisão do trabalho, a própria mercadoria, a troca mercantil, etc.). A superação de tais heranças da sociedade burguesa exige métodos próprios e especificamente adequados. Com efeito, a esfera ideológica, ainda que tenha origem, em última instância, como sempre afirmaram Marx e Engels, nas determinações de classes da sociedade, possuem uma esfera elástica de autonomia relativa que, por isso mesmo, exigem métodos próprios de superação. As transformações estruturais, que constituirão a *base* da sociedade durante a transição, facilitarão, como premissas básicas, a superação dos traços ideológicos e culturais e evitarão, no futuro, que essas formações ideo-

lógicas voltem a aparecer, mas não garantirão o desaparecimento automático das velhas formas ideológicas e culturais. E mais: sua erradicação, durante a fase de transição socialista, jamais será lograda por uma “educação” de massas levada a efeito por “manuais”, “livrinhos vermelhos” e outras formas simplistas e caricatas de “educação” que não ensinam os homens a pensar, mas apenas a reproduzir absurdas reduções, estereótipos, *slogans* e todo tipo de lugar-comum – um senso comum no lugar de outro senso comum.

A questão do fetiche, quer se trate do fetiche da mercadoria e do dinheiro, quer se trate de todas as demais formas de fetiche que perpassam a produção capitalista como um todo, está totalmente ligada à divisão social do trabalho no quadro das relações sociais de produção capitalistas. Uma vez desfeita a propriedade privada dos meios de produção e supressas todas as restantes relações e formas que, para além da propriedade (a troca e a circulação mercantil, a hierarquia imutável nas unidades de produção, a irrevogabilidade dos cargos, etc.), recorrem à sobrevivência do capital, as (novas) relações sociais de produção tornar-se-ão absolutamente visíveis e o fetiche, coisa do passado. Deve ser notado que os efeitos dissimuladores do fetiche como, por exemplo, o da mercadoria, constituem formas de falsa consciência, mas, por serem formas estruturais, diferem das formas ideológicas. O desaparecimento das relações sociais fetichizadas também elevará o conjunto de possibilidades do homem médio a alcançar o nível do pensamento científico; mas, como tentaremos mostrar mais adiante, isso também não é tudo.

Posto isto, passemos agora à divisão do trabalho. Mesmo numa sociedade socialista moderna, ou mesmo numa sociedade comunista, os trabalhadores diretos já não poderiam mais recorrer a um processo produtivo, como era o artesanal, pelo qual pudessem, no e pelo ato da produção, dominar o conhecimento e o manejo de todos os componentes e todas as operações parcelares dos valores de uso produzidos. Como poderia um trabalhador que operasse na produção e construção de automóveis, aviões, máquinas complexas, hidrelétricas, etc., conhecer e dominar todos os componentes e todas as operações parcelares presentes na produção de tais produtos? Como poderia um trabalhador conhecer e produzir, por exemplo, as mais de 20 mil peças componentes e outras tantas operações parcelares inscritas

na produção de um automóvel? Impossível, até porque a produção socialista não deverá negar, mas levar adiante, os avanços positivos – tecnológicos, científicos, etc. – herdados da produção capitalista. Nestes termos, nenhum trabalhador poderia alcançar, pela prática direta do trabalho, como quer Kosik (1976), todos os aspectos de um dado produto, ou seja, a inteireza da totalidade de aspectos, componentes e relações desse produto e, portanto, de sua produção. A universalidade perdida pelo trabalhador (ex-artesão) durante a produção capitalista, que lhe retribuiu com a sua alienação, seria resgatada num outro plano, no da concepção do produto – no caso em questão, do valor de uso produzido. A compreensão da totalidade do produto, que era dada ao artesão pelo trabalho direto em toda a linha de produção daquele, seria agora reapropriada, não pela já impossível atuação direta do trabalhador socialista ou comunista em todas as operações parcelares de um produto complexo, mas pelo rodízio na linha de produção, portanto, na faculdade de operar sobre uma gama muito maior e livre de posições numa linha de produção de um valor de uso qualquer e, antes e acima de tudo, pela participação e compreensão *coletiva na concepção do produto e do processo de produção do produto* – sua finalidade social, sua estrutura essencial, o curso transformativo que ele deverá ter durante seu processo de produção. Sendo tudo isso uma inevitável exigência do avanço tecnológico e social da produção socialista, ninguém sozinho poderia, como sugere Kosik (1976), ter acesso imediato, pela práxis do trabalho, a todos os aspectos de um dado produto (valor de uso) complexo. A superação da alienação do trabalho na produção comunista seria dada, em parte, pelo rodízio do produtor direto em vários estágios da divisão e do processo de trabalho e completada na sua participação na concepção não só de cada produto, aqui apenas valor de uso, como também, e principalmente, do próprio processo de trabalho. A questão deve agora ser posta nos seguintes termos: a divisão do trabalho comunista, que implicaria a superação da alienação com o rodízio de trabalhadores no processo de trabalho e produção, acompanhado da formulação e da concepção do produto e do próprio processo de trabalho, bastaria para eliminar a cisão de *todos os aspectos do real em fenômeno e essência*?

Não resta dúvida de que a superação da divisão capitalista do trabalho, nos termos mais atrás colocados, devolveria o pleno domínio

do conhecimento do produto e de seu processo de produção a seus produtores diretos; todavia, a questão gnosiológica não se esgota na pura, exclusiva e imediata esfera da produção dos produtos (valores de uso) socialmente necessários.

É evidente que, com a eliminação daqueles traços característicos do mundo social do capital, o processo de produção científica do conhecimento ficaria imensamente facilitado e acessível praticamente a todos, mas jamais poderia acontecer naturalmente. O máximo que uma abordagem simultaneamente totalizante de uma realidade dada ou isenta dos referidos bloqueios sociais e ideológicos poderia proporcionar ao intelecto seria uma quantidade maior de aspectos constitutivos da referida realidade/totalidade e/ou a abordagem dessa realidade/totalidade sem as interdições estruturais e ideológicas, que desta forma, sim, facilitaria, mas nunca conduziria naturalmente à produção da síntese conceitual que é própria do trabalho da consciência. Isto equivale a dizer, na linha de pensamento acrescentada por Lenin, que ainda teríamos um problema de ordem filosófica a resolver: o problema gnosiológico. Na mesma ordem de raciocínio, pode-se afirmar que a eficácia da apreensão conceitual de um objeto aumenta com a abordagem prática e perceptiva do maior número de aspectos, momentos, relações e determinações de uma realidade/totalidade; contudo, esse aumento de possibilidades não culmina, por si só – e, forçosamente, como mera quantidade disponível –, numa produção que é uma ruptura qualitativa do produto conceitual. Esse é sempre, como ressaltou Lenin, um trabalho (filosófico) de abstração – e “é preciso que a abstração não seja considerada apenas como um produto da divisão do trabalho, mas como instrumento do conhecimento” (LEFEBVRE, 1969, p. 119). A transformação mais revolucionária é a que proporcionará uma abordagem mais completa do objeto a ser transformado, mas se trata de uma transformação que jamais dispensará o empreendimento teórico sistemático e correspondente. Seria uma ingenuidade pueril pensar que uma sociabilidade desfetichizada pudesse anular a diferença entre fenômeno e essência, sensação e conceito e que, conseqüentemente, pudéssemos aposentar de vez a ciência porque a verdade científica seria direta e integralmente apanhada por cada pessoa, bastando-lhe, para isso, que participasse de uma práxis realizada no interior de relações sociais não mais fetichizadas.

O *buisilis* da questão pode ser finalmente enunciado: numa sociedade desfeticizada e sem divisão alienante do trabalho, homens e mulheres poderão, no âmbito do processo e da divisão do trabalho social, ver e tocar os objetos (valores de uso) e fatos sociais por todos os ângulos possíveis, mas só os alcançarão por meio das sensações e percepções. A partir daí, ficará muitíssimo mais próxima a formação de conceitos, mas os conceitos e as categorias científicas nunca serão produzidos direta e imediatamente, vez que as sensações e as percepções, trilha gnosiológica indispensável, não são conceitos.¹ Isso quer dizer que o trabalho intelectual que os transforma em conceitos não será desnecessário, embora facilitado e posto ao alcance do indivíduo médio. O trabalho científico de elaboração de conceitos e categorias científicas seguirá *sendo necessário, ainda que socialmente disponível a todos*. O homem social médio terá eliminado todos os bloqueios sociais ao trabalho científico, mas terá de enfrentar o último bloqueio – o gnosiológico, que resulta da recorrência inarredável de começar pela apreensão sensorial e perceptiva das “coisas” e dos fatos. Esta conclusão é diretamente deduzida da gnosiologia leninista dos *Cadernos filosóficos* e merece apenas alguns desdobramentos a mais. Conceitos e categorias não são apanhados diretamente do meio natural e social no âmbito da práxis social, pelo simples motivo de que são produtos de uma produção intelectual feita obrigatoriamente a partir do material sensitivo e perceptivo captado das coisas, das relações, dos fatos e dos processos sociais no âmbito da mesma práxis social.

¹ Quando o analista possui grande domínio dos conceitos e das categorias científicas, a distância entre a apropriação sensorial da “coisa” e o trabalho intelectual dos conceitos e das categorias pode tornar-se tão pequena que tudo se passa como se esses conceitos e essas categorias – o trabalho teórico – substituíssem o fluxo das sensações – também elas fenomênicas – e a essência da “coisa” estivesse sendo apropriada direta e automaticamente; é como se tal analista pensasse teoricamente a “coisa” já a partir do imediato contato prático com ela ou como, o que dá na mesma, se os conceitos e as categorias substituíssem a apropriação sensorial. Por maior que seja o domínio das categorias científicas pelo analista, ou seja, por mínima que seja a distância entre a apropriação sensorial e a apropriação conceitual da “coisa”, esses dois momentos nunca serão fundidos num só ato, vale dizer, nunca o ato intelectual da “coisa” substituirá a mediação da apropriação sensorial da “coisa”. Tampouco o fato, aqui já analisado, de que a prática do trabalho e da ciência já definem a seleção dos aspectos mais relevantes para a apreensão mais completa do conhecimento dos fatos naturais e sociais elimina a distinção entre sensação e percepção e entre essas faculdades e o conceito – ou seja, essa potencialização do conhecimento não dispensa o *détour* assinalado por Lenin.

Por mais que o homem domine as categorias do pensamento científico, por mais que ele, ao captar os fenômenos, tenha tais categorias à sua disposição no seu cérebro, ele, a despeito de poder processar muito rapidamente o conhecimento científico, não pode captar as formas essenciais, no plano da percepção, da sensação, por meio de idéias cientificamente elaboradas. O homem colhe sensações, não conceitos e categorias, dos fatos sociais imediatos. O que há de novo é que numa sociedade desfetichizada a possibilidade de produzir conhecimento científico será uma possibilidade social dada a todos, e que, num ambiente assim liberado de todos os bloqueios à plena realização humana dos indivíduos, produzir conhecimento científico passa a ser tão comum como ter de preparar alimentos ou fazer exercícios físicos para a reprodução dos indivíduos livres. Tudo isso só vem mostrar como os pensadores do século XX, inclusive marxistas, não deram ainda a devida atenção à riqueza e à densidade científica dos *Cadernos filosóficos* de Lenin, um colossal aprofundamento de aspectos essenciais da gnosiologia pressuposta, mas não desenvolvida, por Marx e Engels (LEFEBVRE, 1969, p. 111-126).

QUAL O ESTATUTO DE EXISTÊNCIA DAS IDÉIAS?

Vimos até aqui o trânsito gnosiológico dos produtos ideacionais do cérebro humano. Vimos também que este último realiza uma apropriação, mediante as sensações – que são fenômenos, como também foi visto –, das mais diversas manifestações imediatas do ser concreto, do ser objetivo. Vimos, ainda, que as sensações constituem uma ordem prévia aos produtos ideacionais do cérebro, mas que não constituem, por isso, conhecimento, até porque, a rigor, nem chegam a ser propriamente idéias; são apenas, enquanto impressões sensoriais em estado bruto, manifestações imediatas da materialidade das coisas e dos processos sociais e naturais (cores, sons, formas); que, no entanto, colocam-se como passagens obrigatórias do processo de produção do conhecimento, mas não ainda conhecimento. As sensações são também fenômenos, como afirma Lenin, mas não fenômenos como fatos objetivos. As sensações são fenômenos à medida que, ao se “refletirem”, ou melhor, ao se “transportarem” do ser ao cérebro, por meio dos sentidos, trazem à mente, na forma de uma realidade subjetiva, a contradição seminal que já estava contida no fenômeno objetivo: a manifestação fenomênica apreensível na imediatez do ato de apropriação, e o núcleo do fato, não imediatamente apropriável, que constitui a essência do fato.

Imaginemos um homem que deparasse com um fenômeno – uma erupção vulcânica, um *tsunami*, as ruínas de uma desconhecida civilização passada, etc. – e que o registrasse, como um fenômeno (complexo), em sua mente, como sensações e, certamente também, como percepções. Se não pudesse estar presente durante a manifestação imediata do fato, nosso cientista poderia captar a visão do referido fenômeno por meio de um filme ou de certo número de fotos que registrassem o fato. É óbvio que, também no registro cinematográfico ou fotográfico de fatos como esses, estão contidos seus dois aspectos: o fenomênico, o aparente, e a essência – da mesma forma como essas duas dimensões opostas do ser estão presentes nos achados arqueológicos como os fósseis, as pinturas rupestres, as urnas mortuárias e outros mais. Os materiais com os quais trabalham o paleontólogo, o arqueólogo ou o antropólogo são, como as fotos e o

filme, imagens congeladas ou indiretas, porém de maneira alguma impeditivas de uma análise científica dos fatos arrolados acima. Tanto o antropólogo como o analista podem ultrapassar a barreira do fenomênico e atingir o núcleo da essência do fato visto *in loco* por meio da observação direta ou, no caso da observação indireta, mediada, por meio da comparação metódica de fósseis, fotos e/ou cenas de um filme. Nos dois casos, o cérebro se põe, diante dos registros, em uma relação móvel por entre as mediações necessárias, de que resulta a possibilidade de construir conceitos e teorias científicas capazes de explicar aqueles fatos até então desconhecidos. Se não pudesse ser assim, fatos distanciados no espaço e no tempo jamais poderiam ser passíveis de conhecimento científico. O próprio materialismo histórico não passaria de um mero e inútil registro descritivo de fatos passados, mas aí já não seria materialismo histórico. Essa possibilidade de construir conceitos e teorias científicas “distantes”, no tempo e no espaço, da prática imediata, não contradiz a afirmação anterior de que a produção do verdadeiro conhecimento é um fato prático; apenas mostra o benefício da elástica autonomia relativa do material conceitual e categorial.

Com as percepções ocorre o mesmo: na medida em que já constituem um produto ideacional, portanto superior às sensações e, como se viu, um primeiro reconhecimento do fato concreto, na forma de fenômeno subjetivo, são ainda fenômenos e, como tais, continuam portando a mesma contradição – fenomênico (aparente) de um lado, essência de outro. De igual modo os conceitos empíricos; também eles não conseguem eliminar aquilo que constitui a característica central do fenômeno: a contradição entre aparência e essência, nos termos até aqui colocados. A ciência tem, entre outras, mais uma modalidade de exigência que a caracteriza: ela não pode utilizar, para expressar conceitos seus, termos apanhados da linguagem comum, da fala coloquial e do vocabulário do cotidiano. Assim como o termo “trabalho”, no elenco categorial da economia política de Marx, não pode ser confundido com tudo o que o senso comum entende e designa como trabalho (para o senso comum, como para a ideologia em geral, até o burocrata e o próprio capitalista “trabalham”): porque é necessário que tenha, pelo contrário, um significado próprio – designando a atividade por intermédio da qual o homem se apropria da natureza para

produzir os meios de sua própria produção e reprodução –, também aqui, no terreno da gnosiologia, há que distinguir “fenômeno” de “fato”; todo fenômeno é um fato, mas nem todo fato é um fenômeno. Porque é próprio do fenômeno – concreto ou subjetivo – conter e portar a contradição aparência/essência na sua constituição. Por isso é que as sensações, as percepções e os conceitos primários são e seguem sendo fenômenos, enquanto os conceitos metafísicos, os conceitos idealistas e os conceitos verdadeiramente científicos são, por caminhos opostos, fatos ou realidades, mas não mais fenômenos. Os conceitos metafísicos não são mais fenômenos porque eliminaram os componentes empíricos dos fenômenos – dissolveram o fenômeno-fato e o fenômeno-percepção e se tornaram só idéias, fatos-idéias, entidades ideacionais puras. Os conceitos idealistas ficaram a meio caminho e se tornaram formas ideacionais híbridas, situadas entre as formas ideacionais fenomênicas (que seguem portando), as idéias-entidades da metafísica e, finalmente, as idéias científicas, embora muito mais próximas das primeiras do que das últimas. Os conceitos científicos não são fenômenos porque separaram e superaram – por uma inclusão dialética – o fenomênico, negaram as idéias hipostáticas e, alcançando a essência, ou seja, construindo uma síntese superior, conseguiram apanhar os fatos concretos em seu pleno significado.

Disso resulta que os conceitos científicos são, como as sensações, as percepções, os conceitos empíricos e os conceitos ideológicos, fatos subjetivos, ideacionais, ainda que não mais fenômenos.

Assim, todo real *sentido, percebido, ideologicamente interpretado ou cientificamente pensado, constitui um fato subjetivo*. Por isso, os produtos ideacionais do cérebro são e só podem ser fatos subjetivos e é dessa única maneira que eles participam dos processos de objetivação que por meio do trabalho os metamorfoseiam, desenvolvidos, articulada e teleologicamente postos e dispostos sob a forma de projetos, em fatos objetivos. Os produtos subjetivos só podem tomar parte da objetivação como fatos subjetivos; por isso é que as idéias não possuem um estatuto ontológico, mas sim um estatuto gnosiológico; as idéias não são o ser, mas a representação subjetiva do ser – e é desse modo que participam da objetivação e da reobjetivação ou reprodução do ser. Aqui, já é possível discernir algo da maior importância na caracterização da produção do conhecimento: o trânsi-

to, como movimento que vai da apropriação sensorial à apreensão científica do fenômeno concreto, dá, ao mesmo tempo, uma idéia do *movimento* e da *existência* do fato. É bom insistir neste ponto: é e só pode ser como trânsito gnosiológico que os produtos ideacionais participam, por meio do ato teleológico, de qualquer objetivação. O campo ideacional não possui um estatuto ontológico, por mais que opere na reprodução do ser; possui apenas um estatuto gnosiológico, e é com esse estatuto que participa da produção e reprodução, aqui sim, ontológica do ser.

E aí, as representações ideacionais deixam de ser realidades pelo fato de serem apenas fatos subjetivos e de participarem da objetivação do ser social apenas com e nos processos gnosiológicos? Vejamos algumas passagens do livro *Marxismo e Filosofia*, de Karl Kosch, no qual, tecendo uma exemplar crítica aos reformistas e aos marxistas ortodoxos (da Segunda Internacional), ele tenta repor a validade do *momento* filosófico do pensamento de Marx e Engels. Na primeira dessas passagens, está escrito: “[...] é da essência do materialismo dialético moderno que criações espirituais como a filosofia e qualquer outra ideologia sejam concebidas teoricamente e tratadas na prática antes de tudo como realidades [...] e não quimeras sem sentido” (KORSCH, 1977, p. 107). Na segunda, assim se expressa Korsch (1977, p. 115-116):

Em vez de, paralelamente à vida social e política, compreender também a vida intelectual; de, paralelamente ao ser e devir sociais no mais amplo sentido da palavra (a economia, a política, o Direito, etc.), compreender também a consciência social nas suas diferentes manifestações como elemento real, ainda que ideal (ou “ideológico”), do conjunto da realidade social, declara-se de forma inteiramente abstrata e que, no fundo, releva absolutamente de um dualismo metafísico, que toda consciência é um reflexo, total ou só relativamente dependente, mas, em última análise, sempre dependente, do processo de evolução material, único verdadeiramente real...

Numa terceira, Korsch afirma:

A crítica social revolucionária do socialismo científico, materialista dialético, que abrange a totalidade social, tem de criticá-las a todas na teoria e revolucioná-las na prática, tal como à estrutura econômica, jurídica e política da sociedade e ao mesmo tempo que ela. Tal como a ação econômica da classe revolucionária não torna supérflua a ação política, também a ação econômica e política em conjunto não torna supérflua a ação espiritual: ela

deve, pelo contrário, ser levada até o fim, na teoria como na prática, como crítica científica revolucionária e trabalho de agitação, antes da conquista de poder do Estado pelo proletariado, e como trabalho científico de organização e ditadura ideológica, depois da conquista do poder de Estado. (KORSCH, 1977, p. 132)

Korsch está absolutamente certo em suas afirmações; está repleto de razão ao afirmar que a evolução material não é o único real, mas que as formas ideacionais também são reais.¹ Não pode haver dúvida de que as idéias e as representações ideais provêm, em última instância, das condições reais, sociais, objetivas – e não ideacionais – do *ser*. Se não estabelecermos este axioma, estaremos aptos a admitir que as idéias podem provir, como fonte original, do cérebro em si – assumindo formas em função de formulações “cerebrais” descoladas da vida –, ou, pior do que isso, do Além, de Deus, da Idéia, etc., assumindo uma atitude entre o idealismo e a mais pura metafísica. Aqui Korsch (1977, p. 112 et seq.) põe em termos mais precisos, com base em Marx e Engels, em que consiste o verdadeiro método materialista e dialético – e cita Marx:

É efetivamente muito mais fácil, diz Marx a propósito das representações intelectuais em geral e do método de uma história da religião verdadeiramente crítica em particular, descobrir por meio da análise o núcleo terreno das concepções nebulosas das religiões do que, inversamente, revelar, a partir das condições reais de vida, as formas etéreas que estas revestem. Este último método é o único método materialista e, por conseguinte, científico.

Porém, como o próprio Marx sempre acentuou, não basta afirmar que as representações ideacionais derivam das formas materiais, da vida, etc. Torna-se imperativo avançar, isto é, além de identificar e conhecer “as condições reais da vida” que dão curso “às formas etéreas”, compreender a maneira como essas formas etéreas se reproduzem, como ganham autonomia e como, desta forma, também se tornam

¹ O mundo “material”, o mundo objetivo, o mundo real, do “real concreto”, o mundo não-metafísico e não-teológico, numa palavra, o mundo social tem de incluir realidades “físicas”, relações (naturais, pessoais, grupais, de classe, de produção), leis, ligações, representações espirituais (percepções, conceitos, imagens) – se se deseja falar de um verdadeiro materialismo dialético e de um verdadeiro materialismo histórico.

realidades que informam práticas sociais – porque, se permanecermos a meio caminho, fica a impressão de que, uma vez suprimidas as fontes econômicas, suprimem-se automaticamente as formas ideacionais e que basta, numa palavra, dar combate às formas econômicas e negligenciar as formas ideacionais.

Neste sentido, se as idéias não provêm, em última instância, nem do cérebro nem do Além, mas *da vida*, elas de fato são, em essência, reflexos sim, muito embora não se movimentem, por tudo o quanto já foi dito, como meros reflexos lineares, mas como realidades que, uma vez nascidas, adquirem, na ligação com suas matrizes sociais, um movimento dotado de grande margem de autonomia e exigem método próprio de abordagem. Deus, Diabo, Inferno, lobisomem, podem não ter qualquer possibilidade de existência ou de alguma forma de existência; mas as formas ideacionais que os representam e que ainda povoam – e seguirão povoando por muito tempo – a consciência de homens e mulheres, essas existem e, uma vez internalizadas e arraigadas na consciência, são tão reais que servem de pauta para todo um comportamento prático ao longo da existência não só daqueles homens e mulheres como de sociedades inteiras, séculos após séculos.

Também o ponto de vista filosófico – como o econômico, o sociológico, o religioso, etc. – pertence, de igual maneira, ao mundo. Dar as costas ao problema filosófico, não enfrentá-lo como tal, equivale a dar as costas ao mundo, ou, pelo menos, a enfrentá-lo unilateralmente. A filosofia e a ideologia têm de ser concebidas como formas não-materiais da realidade; mais que isso, como formas de existência (gnosiológica) e devem ser tratadas e combatidas como tais – na sua realidade “em si”, no domínio da gnosiologia e na esfera da realidade (ontológica, portanto) que as sustém, até porque a sua realidade “em si” é parte necessária da realidade que a sustém. A superação que tem de ser realizada sobre a ideologia como sistema especulativo tem de ser feita *pari passu* com a do seu substrato material.

Mesmo as filosofias anteriores a Marx – os grandes sistemas filosóficos de Platão, Hegel, Schelling, Fichte e Kant – transcendiam, claramente, em certo sentido, o puro domínio teórico, pois continham uma nítida dimensão prática na medida em que respondiam, como ideologias, a exigências concretas do mundo da produção material, da luta de classes, etc. Essas filosofias, evidentemente, não tinham por

missão transformar o mundo, mas contê-lo. Como não compreender que toda a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho não fosse destinada a cumprir um papel prático, ou seja, o de chancelar e pautar toda uma existência social legitimadora de uma determinada formação social, precisamente o feudalismo? Como não compreender que *A Política*, de Aristóteles, elaborada cerca de sete séculos antes, não tivesse o desiderato de legitimar a sociedade escravista grega na forma da cidade-Estado, a *Pólis*? Como não compreender também que *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber, não passa de um diploma sociológico outorgado pelo autor ao capitalismo?

Portanto, as formas ideacionais têm origem, em última instância, nas formas materiais-sociais concretas – o que sempre foi acentuado por Marx e Engels. Todavia, ao ganharem vida, ganham também foro de realidade, pelo que não se limitam a “refletir”, sob processo de causalção linear, as determinações da fonte; ganham, pois, foro de realidade com tal esfera de autonomia que não se resume a “retroagir”, em linha igualmente direta e linear, à fonte, reforçando-a; a ação recíproca dá-se, de fato, de maneira complexa; tais formas, ao se tornarem realidades, depois de surgirem das fontes materiais – condições concretas e materiais – ganham, como tais, autonomia de tal modo que agem de maneira em certa medida própria e não-redutível, de maneira automática, direta e linear, às fontes. Elas podem permanecer por um tempo que não pode ser definido de antemão, mesmo depois que os fatos que as criaram tenham desaparecido. Precisam ser tratadas não só no plano das formas materiais que as criaram, como também enquanto realidades que passaram a possuir um campo próprio e elástico de autonomia, como realidades que se tornaram. Isso mostra que reduzir a realidade a uma forma grosseira e ingênua de “matéria”, para escapar da idéia de que é o pensamento que cria o real e não o oposto, revela um materialismo simplista, esquemático e vulgar que desconsidera que as idéias, uma vez criadas – ainda que não provenham do céu, etc. –, tornam-se também realidades que, por isso, exigem combate próprio, em seu próprio terreno, ainda que, em tal análise, as fontes materiais devam ser obrigatoriamente indicadas e entendidas como fontes básicas de determinação.

Claro que o desaparecimento dessas bases materiais é o principal pressuposto do desaparecimento das ideologias; mas isso não basta,

porque, a partir daí, existe todo um imenso trabalho de desmontagem de velhas representações espirituais e de construção de um outro universo espiritual, que precisa de uma base material nova, mas que não nasce automaticamente dessa base e sem o concurso de um trabalho com método próprio. Ora, uma base material socialista não levaria, por si só, a uma nova atmosfera espiritual, pois é óbvio que, se deixadas as coisas correrem espontaneamente, a nova configuração espiritual, se não trabalhada sistemática e cientificamente, deixaria fatalmente espaço para um retrocesso, ou, caso isso não acontecesse, dessa espontaneidade poderia resultar um imbróglio na formação da nova totalidade que não corresponderia às novas possibilidades materiais. Nisso consiste a imensa esfera de autonomia relativa das criações espirituais. Por outra parte, a nova base material suscitaria novas formas espirituais, que poderiam e deveriam ser exploradas ao limite, para que a correspondência entre uma nova base material, sociohistórica, e suas formas de consciência fossem as mais ricas na sua simultaneidade. Ainda aqui, e desta maneira, como deve ser bem-entendido, as mais profundas e decisivas determinações não seriam as ideacionais, mas as sociomateriais: seriam as novas formas de produzir e relacionar no plano social que criariam os espaços para que as idéias se expandissem – e estas, em se expandindo, poderiam explorar as possibilidades materiais até os seus limites teóricos a cada instante.

Para nós, os laços, por mais complexos, indiretos e intrincados que sejam e que se apresentem à inteligência, existem e subsistem. Se não fosse assim, se houvesse uma completa apartação, uma completa ruptura de ligações, qual a funcionalidade das idéias diante das determinações naturais, sociais (de classe), etc.? As idéias poderiam simplesmente se movimentar à deriva – e mesmo quando elas parecem se movimentar à deriva, como no caso da metafísica (hipostasia do conceito: Deus, etc.), essas representações têm uma correspondência com alguma exigência material concreta. Esse resumo, o que acabamos de fazer, parece-nos representar fielmente o “espírito” do verdadeiro método dialético e materialista de Marx e Engels.

Para rematar, a sociedade burguesa é uma totalidade. Dessa totalidade fazem parte a economia, as relações sociais, as classes sociais, a luta de classes, o Estado, as representações espirituais. Uma vez criadas a partir de um núcleo central de determinações (histórico-soci-

ais), as ações de reciprocidade se dão nas mais diversas orientações, direções, sentidos e entrelaçamentos; de forma que, uma vez estabelecidas, todas passam a depender-se mutuamente – ainda que se tenha por assentado quais são, em última instância, as determinações ontogenéticas. Todas passam a ser realidades que constituem a totalidade, no caso, o mundo burguês. Todas passam a constituir essa totalidade e a ser por ela constituídas, daí porque não faz sentido tratar das “partes”, como a econômica, a ideológica, a social, a política, a cultural, etc., como se fossem regiões completamente autônomas que justificassem uma correspondente autonomia absoluta em áreas específicas e correspondentes de conhecimento – muito embora devamos reconhecer que, em tais ou quais circunstâncias, tais ou quais aspectos da totalidade assumem um destaque que exige uma justificada ênfase, porém apenas uma ênfase, não mais do que isso. Até mesmo a economia, a esfera central da totalidade, a fonte ontogenética das múltiplas determinações (inclusive as espirituais), não está apartada das demais esferas, muito embora, pela sua importância na constituição da totalidade, deva receber o devido destaque, sob pena de se corromper o método materialista e dialético de análise do ser social. Até porque é nessa instância que se encontram a categoria fundante da ontologia do ser social, o trabalho, e os frutos dele, que garantem a reprodução das condições materiais da existência humana. Em tudo isso se deve examinar a totalidade e, também, especificamente, com método relativamente próprio, segundo cada ênfase requer, porém sem nunca abdicar da visão da totalidade, de cada momento dela na sua autonomia relativa, já que se trata de uma interdependência, como é natural, de uma totalidade. Só que esse tratamento deve levar em consideração o fato de que existe, por entre as autonomias relativas, maiores ou menores, uma essencialidade, uma preeminência – como é o caso, na formação social burguesa, das relações de produção na base e do Estado no âmbito das superestruturas.

O SENSO COMUM

Certamente, o melhor ângulo de análise do significado do senso comum, como meio de apropriação de conhecimento dos fatos sociais produzidos pela práxis do cotidiano, é o que o examina no contraponto do conhecimento científico como este último é aqui entendido. Sob tal ótica, o senso comum pode ser entendido como o substrato subjetivo que orienta as atitudes e as práticas dos homens na e para a reprodução das sociedades de classe, em especial a sociabilidade burguesa, aproximadamente como Karel Kosik (1976, p. 69, grifos do autor) o define:

Na cotidianidade a atividade e o modo de viver se transformam em um instintivo, subconsciente e inconsciente, irrefletido *mecanismo* de ação e de vida. As coisas, os homens, os movimentos, as ações, os objetos circundantes, o mundo, não são intuídos na sua originalidade e autenticidade, não se examinam nem se manifestam: *simplesmente* são; e como um inventário, como partes de um mundo *conhecido* são aceitos.

De onde se deduz que o senso comum é o meio de apropriação, por meio de um conhecimento rebaixado, que o homem médio da sociedade (capitalista) – sociedade que aparece a esse homem de maneira necessariamente invertida, opaca e fragmentada – utiliza para a mera reprodução regular, sistemática e rotineira dessa mesma sociedade.

Vejamos uma outra formulação:

Em que consiste o valor daquilo a que é costume chamar-se “senso comum” ou “bom senso”? Não só no fato que, mesmo implicitamente, o senso comum emprega o princípio de causalidade, mas no fato mais restrito que, numa série de juízos, o senso comum identifica a causa exata, simples e à mão, e não se deixa desviar pelas subtilidades e obstrusidades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc. O “senso comum” não podia deixar de ser exaltado nos séculos XVII e XVIII, quando reagiu ao princípio de autoridade representado pela Bíblia e por Aristóteles: descobriu-se de fato que no “senso comum” havia uma certa dose de “experimentalismo” e de observação direta da realidade, se bem que empírica e limitada. Também hoje, em relações semelhantes, se tem o mesmo juízo de valor do senso

comum, se bem que a situação tenha mudado e o “senso comum” hodierno seja muito mais limitado no seu valor intrínseco. (GRAMSCI, 1974, p. 66)

As duas definições parecem-nos incompletas. Na de Kosik há uma evidente subestimação do senso comum como meio de apropriação do conhecimento, definição que, de maneira semelhante à de Gortari e seus parceiros, não reconhece que o homem que age à base do senso comum coloca-se acima do sensitivo e chega a “reconhecer”, mesmo que, como já salientamos nos capítulos iniciais deste estudo, empiricamente, perceptivamente e, além disso, por meio de conceitos simples, relações de causalidade com as quais orienta suas práticas de trabalho: conhece a regularidade das estações do ano, antecipa-se a fatos naturais que sabe prever, etc. Na de Gramsci, ao contrário, parece haver uma superestimação do senso comum, na medida em que o autor afirma que aquele “não se deixa desviar pelas subtilidades e obstrusidades metafísicas, pseudoprofundas, pseudocientíficas, etc.”

Gramsci acentua o aspecto positivo do senso comum quando nele identifica “uma certa dose de ‘experimentalismo’ e de observação direta da realidade, se bem que empírica e limitada”, que, na definição de Kosik, não está presente. Por outro lado, Kosik identifica um aspecto do senso comum de que Gramsci parece não se dar conta: a visão invertida do mundo. As definições aí implícitas ou explícitas que nos parecem incompletas podem e merecem ser mais desenvolvidas do ponto de vista da problemática da produção do conhecimento como o concebemos no presente escrito.

Obviamente, não é devido a nenhuma condição pessoal que o homem social médio, capitalista numa classe, trabalhador noutra, atém-se ao pensamento rebaixado do senso comum. Nos dois casos, tal aprisionamento deriva de uma condição de classe: o capitalista está preso ao senso comum porque é classe dominante, e o trabalhador, porque é classe dominada. O capitalista, principal interessado na manutenção da ordem, à qual pertence e preside como classe dominante, tem por necessidade – em parte porque quer, em parte independentemente de sua vontade – manter toda essa ordem na mais completa opacidade possível, inclusive para si próprio. Não obstante estar de posse dos meios materiais teoricamente suficientes para o

alcance intelectual do conhecimento das engrenagens do sistema, o capitalista na verdade não pode nem precisa levantar o véu espesso que cobre a visibilidade da lógica contraditória do capital, nem para si nem para ninguém – porque revelá-la significaria ver-se em relação de negação consigo próprio. Demais, colocar-se agora, também conscientemente, em relação de oposição consigo mesmo enquanto capitalista não resolveria nenhuma das incontornáveis contradições da ordem que lhe serve. De mais a mais, levantar tal hipótese é tão inócuo como procurar saber por que a classe capitalista não evita o crescimento sistemático da composição orgânica do capital, já que tal crescimento está na base da queda tendencial e precipitada, no limite, da taxa de lucro do próprio capital, ou por que a classe segue acumulando capital fixo mesmo quando há capacidade ociosa na economia. Diante de uma ordem que se objetiva em múltiplas, seguidas e cumulativas contradições, e mais, de uma ordem que, como totalidade, objetiva-se e se move como um autômato não-teleológico, meramente por necessidade, saber ou não saber acerca das referidas contradições e da incontornabilidade destas não muda nada para a classe capitalista. É, portanto, da natureza da ordem do capital que suas relações sociais tenham de ser universalmente opacas. E mais: tais relações, opacas em si e para si enquanto relações sociais – pelas determinações da divisão do trabalho, das relações fetichizadas, etc. –, devem continuar opacas também pelas determinações ideológicas.

Mas, como foi dito mais acima, também para o trabalhador, desta vez como classe dominada, o sistema aparece de maneira invertida e opaca. O sistema do capital nega-lhe visibilidade por mais de um motivo: uma vez, pelos mesmos bloqueios, digamos estruturais e gnosiológicos, já antepostos ao capitalista – determinações da divisão do trabalho, do fetiche em geral, das dissimulações ideológicas; outra vez, ao contrário do capitalista, por não dispor de meios materiais (e, mais do que isso, por lhe ser negado politicamente) para o acesso a um acervo necessariamente denso de conhecimentos científicos imprescindíveis à elucidação teórica e, conseqüentemente, política dos enigmas da ordem do capital.

A matriz do senso comum é a ideologia da classe dominante nos termos já postos, e agora lembrados, por Marx e Engels (1970, p. 50):

As idéias da classe dominante são as idéias dominantes em cada época; ou, dito em outros termos, a classe que exerce o poder material dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, a que exerce seu poder espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe com eles, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual. O que faz com que se lhe submetam, ao mesmo tempo, por termo médio, as idéias dos que carecem dos meios necessários para produzir espiritualmente. As idéias dominantes não são outra coisa que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as mesmas relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, as relações que fazem de uma determinada classe a classe dominante são também as que conferem o papel dominante a suas idéias.

Mas, depois dessa constatação tão clássica como sabida, é necessário ir mais além na busca de um significado tão elástico quanto ao grau de autonomia relativa que a falsa consciência alcançou no estágio atual de crise da ordem do capital. A burguesia de hoje não se contenta só com essa primeira, fundamental e evidente necessidade; na verdade, ela faz o senso comum descer a níveis certamente inusitados, na medida em que ela revela, sem nenhum constrangimento, como todos os seus níveis, situados nas suas mais diversas esferas e franjas de existência de sua ordem, têm de ser prolongados só para baixo e *ad infinitum* – nunca para cima, como em seus bons e velhos tempos de adolescente classe revolucionária.

Em primeiro lugar, seu intrincado mecanismo produtor e reproduzidor de falsa consciência só deixa ao homem social médio um pensamento – o que o mantém sempre afastado do aprendizado conceitual. Portanto, já de si o aprendizado das massas trabalhadoras não é conceitual, no sentido científico do termo, mas, por ser basicamente empírico, ele pouco passa do nível perceptivo e dos conceitos simples. Trata-se de um aprendizado normalmente fragmentado e que, mesmo quando se trata de um pensamento condensado, permanece nos limites do perceptivo e do conceitual simples. Por ser uma apropriação situada apenas um pouco acima da apropriação perceptiva do real concreto, trata-se de um aprendizado que normalmente se mantém num plano tendencialmente regressivo – daí por que não podemos nem devemos glorificar o aprendizado empírico das massas como se ele já constituísse, feito só de espontaneidade, uma completa tomada de consciência de classe *para si*. Por outro lado, por ser uma apropriação que

ultrapassa o meramente perceptivo, porque é capaz de reconhecer, ainda que no plano dos conceitos incompletos, certas relações causais, ela pode, diante de certas circunstâncias – no plano do trabalho e da luta – irromper num plano tendencial progressivo, em busca de um sentido que ultrapasse as barreiras que lhe são impostas; daí por que não podemos nem devemos negar o aprendizado das massas como se elas não fossem capazes de dar saltos de qualidade situados acima das meras necessidades de reprodução do cotidiano.

O conhecimento possui duas alças: uma prática, empírica, outra teórica, intelectual; se a hipostasia recai apenas sobre um dos lados, o resultado não é conhecimento, mas ideologia; se é o lado empírico – fenomênico – que é tornado um absoluto, o resultado é o senso comum mais rebaixado; se é o lado teórico que é hipostasiado, o resultado é o idealismo ou a metafísica. A macroordem do capital toma todos os cuidados para que as coisas se reproduzam dentro desses limites, sem transbordá-los, com a diferença singular de que agora, num clima de crise sistêmica “globalizada”, o plano em que se situa o senso comum ultrapassa, de muito e cada vez mais, o do idealismo teórico. De fato, as grandes produções intelectuais elaboradas até pouco tempo por eminentes sociólogos, economistas, antropólogos, filósofos, psicólogos, geógrafos e historiadores burgueses, nas quais o senso comum aparecia com o pomposo título de “ciência social”, cedem lugar a todo tipo de banalidade fugaz que rota, com velocidade inusitada, através das engrenagens da mídia e dos recursos pós-modernistas trazidos pela chamada terceira revolução tecnológica da informática. Também o pensamento elegante dos intelectuais da academia – que é vomitado na forma de teses de doutorado produzidas em série numa semelhança assustadora – perde *status* e se vê reduzido a um estado de indigência intelectual cada vez mais deplorável, ao mesmo tempo em que assiste à invasão do seu espaço pelo pessoal mais ágil e eficaz do *marketing* da televisão e da internet.

Mas as coisas não ficam por aí. Com efeito, hoje, de maneira mais contundente do que nunca, a macroestrutura do capital e do Estado dos Estados Unidos dá a um mundo conturbado e pego de surpresa uma demonstração de como é possível desrespeitar qualquer limite no grau de envilecimento a que pensa poder reduzir esse “conhecimento” meramente perceptivo e pré-conceitual das mas-

sas em geral. O Estado estadunidense, eventualmente ocupado pelo governo Bush (poderia ser qualquer outro), conseguiu remover e mobilizar, no plano dos valores, das aspirações, dos significados religiosos e da cultura estadunidenses em geral, o que há de pior, de mais reacionário e de mais torpe dos porões do submundo ideológico de uma sociedade embrutecida, com vistas a ganhar, de uma população anestesiada ao extremo, o apoio que julga necessário para levar adiante a política imperialista mais descarada que o mundo já conheceu. Na sua “guerra do bem contra o mal”, ou na doutrina da “exportação da ‘democracia’ contra a ‘tirania’ (dos outros)”, dogmas de há muito ultrapassados e julgados sepultados pela evolução das ciências, como o mito ultra-reacionário do criacionismo, são convocados a substituir conquistas científicas, como a teoria da evolução das espécies de Darwin, numa prova incontestada de que o capital em crise usa de todos os meios, incluindo os mais vis, para perpetuar-se como ordem e em ordem. Esse exemplo serve muito bem para que inteligências generosas possam aquilatar o quanto é e vai ser difícil o combate que hoje se prenuncia. A lembrança não é para esmorecer, mas para deixar absolutamente claro que não se conseguirá nenhuma vitória sobre a ordem do capital com base em simplificações teóricas que não passam de outras tantas formas de representação do mesmo senso comum. O rebaixamento do senso comum como é feito nos Estados Unidos longe está de ser mera anomalia supostamente produzida pelo governo Bush; na verdade, trata-se de uma inclinação normal que deve ser realizada pelo conjunto dos Estados e governos do capital. O que hoje aparece como uma suposta exceção deverá tornar-se norma a ser seguida por todos os governos dos países capitalistas, desenvolvidos e atrasados.

Por outro lado, como ideologia o senso comum não tem nada de puramente espontâneo; na verdade, ele recebe uma elaboração no nível das elites (sociólogos, economistas, professores e pesquisadores das universidades, especialistas da mídia, etc.) para daí “descer”, como fórmulas prontas, engessadas, coaguladas, *slogans*, lugares-comuns, estereótipos, por inúmeros canais – instituições de ensino fundamental, médio e superior, sindicatos e centrais sindicais, rádio, televisão, jornais, revistas, cinema, internet, etc. –, até às massas, que devem incorporá-lo no seu universo perceptivo, ideacio-

nal e prático. O sistema do capital não necessita mais do que isso para reproduzir-se.¹

Mas o próprio senso comum, como já foi dito mais acima, não é uma realidade unívoca capaz de crescer sem limites e indefinidamente para proveito perpétuo do capital. Ele, como a sociedade de classe que o reproduz, também contém sua contradição, que cresce e tende a crescer na medida em que a crise sistêmica e estrutural de toda a ordem do capital se agrava e expõe também todas as suas contradições, das menores às maiores, espicaçando uma tomada de consciência que emerge com força por dentro do próprio conhecimento perceptivo e pré-conceitual do homem (trabalhador) comum. A crise do capital, que desemprega, reduz salários e conquistas, sucateia trabalhadores, consumidores, instituições, regiões, cidades, universidades, países e até continentes inteiros, começa a exhibir suas incontroláveis e incontornáveis agressões e mazelas. Esse processo, que se apóia no conhecimento pré-conceitual, faz surgir no espírito das massas o desassossego, a necessidade da ação e o apetite pelo prolongamento do conhecimento. Homens e mulheres comuns iniciam um novo e, com certeza, mais largo e fecundo aprendizado. Como Lenin afirmou muitas vezes, as massas aprendem, em momentos densos de luta, o equivalente a muitos anos de experiência lenta ou a centenas de discursos teóricos. Essa é a maneira como elas dão início ao seu aprendizado – o que seria impossível se só se colocassem nos limites da apropriação meramente sensorial. Mas, como já foi dito mais atrás, por ser essa uma apropriação apenas perceptiva e pré-conceitual do real concreto, trata-se de um aprendizado que normalmente se mantém num nível de ambigüidade que tanto pode ser progressivo como regressivo, dependendo de algumas circunstâncias que envolvem o cenário da luta.

O conhecimento adquirido pelas massas nos momentos densos de luta pode ser pressuposto suficiente de uma revolta ou de uma

¹ Soa como uma curiosa e até surpreendente ironia o fato de que velhos e novos quadros militantes do movimento popular, hoje em sua maioria professores de universidades, encarnem os pomposos e vazios títulos da academia e, sem que se dêem conta do que esses títulos realmente significam, pavoneiem-se com tais galões – mestres, doutores, livres docentes, PHDs, etc. – que os acompanham quando têm de ser apresentados em palestras, artigos e outras perorações do gênero.

insurreição, mas não, ainda, da revolução social. Por ser um conhecimento denso, mas apenas perceptivo e pré-conceitual, apesar de todo o potencial que possui ele está disposto, mas ainda não apartado do senso comum, e pode, por isso, ser desviado do caminho da revolução. Como a experiência já demonstrou mais de uma vez, trata-se de um conhecimento que pode ser manipulado por propostas até aparentemente revolucionárias, mas que, no fundo, podem não passar de manobras contra-revolucionárias. As recentes experiências das massas trabalhadoras na Argentina, Venezuela, Bolívia e Equador não demonstram outra coisa. O denso aprendizado reunido pelas massas trabalhadoras nesses países foi canalizado por lideranças e governos reformistas.

O aprendizado que vai sendo acumulado, no entanto, permanece guardado, armazenado e pode ser ativado em circunstâncias favoráveis a uma transformação social profunda e radical da sociedade; o aprendizado das massas trabalhadoras dos países atrás citados foi manipulado, mas não se perdeu – e porque não se perdeu, pode ser resgatado em outras circunstâncias. A pergunta incontornável vem automaticamente: quais, então, as relações entre esse aprendizado perceptivo e pré-conceitual das massas e o conhecimento científico de autênticas direções revolucionárias? A teoria, seja em que domínio científico for (no domínio da prática política não é diferente), é sempre prática condensada, elevada, requalificada e potencializada. O casamento da teoria revolucionária com a prática (teórica) condensada só pode ter sucesso se as massas trabalhadoras estão com a outra prática (perceptiva e pré-conceitual) condensada. Nesses momentos, as massas estão receptivas a assimilá-la e, de posse dela, potencializam sua ação – sendo a partir daí que se dá, efetivamente, a marcha segura da classe *para si*. O encontro da teoria revolucionária condensada (da direção revolucionária) com a percepção condensada (das massas trabalhadoras em ações de grande envergadura) produz a máxima condensação, a condensação que a eleva à condição de sujeito de seu destino. A prática revolucionária só é pressuposto da revolução se tanto as massas como as direções estão inseridas nela. Mas a revolução não é produto só do conhecimento; seu arsenal de meios vai muito além disso: pressupõe a percepção e a teoria, mas também a disposição, a força física multiplicada pela organização, determinadas cir-

cunståncias, uma situaçaõ revolucionária, etc. Fora disso não há nenhuma alternativa, nenhuma soluçaõ, e tudo o que uma direçaõ autenticamente revolucionária tem a fazer é respeitar, educar e organizar, isto é, potencializar a luta no sentido que a massa deseja e precisa para tomar e fazer a história em e por suas próprias mãos, coisa que tanto é válida para os momentos decisivos da revoluçaõ como para todos os momentos antecedentes.

Uma questãõ, que se desdobra em duas, agora se impõe: existiria o senso comum nas sociedades produtoras de exclusivos valores de uso do passado pré-capitalista (formaçaõs sociais primitivas)? Haveria senso comum numa sociedade produtora de exclusivos valores de uso pós-capitalista?

No primeiro caso, teríamos de revisitar o ambiente histórico em que vivera o nosso nativo catador de cocos. Já descrevemos o que seria, num tal grau de evoluçaõ histórica, o processo de trabalho produtor de valores de uso. Numa formaçaõ social primitiva como aquela, quando o excedente produzido pela maioria de produtores diretos e uma minoria que formava a casta que o apropriava não teriam aparecido ainda, as classes sociais, um Estado embrionário, um sistema de poder que garantisse a exploraçaõ do sobretrabalho, nada disso teria sido ainda socialmente objetivado. Portanto, a existênciade uma ideologia que estivesse, como pressuposto, na base do senso comum – ou, em outras palavras, uma classe dominante que, impondo o poder material, fosse capaz de impor, ao mesmo tempo, seu poder espiritual dominante (MARX; ENGELS, 1970) – também não teria surgido. Portanto, na ausênciade das condiçaõs e premissas objetivas e subjetivas da alienaçaõ, do fetiche e do pensamento médio rebaixado, o senso comum não teria como vicejar. Essas premissas só puderam aparecer com as sociedades de classes, exatamente como premissas da exploraçaõ e da dominaçaõ de uma classe sobre outra(s) – sobretudo no sistema capitalista. Algo como um pensamento socialmente médio, ou melhor, em torno de condiçaõs e de uma faculdade média de pensar – sem as imensas discrepâncias pelas quais uma minoria pensa e produz teorias “elevadas” e a maioria fica com o pensamento rebaixado –, era o que emergia da racionalidade imputada pela ineliminável eficaciade dos atos de trabalho, característica das sociedades produtoras de exclusivos valores de uso. Portanto, a base do pensamento

social médio era exatamente a base do trabalho voltado para a produção de valores de uso que, como temos salientado em todo o presente estudo, era uma produção que colocava a eficácia, a racionalidade e a fruição social como norma dos atos de trabalho. Tratava-se de um pensamento que não era pautado por pressão ideológica ou por condições estruturais e que, se por um lado não impedia a manifestação de graus diferenciados de dotes pessoais, por outro lado tampouco impunha as enormes discrepâncias de acúmulo de dotes pessoais numa minoria privilegiada de intelectuais vis-à-vis uma imensa maioria desprovida de meios pelos quais pudessem explorar dotes muito acima do senso comum imposto. Assim, o pensamento médio – em torno do qual não existiam as posições antitéticas do gênio e do pária intelectual – não era um pensamento rebaixado nem, portanto, senso comum, mas sim um pensamento pautado pelo processo de trabalho, nutrido pela necessária eficácia e pela racionalidade, dali emanadas como exigências sociais. Numa palavra, o pensamento e o conhecimento estavam no nível histórico e socialmente necessário, isto é, nem acima nem abaixo desse nível, e tendiam a progredir *pari passu* com o progresso dos atos de trabalho, do processo social do trabalho e da sociedade.

No segundo caso – o que busca verificar a possibilidade de existência do senso comum numa sociedade pós-capitalista produtora de exclusivos valores de uso –, a elucidação da questão, que em seus contornos gerais já foi feita em capítulo anterior, só pode ser formulada teoricamente, ainda que colocada como embrião social concreto pela Comuna de Paris e pautada, a partir daí, pelas possibilidades históricas concretas de emergência do socialismo, como o novo caminho do devir histórico da humanidade.

Numa sociedade superior e pós-capitalista produtora de puros valores de uso, as travas econômicas, sociais, culturais e ideológicas que rebaixam o entendimento de homens e mulheres ao nível do senso comum – divisão do trabalho, relações sociais fetichizadas, dominação material e espiritual de classe – terão sido eliminadas e a distância entre o pensamento médio e socialmente necessário e o pensamento teórico, à base de conceitos e categorias científicas, terá sido reduzida ao mínimo. De fato, a ponte que os separa passa a ser meramente a de um método – o que se tenta compreender no presente

escrito – que pode ser suprido pelo sistema educativo. Numa sociedade desfetichizada, a possibilidade de produzir conhecimento científico é uma possibilidade social dada a todos, e, num ambiente assim liberado de todos os bloqueios à plena realização humana dos indivíduos, produzir conhecimento científico passa a ser tão comum como ter de preparar alimentos ou fazer exercícios físicos.

A plataforma do trabalho voltará a ser o leito de onde homens e mulheres voltarão a retirar a racionalidade e, portanto, a razão desimpedida dos obstáculos que até então a encilhavam, e também em condições (potencializadas) que as velhas sociedades produtoras de valores de uso não puderam desenvolver. E aqui há algo mais de novo: ao lado de um trabalho que terá reconquistado sua plena condição de categoria fundante da socialidade humana, outras conquistas virão reforçar a *vida* da razão: o tempo livre que será empregado para todo tipo de desenvolvimento espiritual dos indivíduos, inclusive o desenvolvimento artístico e científico – este último, capaz de permitir à sociedade a ultrapassagem de limites inusitados, em cujo estágio as pessoas verão as atuais conquistas no campo da genética, da informática, etc., como vemos hoje a descoberta da roda, da roca e da alavanca.

CARÁTER DA PRODUÇÃO INTELECTUAL DOS TEÓRICOS DAS SOCIEDADES DE CLASSE

O pensamento e a práxis comuns do cotidiano reiteram e repõem a sociedade que se reproduz segundo os interesses e o ponto de vista de um dos pólos da contradição que esta mesma sociedade contém – o pólo que se tenta perpetuar opondo-se à ruptura que a tensão interna da sociedade sugere. Essa consciência, que é essencialmente invertida e, portanto, ilusória, transita do objeto a si própria e de si própria ao objeto com eficácia variável na reprodução da referida totalidade. No outro extremo, a apartação entre o senso comum e pensamento dialético é, do ponto de vista social, a outra face de uma apartação mais fundamental: a que existe entre a prática cotidiana e as exigências da ruptura do pressuposto social daquela.

No caso do cotidiano, nem a consciência nem a prática a que corresponde atingem o âmago da estrutura da “coisa em si”, do ser social, do núcleo do pólo ontogenético em que a contradição pede passagem. Esta consciência não é homogênea, pois está dividida em dois grandes campos interligados: o do senso comum, no qual convivem e se misturam todas as formas da falsa consciência ou da ideologia em seu estado mais atrasado, e o da falsa consciência ou da ideologia elaborada, vale dizer, o campo das idéias produzidas sistematicamente pelos intelectuais (filósofos, cientistas, sociólogos, jornalistas, artistas, propagandistas, etc.) da ordem.

Essa consciência elaborada possui a mesma essência e a mesma função social da primeira, sendo, inclusive, seu papel maior e mais fundamental reproduzi-la, embora, *et pour cause*, coloque-se num nível de elaboração superior ao da primeira (MARX; ENGELS, 1970). Atua, na verdade, num plano mais complexo e elaborado. Não se trata de uma consciência que produz um discurso meramente descritivo como a outra, mas de algo dotado de certa penetração (o já citado Max Weber é um exemplo disso). Ela avança muito mais do que a outra porque, em seu papel de suporte superestrutural da ordem, é capaz de entrar, mesmo que de forma incompleta e enviesada, no mérito do mecanis-

mo de reprodução de uma das lógicas antitéticas que a tensão acima referida supõe. Nesse âmbito, ela formula, equaciona, constrói, testa hipóteses e confirma, teoricamente, a ilusão. Ela ultrapassa, portanto, em alguns casos, o superficial do senso comum para ir tocar e buscar ordenamentos mais profundos sem, no entanto, atingir a essência e muito menos informar uma prática que procure potencializar a ruptura imanente – porque seu papel precípua é exatamente o de tentar segurar a permanência da ordem, a partir de um conhecimento mais profundo das necessidades de postergar a ruptura em disposição. Essa forma de pensamento não se limita a copiar, descrever e reproduzir o ser social em sua primeira, imediata, mais direta e espontânea manifestação sensorial e perceptiva; ela tem por desiderato dar ordem e consistência e facultar a potencialização do fenômeno na sua inércia fundamental e, para fazê-lo, tem de penetrar mais fundo na estrutura da *coisa* do que seria capaz de fazer o mero senso comum.

Assim agem o positivismo, o funcionalismo, o estruturalismo e outras concepções atuais. É, também, o caso do keynesianismo ou do neokeynesianismo que, ao formularem conceitos e instrumentos de intervenção estatal para a postergação das crises cíclicas do capitalismo, mostram-se incapazes de eliminar a crise estrutural e cíclica da ordem do capital (MANDEL, 1985; 1990). A esse respeito, vale a pena tomar conhecimento de um parecer de Lukács (1976, p. 18-19) sobre o papel do pragmatismo em William James:

James, que compreende claramente as limitações, a impotência do idealismo metafísico e se refere repetidas vezes a elas (dizendo, por exemplo, que o idealismo concebe o mundo “como algo acabado e perfeito desde toda a eternidade”, enquanto o pragmatismo trata de compreendê-lo em seu devir), afasta tanto da teoria como da prática toda relação com a realidade objetiva, convertendo, assim, a dialética num irracionalismo subjetivista. E o reconhece, ademais, abertamente, tratando de satisfazer com isso as necessidades ideológicas do *man in the street* estadunidense... Encontramo-nos aqui com uma nota muito importante do irracionalismo: um dos serviços mais significativos que esta filosofia presta à burguesia reacionária consiste precisamente em oferecer ao homem certo “*confort*” no tocante à concepção do mundo, à ilusão de uma liberdade total, da independência pessoal, dignidade moral e intelectual, numa conduta que o vincula em todos e em cada um de seus atos à burguesia reacionária e o *converte em servidor incondicional seu*.

Uma prova de que o produto ideológico dos intelectuais burgueses não só não rompe com o senso comum como não põe a ordem a nu pode ser encontrada com facilidade. Com efeito, toda a lógica da obra máxima de Marx demonstra que as crises financeiras globais têm como pressuposto as crises de superprodução; que as acumulações real e monetária (com base no capital fictício) nem sempre coincidem no ritmo e no tempo; que a acumulação monetária atinge seu ápice quando a acumulação real está em seu ponto mais baixo; que a acumulação monetária privilegia não o momento da produção da mais-valia, mas o de sua apropriação; que as duas crises, uma vez em andamento e em processo de interação, multiplicam-se reciprocamente; e que, para finalizar, as causas da crise-matriz, a crise de superprodução, residem num acirramento da expansão da composição orgânica do capital, numa situação e em circunstâncias em que as contratendências à queda da taxa de lucro (elevação da taxa de mais-valia, barateamento do preço dos componentes materiais do capital constante, etc.) deixaram de evitar essa queda – quando, então, a taxa geral (média) de lucro da economia precipita-se para baixo.

Pois bem, no exato momento de virada de milênio, em que teve início uma contração da economia estadunidense, os economistas oficiais e acadêmicos afirmavam e reafirmavam (*Folha de S. Paulo*, *Financial Times*, *The Economist*, etc.) que a recessão da economia dos Estados Unidos teria como causa primária e fundamental a fixação de elevadas taxas de juros pelo sr. Greenspan e o FED¹. Desta maneira, toda a crise de superprodução da economia estadunidense no início dos anos 1990, que já atingira setores e ramos importantíssimos da economia (construção civil, automóveis, eletrodomésticos, plásticos, borracha, madeira, vestuário e têxtil, metais – portanto, ramos e setores do Departamento I e do Departamento II da produção estadunidense) e que prosseguia em suas interconexões e em sua propagação endógena teria como causa central não o movimento de profundos processos e leis gerais da reprodução do capital, mas a mera elevação da taxa de juros promovida por um importante, mas

¹ (N. Ed.) Federal Reserve, o Banco Central dos Estados Unidos.

irresponsável presidente de Banco Central – numa atitude algo pessoal ou, quando muito, puramente institucional! Isto é, sim, ideologia, senso comum, ainda que apresentado sob forma elaborada.

As motivações que mobilizam os intelectuais da ordem a produzirem formas de consciência falsas são de natureza social e ideológica, ou seja, produtos, em última instância, de posições de classe. Essas motivações induzem-nos a localizar suas formulações ideacionais no intervalo gnosiológico que existe entre o momento sensitivo-perceptivo e o da produção categorial – espaço que, como já foi analisado em capítulos anteriores, comporta, como pressuposto da produção do conhecimento científico, de um lado, o afastamento e, de outro, a ligação do ser pensante em relação ao ser pensado. Afastamento e ligação constituem, no curso gnosiológico em questão, uma relação de negação e unidade sem a qual não pode haver produção do verdadeiro conhecimento. Se a ligação entre a consciência que elabora e o ser que é pensado for interrompida, o produto do pensamento não passa de mera hipostasia conceitual, portanto, ideologia – idealista ou metafísica. Se, ao contrário, a consciência que pensa permanece fixada antes de percorrer esse espaço, ou seja, se ela permanece no terreno da manifestação do fenômeno, tem-se empiria pura – outra forma de (des)conhecimento. Num extremo está o ser pensado, que pode, no máximo, ser representado pelo nível mais primário de conhecimento, o sensitivo-perceptivo, que não passa de um nível de representação meramente descritivo do fato; num outro, estão todas as sublimes imagens criadas pelos ideólogos, que deslocam seus conceitos e suas imagens, agora *entidades*, para fora do espaço gnosiológico e, portanto, para fora da vida – espaço habitado por todas as exorbitações e hipostasias do conceito; espaço e viventes esterilizados porque destituídos de história e de substância social. Nesse intervalo cabem desde as metodologias mais empiristas até as mais metafísicas, sem deixar de lado aquelas outras, que permanecem, a meio termo, numa insuperável ambigüidade. A alocação das “verdades” de cada ideólogo nesse amplo e variado arco de possibilidades gnosiológicas vai depender de seu grau de compromisso com a classe dominante, do contexto histórico em que vive e de circunstâncias igualmente postas no mesmo contexto.

Para esclarecer a questão, recorramos a dois casos de posturas: de um lado, num extremo do arco, o produto conceitual de Santo Agos-

tinho, no qual a hipostasia da idéia atinge grau máximo; de outro, o mesmo Weber que, pelos motivos gerais mais acima colocados, não se podia dar a devaneios metafísicos de puro sangue. Sejamos mais claros. Começemos por Santo Agostinho.

Agostinho escreveu sua *A cidade de Deus* na primeira metade do século V. Esse período assistiu à troca troca do Império Romano Ocidental e seu escravismo em crise pela ocupação “bárbara” e testemunhou o processo de servilização sobre o qual a ordem feudal se erigiu e avançou em solo europeu. A Igreja era, em todos os sentidos, uma instituição feudal: seus altos prelados (governo) eram proprietários de terras, exploravam o trabalho excedente dos servos da terra, detinham a maior soma de poder, funcionavam como um verdadeiro Estado, mantinham a coesão – inclusive a ferro e a fogo – de um sistema descentralizado em todos os sentidos e detinham, como um absoluto, o monopólio do ensino (inclusive nas universidades emergentes) e do controle político e espiritual (ideológico) da população. Além do mais, Agostinho era bispo de Hipona, isto é, prelado que ocupava cargo na hierarquia da Igreja, a qual, àquela altura, necessitava de uma narrativa global que, percorrendo todos os poros da socialidade, do topo às bases da instituição e, a partir daí, pela atividade dos monges das ordens nos mosteiros e das numerosas paróquias e capelas seculares, fixasse e coroasse a unidade ideológica mais completa e acabada. *A cidade de Deus* veio a ser esta visão feudalista do cosmos, um instrumento ideológico com atestado de unanimidade e universalidade e duradouro. Com base em circunstâncias tão favoráveis e sendo intelectual ligado à principal estrutura de poder – num tempo em que as fracas monarquias ainda não detinham forças para um enfrentamento paritário com a todopoderosa instituição eclesiástica –, Agostinho pôde conceber uma obra filosófica e política na qual a hipostasia dos conceitos ganhava dimensão absoluta. Não só o conceito de Deus era hipostático como também as deduções teóricas e operativas possíveis e necessárias, como sua concepção de história e, ainda que camuflado pelo imperativo espiritual, do próprio poder temporal do Papa. Dessa forma, o grande pensador católico podia sentir-se à vontade para impor conceitos que não conheciam restrições empíricas.

A hipostasia do conceito, primeiro e central, de Deus (categoria ontológica e, ao mesmo tempo, gnosiológica de todo o edifício teóri-

co de Agostinho) atinge um grau – evidentemente motivado por uma fé ardente e que se propõe cabalmente militante – desconhecido pela formulação contemplativa do próprio Platão, como nesta passagem das famosas *Confissões* (SANTO AGOSTINHO, 1973, I, 4, Cantando as perfeições de Deus):

Ó Deus tão alto, tão excelente, tão poderoso, tão onipotente, tão misericordioso e tão justo, tão oculto e tão presente, tão formoso e tão forte, estável e incompreensível, imutável e tudo mudando, nunca novo e nunca antigo, inovando tudo e cavando a ruína dos soberbos, sem que eles o advirtam; sempre em ação e sempre em repouso; granjeando sem precisão; conduzindo, enchendo e protegendo, criando, nutrindo e aperfeiçoando, buscando, ainda que nada Vos falte.

Essa formulação, ainda que não uma conceituação formal, contém um evidente conceito, levado, com toda a força de convicção, ao estado de paroxismo e que, uma vez posto como instrumento de manipulação social, nas condições e circunstâncias históricas da formação feudal do século V, possuía uma eficácia ideológica das maiores que a humanidade já conheceu. A mesma hipostasia é encontrada, com grau de coerência ímpar, quando o filósofo define e contrapõe as duas cidades, a de Deus e a dos homens, como nesta passagem de *A cidade de Deus*, citada por Jean-Jacques Chevallier (1982, p. 176): “[...] dois amores construíram duas cidades: o amor de si levado até o desprezo de Deus edificou a cidade terrestre, *civitas terrena*; o amor de Deus levado até ao desprezo de si próprio ergueu a cidade celeste; uma rende glória a si, a outra ao Senhor; uma busca uma glória vinda dos homens; para a outra, Deus, testemunha da consciência, é a maior glória.”

Tem-se, pois, até aqui, dois conceitos que deslizam, sem retorno, para fora da vida e da história: um, o de Deus, o mais central, categoria fundante da ontologia do ser universal – portanto, também, do ser social – da metafísica agostiniana; outro, o de cidade, ou melhor, da Cidade de Deus, antítese da *pólis* aristotélica e prolongamento do atributo divino. A tríade se completa com a concepção de uma História sem história, na medida em que é concebida como um fluxo linear de fatos que principiam, contra todas as evidências empíricas, com o ato de criação, passando pela vida, morte e ressurreição de Cristo e a fundação da Igreja, e que tem como limite a “ressurreição dos justos.” As circunstâncias sociais e históricas nas quais Agostinho viveu eram de

tal forma favoráveis ao avanço e reprodução da ordem feudal que ele pôde arremessar esses conceitos para o extremo do movimento gnosiológico no qual toda ligação com a vida está rompida e a fisionomia de classe de sua metafísica aparece sem quaisquer mediações sociais. Aqui, estamos diante de um caso em que as determinações ideológicas definem os efeitos gnosiológicos como um reflexo que dispensa rodeios.

Já Max Weber escreveu em condições e circunstâncias opostas, em presença das quais os defensores da ordem, constrangidos, tendo de responder a opositores de calibre e a fatos destacados por esses mesmos opositores (que não podiam ser deixados de lado), viam-se forçados a colocar suas construções ideológicas a meio caminho entre os dois extremos do fio gnosiológico: ora fixavam suas análises e proposições nas imediações do senso comum, ora eram obrigados a emitir conceitos também hipostáticos, que se lançavam para fora da vida, ainda que sob o manto do idealismo, já que as grandes narrativas metafísicas tiveram de bater em retirada. Esses ideólogos, em cuja galeria Max Weber ocupa lugar de destaque, foram obrigados a abordar temas incômodos, mas de irrecusável procedência e pertinência, retirando-os do nível sensitivo-perceptivo e de seu respectivo *locus* cotidiano para logo mais, um pouco mais ou menos acima do senso comum, envolvê-los com conceitos e categorias em cujo manuseio grassa uma hábil manipulação ideológica.

Foi assim que intelectuais como Weber, diante de uma realidade tão opressora como contraditória e de uma abordagem a tais fatos tão contundente como convincente, como tem sido a de Marx e Engels e seus mais destacados discípulos, tiveram de lidar com temas como classes sociais, luta de classes, capitalismo e capital, burguesia, lucro, poder de Estado, entre outros, tratando de dissimular seus efetivos significados. No caso de Weber, ele se coloca num ponto desse espaço gnosiológico no qual mantém certos laços com o real, ao mesmo tempo em que outros laços – os mais fundamentais – são cortados, do que resulta uma produção marcada pela ambigüidade, pela unilateralidade e, ao fim e ao cabo, pela falsidade de postulados teóricos e de propostas. Por exemplo, Weber vê-se forçado a abordar categorias como trabalho, lucro e capital; de fato as aborda e, ao fazê-lo, passa a elaborá-las; porém, uma vez no tráfego gnosiológico, ele nem se situa no nível

do pensamento sensitivo-perceptivo nem na hipostasia plena da idéia, como faz Agostinho. Também não completa o conceito eficaz: a meio caminho salta da trilha gnosiológica e se lança no espaço da vacuidade idealista.

Para demonstrar as aporias do pensamento de Weber nem precisamos examinar sua excêntrica explicação dos fundamentos religiosos do capitalismo. Basta-nos ver como ele “explica” o trabalho, o lucro, o capital e, também resumidamente, o capitalismo. Vejamos estas passagens do mais famoso de seus livros:

O “impulso para o ganho”, a “ânsia do lucro”, de lucro monetário o mais alto possível, não tem nada a ver em si com o capitalismo. Esse impulso existiu e existe entre garçons, médicos, cocheiros, artistas, prostitutas, funcionários corruptos, soldados, ladrões, cruzados, jogadores e mendigos – ou seja em toda espécie de pessoas, em todas as épocas de todos os países da Terra, onde quer que, de alguma forma, se apresentou, ou se apresenta, uma possibilidade objetiva para isso. [...] A superação dessa noção ingênua de capitalismo pertence ao ensino do jardim de infância da História da Cultura. O desejo de ganho ilimitado não se identifica nem um pouco com o capitalismo, e muito menos com o “espírito” do capitalismo. O capitalismo pode até identificar-se com uma restrição, ou, pelo menos, com uma moderação racional desse impulso irracional. De qualquer forma, porém, o capitalismo, na organização capitalista permanente e racional, equivale à procura do lucro, de um lucro sempre renovado, da “rentabilidade”. Só pode ser assim. Dentro de uma ordem econômica totalmente capitalística, uma empresa individual, que não se orientasse por esse princípio, estaria condenada a desaparecer. (WEBER, 1997, p. 4)

Depois de tanta banalidade, ainda há gente que não compreende como um autor como Marx possa permanecer, passados 123 anos de sua morte, tão lido e tão atual, enquanto pigmeus como Weber (1869-1924) e outros, que viveram muito depois, não conseguem transpor o portal das enfadonhas academias e das carcomidas burocracias estatais nas quais suas idéias conseguem deambular como superestruturas. O “impulso para o ganho”, a “ânsia do lucro, de lucro monetário o mais alto possível”, são ramos de uma mesma árvore genealógica, isto é, membros de uma mesma espécie; e aí, nessa irmandade esquizofrênica, estão nivelados o salário (garçons, cocheiros), as rendas de autônomos (médicos, prostitutas), os soldos, os produtos do

roubo e da trapaça e até esmolas. A luta dos trabalhadores pela elevação dos salários equivale, sem problema, por ter o mesmo traço comum – o dito “impulso para o ganho” –, ao “impulso” que leva os ladrões a roubarem mais, os corruptos a corromperem mais e, ao fim e ao cabo, às crescentes implorações do mendigo por esmolas cada vez mais sórdidas e miseráveis. O capital e o capitalismo modernos não têm nada a ver com essas situações e muito menos com esses “impulsos irracionais” – porque o capitalismo, esse fato, ou melhor, esse tipo de fato, moderno, é *racional*.

Mas, de onde Weber vai retirar a racionalidade do capitalismo? Da empresa; da racionalidade, já analisada nos primeiros capítulos do presente ensaio, que é inerente aos atos de trabalho e de produção teleologicamente orientados no nível da empresa capitalista média. O salto ontológico da racionalidade molecular para a irracionalidade sistêmica do capitalismo não ocorre na sociologia de Weber – e nisso reside uma evidente e grosseira manipulação ideológica, de que resulta uma definição como esta: “O Ocidente [...] veio a conhecer, na era moderna, um tipo completamente diverso e nunca antes encontrado de capitalismo: a organização capitalista racional assentada no trabalho livre (formalmente pelo menos).” (WEBER, 1997, p. 7) Todos esses “tipos” de situações e de agentes sociais existiram “em todas as épocas” e “em todos os países da Terra”. E aqui a confusão (que já não era pequena) aumenta: em nome dos “tipos” já não existem mais relações de produção, modos de produção e formações sociais, portanto, também não mais subsunção de um ou mais modos de produção por outro – daí porque diversos “capitalismos” podem ser encontrados em quaisquer épocas da História, inclusive – e por extensão – nas formações sociais primitivas.

Como vimos, teóricos como Weber – que foram constrangidos a assumir tarefas inglórias como a que ele se propôs, de explicar o inexplicável, de negar o inegável (a saber: apagar conceitos, categorias e teorias acerca do trabalho, da mais-valia, do capital, da contradição entre trabalho e capital, da luta de classe e, conseqüentemente, de socialismo, etc.) – foram obrigados, no trânsito gnosiológico, a partir do real concreto, a se alçarem, em termos conceituais, um pouco acima do senso comum para, com um discurso sempre elegante e devidamente paramentado, lançarem-se, logo mais, para fora do trânsito

gnosiológico completo e fecundo, caindo no lamaçal de contradições idealistas de onde são expelidas as mais grosseiras e obtusas ideologias que tentam justificar a ordem e a lógica da sociedade de classes. O que difere, portanto, do ponto de vista gnosiológico, Max Weber de Santo Agostinho são as circunstâncias: no caso do santo, as circunstâncias sociais e históricas permitiram que ele pensasse com conceitos absolutamente hipostasiados, de tal maneira que seu conceito-chave – Deus como centro de seu arranjo teórico – já está presente, como pressuposto, no início da investigação, permanece em todo o discurso tecendo todas as mediações (igualmente hipostasiadas) e é, por fim, reencontrado num epílogo totalmente previsível e que se coloca como o elo final de uma hipostasia total. No caso do sociólogo, as circunstâncias, sendo menos favoráveis e muito ásperas, obrigaram-no a anunciar o trânsito gnosiológico; mas, diante da impossibilidade, por motivos ideológicos, de cumpri-lo totalmente – executando o movimento real concreto/real pensado/real concreto em toda a sua plenitude materialista e dialética –, teve de lançar-se para fora do circuito para aninhar-se, como produto irrecusavelmente idealista, longe do conhecimento, da verdade, do alcance da essência do ser.

GRAMSCI E A PRODUÇÃO

DAS CATEGORIAS DO CONHECIMENTO

Em seu já célebre ensaio *As antinomias de Gramsci*, escrito em 1976, Perry Anderson (1986) tece uma crítica sistemática ao acervo central das categorias políticas de Gramsci. Para decifrar o conceito de hegemonia, Anderson percorre o sistema prévio de categorias gramscianas, em cujo centro se encontram as definições e as relações entre Estado e sociedade civil no âmbito das sociedades do Leste e do Ocidente. A Rússia e a Europa Ocidental constituem as referências tomadas por Gramsci para representar os tipos de sociedade nas quais as relações citadas se estabelecem de modo próprio. Vasculhando os *Cadernos do cárcere*, Anderson consegue identificar três “modelos” com os quais Gramsci tenta configurar as relações entre Estado e sociedade civil. Em cada modelo há um conceito para cada par de categorias e de relações entre elas.

No primeiro modelo, o mais familiar aos leitores e também o mais citado pelos seguidores e comentaristas de Gramsci, a distinção está posta nos seguintes termos: enquanto nas sociedades atrasadas do Leste o Estado é tudo e a sociedade civil é primitiva e gelatinosa, nas sociedades do Ocidente o Estado não passa de trincheira exterior de uma sociedade civil sólida e estruturada capaz, portanto, de sobreviver aos piores tremores do Estado. De acordo com a concepção política de Gramsci, no Leste o Estado, situado acima de uma sociedade civil frágil, seria o momento da coerção e o meio essencial da dominação da burguesia sobre as classes subalternas. Já no Ocidente, à supremacia da sociedade civil sobre o Estado (momento da coerção) corresponderia à ação mais eficaz e decisiva do consentimento, exercida como hegemonia pela burguesia sobre as classes subalternas.

No segundo modelo das relações entre Estado e sociedade civil – de cujas relações se ergue e se impõe a hegemonia da burguesia sobre as classes subalternas –, nem o Estado se coloca abaixo da socie-

dade civil, nem, por conseguinte, a hegemonia é faculdade exclusiva da sociedade civil. Aqui, a contraposição estabelecida no modelo anterior entre sociedade civil, como momento do consentimento, e Estado, como momento da coerção, cede lugar a uma diferenciação na qual os dois momentos se combinam e completam, praticando conjuntamente coerção e consentimento.

No terceiro modelo, o Estado aparece como momento único das estruturas e dos papéis antes distribuídos entre a sociedade política e a sociedade civil – as duas instâncias antes diferenciadas fundem-se numa só, o Estado, agora existência única, livre, portanto, da parceria com a sociedade civil, a qual, como tal, desaparece, assume as funções de coerção e de consentimento.

Não é propósito nosso, num estudo sobre a gnosiologia marxista, tecer críticas, por mais pertinentes que possam ser, a cada modelo construído por Gramsci. Essas críticas – sempre acompanhadas dos desdobramentos das formulações de Gramsci entre vários autores marxistas que nele se inspiraram em medida variável –, a nosso juízo formuladas com exemplar solidez, encontram-se em todo o escrito de Anderson. Pelo momento, basta fazer uma referência geral ao porquê dessas discrepâncias entre modelos que se chocam entre si na vastidão dos *Cadernos do cárcere*. Na verdade, essas mudanças conceituais de axiomas da concepção política geral de Gramsci devem-se à insuficiência teórica em cada modelo; a caracterizações que vão da unilateralidade ao equívoco em cada categoria básica e no acervo em que elas se encontram e se contradizem e que resultam, ao fim e ao cabo, do ponto de partida – portanto, do método – adotado por Gramsci. A questão reside, a nosso ver, no enquadramento ontológico e gnosiológico com o qual Gramsci lê o ser social – enquadramento que se contrapõe, portanto, ao desenvolvido por Lukács, o qual, ao contrário de Gramsci, parte, a nosso juízo, rigorosamente de Marx. É esse equívoco de método que pretendemos demonstrar no presente capítulo deste nosso escrito.

Mas isso nos reconduz ao mesmo ponto de partida adotado por Anderson: as célebres passagens dos *Cadernos...* nas quais Antonio Gramsci, lançando mão de uma analogia, define seus tipos fundantes, Estado e sociedade civil, pressupostos axiomáticos para as demais definições: hegemonia, bloco histórico e, conseqüentemente, revo-

lução.¹ A passagem mais importante – longa, decerto – que nos serve é esta:

[...] a guerra de posição não é constituída apenas pelas trincheiras propriamente ditas, mas por todo o sistema organizativo e industrial que está por trás do exército alinhado, sendo imposta sobretudo pelo tiro rápido dos canhões, das metralhadoras, dos mosquetões, pela concentração das armas num determinado ponto, bem como pela abundância do abastecimento, que permite a rápida substituição do material perdido depois de uma penetração e de um recuo [...] Os próprios técnicos militares, que agora se fixaram na guerra de posição como antes se haviam fixado na guerra de manobra, certamente não sustentam que o tipo precedente deva ser considerado como cancelado pela ciência; mas, nas guerras entre os Estados mais avançados do ponto de vista civil e industrial, a guerra manobrada deve ser considerada como reduzida mais a funções táticas do que estratégicas, deve ser considerada na mesma posição em que antes estava a guerra de assédio em relação à guerra manobrada. A mesma transformação deve ocorrer na arte e na ciência política, pelo menos no que se refere aos Estados mais avançados, onde a “sociedade civil” tornou-se uma estrutura muito complexa e resistente às “irrupções” catastróficas do elemento econômico imediato (crises, depressões, etc.); as superestruturas da sociedade civil são como o sistema das trincheiras na guerra moderna. Assim como nesta última ocorria que um implacável ataque de artilharia parecia ter destruído todo o sistema defensivo do adversário (mas, na realidade, só o havia destruído na superfície externa, e, no momento de ataque e do avanço, os assaltantes defrontavam-se como uma linha defensiva ainda eficiente), algo similar ocorre na política durante as grandes crises econômicas: nem as tropas atacantes, por efeito da crise, organizam-se de modo fulminante no tempo e no espaço, nem muito menos adquirem um espírito agressivo; do outro lado, os atacados tampouco se desmoralizam, nem abandonam suas defesas, mesmo entre as ruínas, nem perdem a confiança na própria força e no próprio futuro. É claro que as coisas não permanecem tais como eram; mas também é certo que falta o

¹ Para os propósitos que animaram Perry Anderson numa análise crítica à obra política de Gramsci muito mais ampla do que a nossa, o autor inglês valeu-se de duas passagens dos *Cadernos do cárcere*, que, a seu juízo, “[...] representam a *síntese mais convincente* dos termos mais essenciais do universo teórico de Gramsci, que estão dispersos e espalhados ao longo dos Cadernos. [...] São trechos] que reúnem todos os elementos necessários para a [...] emergência [do problema da hegemonia] em uma posição chave em seu discurso.” (ANDERSON, 1986, p. 9, grifos nossos) Para os propósitos que nos animam, basta tomar como objeto de análise a primeira e longa passagem.

elemento da rapidez, do tempo acelerado, da marcha progressiva, tal como esperariam que ocorresse os estrategistas do cadornismo político. O último fato desse gênero na história da política foram os acontecimentos de 1917. Eles assinalaram uma reviravolta decisiva na história da arte e da ciência da política. (GRAMSCI, 2000, p. 72-73)

Esta formulação deve ser completada com uma outra dos mesmos *Cadernos...*:

No Oriente, o Estado era tudo, a sociedade civil era primitiva e gelatinosa; no Ocidente, havia entre o Estado e a sociedade civil uma justa relação e, ao oscilar o Estado, podia-se imediatamente reconhecer uma robusta estrutura da sociedade civil. O Estado era apenas uma trincheira avançada, por trás da qual se situava uma robusta cadeia de fortalezas e casamatas; em medida diversa de Estado para Estado, é claro, mas exatamente isto exigia um acurado reconhecimento de caráter nacional. (GRAMSCI, 2000, p. 262)

Nas duas passagens acima transcritas, Gramsci fundamenta o primeiro modelo entre os três assinalados por Perry Anderson, e é esse o que permeia a maior parte de toda a sua obra política que consta dos *Cadernos do cárcere*. Quais são, pois, os pontos mais vulneráveis dessa formulação do ponto de vista que aqui nos interessa?

Os equívocos imediatamente arrolados situam-se no âmbito ontológico. Começemos pelos aspectos menos complexos das definições de Gramsci. Em primeiro lugar, não é correta a afirmação de que, mesmo nos Estados mais avançados, a sociedade civil, tal como a entende Gramsci, tenha-se tornado *sempre* “resistente às ‘irrupções’ catastróficas do elemento econômico imediato”, as crises e depressões. Existiram crises e crises; em algumas delas a burguesia logrou, quando muito, “resistir” minimizando seus efeitos, como ocorreu desde o segundo pós-guerra até os anos 1970,² mas em nenhum dos casos a classe burguesa conseguiu continuar resistindo às suas causas. Aliás, nos casos em que a burguesia conseguiu amenizar os efeitos das crises, esse relativo controle foi logrado não pela intervenção da socieda-

² Ver, a respeito, os dois importantes livros de Ernest Mandel, *O capitalismo tardio*, de 1972, e *A crise do capital*, de 1985, nos quais o autor tenta explicar e, o que é mais importante, atualizar do ponto de vista marxista, tanto a teoria da crise como as crises – de curta e de longa duração – como fatos no século XX, com destaque para o ciclo de crescimento de longa duração do segundo pós-guerra aos anos 1960 e para a crise “sistêmica” iniciada na década de 1970.

de civil, mas, ao contrário, muito mais decisivamente pela intervenção direta do Estado. Este, lançando mão tanto de expedientes coercitivos como de consentimento e, mais do que isso, da manipulação ideológica adrede, assumiu e combinou elementos de intervenção como o Plano Marshall, o keynesianismo e a social-democracia, a inclusão da forma sindicato e a cooptação de lideranças sindicais, entre outros, para postergar os efeitos das crises menores como as de 1949, 1953, 1958 e 1961. Mas, depois disso, ou seja, a partir da crise de 1973-75, a burguesia não conseguiu mais, nem com o Estado, muito menos com a sociedade civil, resistir às premissas e aos efeitos de uma longa crise estrutural que já dura mais de 30 anos, que golpeia e sucateia vastas áreas da sociedade, inclusive da própria sociedade civil, e que não sugere qualquer perspectiva de retomada de outro ciclo de crescimento de longa duração.

Ademais, o “elemento econômico”, de onde irrompem as crises e depressões, não se limita a uma dimensão imediata do sistema capitalista; ao contrário, as crises e depressões provêm das profundezas ontológicas mais centrais de onde a ordem do capital se reproduz – profundezas que, diga-se de passagem, não recebem, em toda a obra do “pensador das superestruturas”, um tratamento digno de um marxista.

Mais ainda, as “irrupções catastróficas do elemento econômico” mediato estão na base das situações revolucionárias – pressuposto das revoluções modernas – tão levadas a sério por Marx, Engels e Lenin. Em toda a sua obra, Gramsci não dá provas de ter-se dado conta de que, conforme Marx sempre asseverou, o sistema econômico capitalista vive tendendo ao desequilíbrio. Tal propensão é compreensível pela tendência sistemática e estrutural de queda da taxa de lucro, em função da constante elevação da composição orgânica do capital, etc., e que só não se precipita de vez e sempre por conta das contratendências que, ao fim e ao cabo, também se esgotam, trazendo as crises de volta. Sem incorporar essas dimensões estruturais do ser social, o marxismo de Gramsci abre, também aqui, outras portas para um entendimento idealista da ordem do capital e, conseqüentemente, para uma estratégia reformista de luta da classe operária que, diga-se de passagem, foi e tem sido reiterada pela maioria de seus seguidores, como é lembrado pelo mesmo Perry Anderson.

Passemos, agora, às questões mais complexas do corpo básico da tipologia gramsciana. Diz-se com muita freqüência, entre os admiradores e seguidores de Gramsci, que ele teria sido o pensador marxista que teria logrado estabelecer o mais perfeito equilíbrio na interpretação das relações entre a base e as superestruturas da formação social burguesa. Essa é, contudo, uma assertiva muito apressada e que talvez não possa resistir a um teste cuidadoso. Segundo Anderson (1986, p. 49), não passava de parologismo ou, pior do que isso, de engodo, a redução, por parte de Gramsci, de toda a oposição (ontológica) entre a Rússia e a Europa Ocidental – ou, mais ainda, entre o Oriente e o Ocidente – “ao redor da diferença da relação entre o Estado e a sociedade civil nas duas zonas”, partindo da premissa não estudada de que o Estado “é o mesmo *tipo de entidade* entre ambas” (ANDERSON, 1986, p. 49-50). De fato, ao estabelecer entre Estados não estudados e, portanto, não-compreendidos – como o Estado russo, uma “variante especificamente ‘oriental’ de um Estado *feudal*” (ANDERSON, 1986, p. 49) – e o Estado na Europa Ocidental – forma de democracia parlamentar burguesa moderna – uma única semelhança, a de ser um órgão de coerção, e uma única diferença, a de ter, num caso, uma sociedade civil frágil (“gelatinosa”) e, no outro, uma sociedade civil densa e estruturada, Gramsci não avança em absolutamente nada na compreensão das duas ordens de sociedades. É necessário frisar que, se a única diferença não era colocada diretamente nos dois Estados – o oriental e o ocidental –, isso não quer dizer que Gramsci não a estabelecesse em um outro e único lugar, a sociedade civil, nos dois casos.

Ademais, para compreender de que substância é feito o marxismo de Gramsci, torna-se imperativo levar em conta que as duas situações, Estado/sociedade civil gelatinosa no Oriente e Estado/sociedade civil desenvolvida no Ocidente, também não passam de dois tipos com os quais Gramsci opera no estilo de algumas vertentes das sociologias contemporâneas. De fato, a sociologia gramsciana está assente em alguns tipos: o Estado, a sociedade política, a sociedade civil e as duas situações afirmadas – o Estado/sociedade civil no Oriente e o Estado/sociedade civil no Ocidente. A tipologia passa a ser a pedra de toque da explicação e de todas as (simplificadas) diferenciações e, mais grave, dispensa a investigação de cada caso. É preciso convir que, com tal

arsenal de categorias, ou melhor, de tipos, nunca se desce às conexões entre tais tipos com seus binários e a estrutura da acumulação de capitais, em cada caso. Estamos, portanto, diante de uma sociologia que, ao invés de procurar identificar seu objeto de análise por uma investigação direta para identificar essência e singularidades de cada caso, opera com tipos por meio dos quais se encerra a questão no momento em que deveria ter início. Essa é uma teoria idealista que absolutamente nada tem a ver com o método de Marx. Essas são algumas das evidentes limitações do pensador Gramsci no terreno da ontologia. Passemos agora ao plano das limitações no campo da gnosologia, que é o que mais nos interessa no presente escrito, até porque são elas que estão na base dos equívocos ontológicos e, acima de tudo, políticos de Gramsci.

Os equívocos no modo de conceber a sociedade – no caso em análise, o modo como Gramsci coloca as relações entre a base sobre a qual os homens organizam a produção e a reprodução de sua existência social e as superestruturas – derivam do modo como ele organiza e desenvolve a produção do conhecimento dessas relações. Em outras palavras, seus equívocos, na esfera da ontologia do ser social – no caso a ordem do capital –, derivam de equívocos cometidos na esfera da gnosologia, equívocos *de método*. De fato, as duas passagens transcritas dos *Cadernos do cárcere*, as quais, conforme salienta Perry Anderson (1986, p. 9.), “representam a síntese mais convincente dos termos essenciais do universo teórico de Gramsci [...], dispersos e espalhados ao longo dos Cadernos”, mostram-nos a amplitude – que não é pequena – dos erros teóricos e políticos cometidos por Gramsci. Ora, é evidente que os erros cometidos nos domínios da ontologia do ser social, que resultam de um método defeituoso de abordar tais questões, são erros cumulativos que vão atingir todos os demais domínios da teoria marxista; erros que se vão alojar nas esferas do *programa*, da *tática*, da *organização*, das *análises de conjuntura*, e assim por diante. Não é por mero acaso, portanto, que uma multidão de pensadores e dirigentes políticos que reclamam a herança de Gramsci enredaram-se, e seguem se enredando, em propostas preñes do mais puro reformismo.

Qual é, pois, o erro de método cometido por Gramsci? Qual é o seu “pecado gnosiológico”? O erro central de Gramsci reside em que

ele emprega um método que está mais de acordo com a sociologia do que com o marxismo. Se o leitor voltar a vista para o texto de Gramsci não vai encontrar, na definição de sociedade civil nomeadamente, o procedimento utilizado por Marx de levar a efeito um movimento que vai do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto, que é o método dialético por excelência, objeto de nosso estudo. No lugar disso, vai encontrar um procedimento muito usual nas sociologias, isto é, uma metodologia que pretende produzir o conhecimento por meio de analogias. É por meio de uma analogia que Gramsci chega à definição de dois tipos centrais de sua obra política: a sociedade civil e o Estado; é a partir daí que ele vai construir os demais (e derivados) conceitos, como hegemonia, bloco histórico, intelectual orgânico, ideologia e, por fim, revolução; é a partir daí que sua análise espalha equívocos nos mais diversos domínios alcançados por sua teoria.

De onde provém, em Marx e Engels, o conceito de Estado? É, para eles, um conceito tomado de empréstimo de alguma fonte abordada por meio de analogias? Sem que seja necessário percorrer aqui o complexo processo de ruptura com as concepções de Hegel – por intermédio do qual esse conceito também é revisto –, o Estado, para Marx e Engels, é compreendido numa ampla e coerente abordagem à totalidade da formação social burguesa. Como visto em capítulos anteriores, o método empregado em tal abordagem é anunciado nos *Grundrisse (O método da economia política)*, empregado em outras passagens em diversas obras dos dois fundadores do marxismo e, logo mais, corroborado e desenvolvido por outros autores: o Lenin dos *Cadernos filosóficos*, o Korsch de *Marxismo e Filosofia*, o Lukács da maturidade, entre outros, e se dá pelo movimento do concreto ao abstrato e do abstrato ao concreto, como tentamos reproduzir no presente estudo. Toda a compreensão do modo de produção e, de modo mais amplo ainda, da formação social capitalista, é alcançada por meio desse método; com ele se elucida a base da ordem do capital, nela compreendidas as relações de produção e as classes sociais e, a partir daí, a superestrutura da sociedade, no centro da qual se encontram o Estado e as ideologias. Os conceitos vão-se conectando segundo um sistema hierarquizado de categorias, numa vasta totalidade na qual cada instância é articulada a outras de modo coeso e coerente, sempre tendo a realidade social como referência. O Estado, que emerge dessa ordem categorial, sempre refe-

rida à realidade histórica e social, também é vasculhado em seu significado, de modo que aparece como resultado de determinações da totalidade modo de produção/formação social, combinada com determinações específicas dele enquanto tal. A compreensão do Estado realiza-se numa relação dialética, na qual são analisadas e compreendidas as instâncias a ele externas (as determinações da totalidade social) e sua estrutura interna.

Em suma, isso quer dizer que, para Marx e Engels, a análise do Estado não se reduz às determinações externas a ele, mas por uma análise que não dispensa a abordagem da sua estrutura, de seu caráter e de seu papel internos; numa palavra, de como ele se objetiva como parte que forma uma totalidade e que também é formada pela mesma totalidade. Para compreender o caráter do Estado, ou de qualquer outro momento da superestrutura, não se recorre a nenhuma analogia; ao contrário, mergulha-se no interior dela – que é, como se demonstra aqui, o que deveria ter feito Gramsci, em acordo com o método de Marx, ao tentar compreender e explicar aquilo que ele chama de sociedade civil.

Mas Gramsci não deixa dúvida a esse respeito: para ele, a sociedade civil emerge de uma analogia feita a partir dos termos de uma tática militar. A sociedade civil recebe seu estatuto ontológico e seus créditos teóricos diretamente da retaguarda das guerras de posição, pois, da mesma maneira que o sistema industrial garante eficazmente o suprimento das trincheiras com a reposição de homens, material bélico e meios de subsistência para o *front*, a sociedade civil garante, na sociabilidade capitalista, a fortaleza da classe hegemônica. Mais do que isso, essa sociedade civil que recebe, durante o trajeto conceitual que passa das casamatas à superestrutura, o certificado da mais plena fortaleza, é capaz até de resistir às crises “catastróficas” que emergem da base material da sociedade. E Gramsci está tão seguro dessa “constatação” que nem se sente obrigado a fazer um teste de validação teórica da própria sociedade civil. A análise de Gramsci debruça-se, de fato, na equação militar. Nessa equação, Gramsci tece – e aqui não cabe pôr em questão o mérito de suas idéias acerca das táticas militares – uma efetiva, ainda que sucinta, análise das supostas vantagens de uma guerra de posição sobre uma guerra de movimento; conhecimento, se é isto o que assim é produzido, passa a existir acerca

da tática militar, nomeadamente de sua retaguarda industrial, etc., mas não da sociedade civil, pois dali ele passa, com esse produto conceitual, sem examinar o que é, em si, a sociedade civil, a alocar na dita sociedade civil atributos que ela recebe de um fato que em nada lhe diz respeito. E aí a sociedade civil recebe uma carga de atributos e responsabilidades sem que se saiba se ela está à altura de tais atributos ou de responder por eles. E mais: da importância capital da sociedade civil assim arranjada ele parte para um conceito de Estado que terá de se contentar com uma posição secundária e, o que é mais grave, de um Estado que recua do papel de emissor de ideologias para uma situação de mero instrumento de forças coercitivas. É como se o Estado abrisse mão de seus vastos meios como emissor de ideologias (por meio dos Poderes Executivo, Legislativo, Judiciário, dos ministérios, etc.) para se tornar apenas algo como um monumental ministério da guerra (interna). O equívoco de método acarreta um outro equívoco ao definir a “sociedade civil”, daí levando migrações de erros ao contraponto imediato, o Estado, que os repassa para os domínios da estratégia: se o Estado tem menos força de determinação do que a sociedade civil, o alvo central dos golpes a serem desferidos pela luta política estará forçosamente deslocado do Estado.

Sempre que a analogia é tomada, como neste caso, como metodologia de produção do conhecimento, nega visibilidade ao que é próprio do ser que recebe atributos transpostos de outro ser tomado como matriz de referência, porque o termo conhecido é o referente, enquanto o termo referido – que não é examinado em sua estrutura e em seu significado imanente – consta apenas como receptáculo passivo de um conhecimento (de conteúdos) que provém de um referente que lhe é estranho. Em nossa maneira de ver, a analogia presta-se mais a ilustrar proposições teóricas do que para a produção de verdades teóricas. Quando alguém afirma que “Beethoven é o Michelangelo da música”, não está pressuposto que Michelangelo é músico, que Beethoven é escultor ou pintor, ou que se desconheçam as diferentes características da produção artística de cada um em seu domínio específico. A comparação pela analogia não implica a dispensa do conhecimento acerca do que cada um desses “monstros sagrados” da arte produziu; no caso, a analogia não transporta características de um artista ao outro; ao contrário, é porque se conhecem essas diferen-

ças que a analogia pode ter lugar num sentido preciso e limitado, por exemplo, o de exprimir a idéia de que os dois artistas estão num mesmo nível de importância nas suas distintas esferas de atividade. Nesse sentido, os termos comparados por analogias são previamente conhecidos e só certa e limitada semelhança de situações entre os dois pode ser inferida. Mas quando Gramsci deduz, por analogia, que a sociedade civil (o conjunto de organismos comumente chamados de “privados” nos quais o “consentimento” garante a hegemonia de uma classe sobre a outra) está para a sociedade assim como a “retaguarda industrial” está para a guerra de posição, ele se sente desobrigado da inarredável necessidade de um exame categorial da estrutura interna da sociedade civil para verificar se essa instância de fato faz jus ao destaque que lhe é dado. A partir daí, Gramsci lança-se a atribuir qualificações nunca demonstradas, mas sempre problemáticas, tais como a de que o Estado limita-se à coerção, a de que a sociedade civil é mais decisiva do que o Estado, e assim por diante. Portanto, nada mais estranho ao método de Marx do que o emprego das analogias na aceção que Gramsci lhe dá.

O MATERIALISMO HISTÓRICO DO PONTO DE VISTA DA GNOSIOLOGIA MARXISTA

Nos *Cadernos filosóficos*, Lenin possibilita-nos uma explicação mais completa de como a sensação é apropriada pelos sentidos, como fenômeno,¹ e de como o intelecto a metamorfoseia em percepções, conceitos e categorias e, por extensão, em teoria. Mas aquela explicação, sem dúvida mais completa, representa apenas um momento – o presente – da formação do abstrato (real pensado). De fato, o real sobre o qual se age e se pensa está aí, vivo, diante da mente, que se apropria de sua materialidade, via sensações e percepções, e que o pensa como conceito.

Mas existe um outro momento no qual o abstrato vem à tona a partir do real concreto. Referimo-nos à reconstituição teórica de reais concretos passados. Com efeito, fatos que aconteceram, por exemplo, na Grécia antiga ou, se quisermos, muito antes disso, no Mesozóico, foram e continuam a ser, para o intelecto, um real concreto, só que um real concreto que já aconteceu, que deixou vestígios de sua passagem pelo universo natural e humano – vestígios que podem permitir sua reconstituição histórica, descritiva e/ou conceitual. Trata-se de um real concreto não-presente, já acontecido, objetivado em momentos passados da história (da natureza ou da sociedade humana), sendo que as emanações que dele saíram, que seriam captáveis pelo intelecto sob a forma de representações diretas, por estudiosos coetâneos àqueles fatos – nos casos da evolução mais recente da história da humanidade –, só podem ser alcançadas, posteriormente, por meio de registros superpostos e indiretos; emanações, portanto, apanhadas no passado por estudiosos e observadores contemporâneos dos referidos fatos ou apanhadas em tem-

¹ A sensação é, como afirma Lenin, um fenômeno e, como tal, transporta a mesma contradição comum a todos os fenômenos, ou seja, o fenomênico (aparência) e, oculta, a essência. Com a percepção dá-se o mesmo: na medida em que ainda não foi decifrada em conceito, ela também permanece como representação fenomênica. Por extensão, um registro guardado na memória do indivíduo – e isso independentemente do tempo que dure como representação ali retida – será também um fenômeno, e só deixará de sê-lo quando e à medida que for resolvido, quando for metamorfoseado em conceito, isto é, quando sua essência for decifrada.

pos posteriores por estudiosos e observadores que viveram ou que ainda vivem, e que constituem apenas uma maneira indireta de chegar ao intelecto atual dos estudiosos vividos ou viventes depois em cada momento ulterior ao fato. Aqui pode ocorrer que se trate de registros meramente descritivos (como os relatos de Marco Polo sobre o velho Oriente ou a carta de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal acerca da “descoberta” do Brasil), que representem a percepção na sua forma mais fenomênica, como pode acontecer que se trate de registros interpretativos, como muitos elaborados por Aristóteles, Darwin e outros tantos deixados por muitos outros filósofos e cientistas do passado, os quais, de certa forma e em certa medida – independentemente do grau de validade científica que possam conter –, trazem até os intelectuais dos tempos mais presentes materiais com os quais os conceitos podem ser elaborados ou reelaborados.

Nesse caso, o investigador atual – e aqui já falamos de um investigador que operasse com o método dialético – teria um duplo e difícil trabalho: de um lado, levar a efeito uma abordagem acompanhada de uma imprescindível triagem das impressões (registros) empiristas e idealistas (ou metafísicas, como em Homero, Platão, no próprio Aristóteles e em inúmeros outros pensadores), com vistas a separar os conteúdos poéticos e metafísicos das inspeções mais ou menos concretas; de outro, proceder a uma análise crítica dos instrumentos conceituais com os quais foram elaboradas, nas vezes antecedentes e mais ou menos remotas, as interpretações daqueles fatos – o que só é possível, nesse segundo caso, na medida em que o analista se apropria de um mínimo de relações universais registradas que existiam e que contextualizavam os fatos e as relações particulares acontecidos no referido tempo passado. Assim, as interpretações feitas nas diversas épocas anteriores recebem uma espécie de “teste (dialético) de consistência”, porque são postas à prova no interior de relações sociais igual e mutuamente resgatadas e reinterpretadas pela investigação teórica da história.

São dois, portanto, os casos nos quais o movimento concreto-abstracto-concreto deve acontecer. No primeiro caso, quando o pensamento se depara com uma totalidade presente, como é o caso do modo de produção capitalista, o qual deve ser abordado – é o que Marx faz, quando elabora *O Capital* – a partir de suas categorias presentes mais simples (mercadoria, valor de troca, valor-trabalho, lei do valor, etc.);

no segundo, quando a apreensão das categorias, dos conceitos e das leis exige necessário acompanhamento da evolução histórica, como no exemplo da transformação de categorias sociais e relações como a família, a tribo, a mercadoria, o dinheiro ou mesmo modos de produção ou formações sociais inteiros, caso em que a abstração (elaboração dos conceitos) é feita no próprio movimento da pesquisa histórica. Foi dessa forma que Marx alcançou a compreensão dos modos de produção asiático, escravista, feudal, etc.

Uma coisa permanece, contudo, nos dois casos: o método de formulação do conceito é formalmente o mesmo: o conceito, o universal abstrato, é formulado (abstraído) a partir do real concreto, quer se trate de uma totalidade presente, quer se trate da reconstrução histórica de uma totalidade passada. O método é o mesmo: a diferença consiste apenas em que, no segundo caso, a observação do empírico, que é empírico passado, empírico morto, já não se dá no âmbito da práxis imediata do presente – embora deva ser levada a efeito para servir a uma práxis militante do presente – e não está mais imediatamente disponível e acessível à percepção direta. Disto resulta que a interpretação de fatos vividos no passado só pode ser levada a efeito por meios indiretos, vale dizer, por mediações que se apresentam na forma de documentos, fósseis e outras fontes que possam ser capazes de “trazer” a representação até o presente, diante do cérebro atual, diante da consciência, esse “mecanismo” de fabricação de conceitos. Não obstante a semelhança do processo gnosiológico atrás ressaltado, devemos atentar para o fato de que, quanto mais distante do presente esteja situado um ser singular, um ser pertencente a uma espécie ou gênero ou toda uma formação social, mais difícil se torna a investigação – sobretudo no terreno da antropologia e da arqueologia, quando os registros de mediações objetivas escasseiam e têm de ser substituídos por hipóteses precárias que podem ser, e via de regra são, totalmente postas de lado tão logo surjam outras evidências que reclamam hipóteses renovadas, e assim por diante (é o preço que o esforço da produção do conhecimento, que é sempre um processo aproximativo, tem de pagar).²

² “A tarefa de inferir um elo evolutivo com base e indício extremamente fragmentado é muito mais difícil do que a maioria das pessoas percebe, e há muitas armadilhas para os incautos.” (LEAKEY, 1995, p. 20-21)

Feitas estas ressalvas, é esse o método que o autêntico materialismo dialético deve utilizar para desenvolver estudos acerca da história. Tudo isso quer dizer que a produção das categorias de uma formação social presente é apreensível a partir da observação empírica presente, palpável e imediata; e que, em se tratando de uma formação social completamente extinta, é possível produzir categorias fundantes daquela formação, recuperando seus elementos empíricos, singulares e universais, com os quais o intelecto resgata seus específicos conceitos, categorias e leis por meio de fontes indiretas, documentais, etc. – o que não quer dizer que todas as formações possam ser igual e simultaneamente apreensíveis a partir de um mesmo e unívoco punhado de categorias e leis pretensamente válidas para todos os momentos históricos.

Contudo, a partir daqui devemos evitar alguns mal-entendidos que têm resultado e que ainda podem resultar de uma leitura apressada ou mesmo tendenciosa que alguns críticos e teóricos – inclusive marxistas – fazem de algumas passagens importantíssimas da obra de Marx. Nesse mesmo escrito que estamos comentando, existe uma passagem que, se não bem compreendida, pode levar a adulterações que amiúde têm conduzido a análise do campo da ciência para o da ideologia. Referimo-nos à seguinte passagem:

A sociedade burguesa é a mais complexa e desenvolvida organização histórica da produção. As categorias que expressam suas condições e a compreensão de sua organização permitem ao mesmo tempo compreender a organização e as relações de todas as formas de sociedade passadas, sobre cujas ruínas e elementos ela foi edificada e cujos vestígios, ainda não superados, continua arrastando, ao tempo em que meros indícios prévios desenvolveram nela significação plena, etc. A anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco. Pelo contrário, os indícios das formas superiores nas espécies animais inferiores podem ser compreendidos só quando se conhece a forma superior. A economia burguesa oferece, assim, a chave da economia antiga, etc. Porém, não certamente ao modo dos economistas, que cancelam todas as diferenças históricas e vêem a forma burguesa em todas as formas de sociedade. Pode-se compreender o tributo, o dízimo, etc., quando se conhece a renda do solo. Porém, não há por que identificá-los. Ademais, como a sociedade burguesa não é em si mais do que uma forma antagônica de desenvolvimento, certas relações pertencentes às formas de sociedades

anteriores aparecem nela só de maneira atrofiada ou até disfarçadas. Por exemplo, a propriedade comunal. Conseqüentemente, se é verdade que as categorias da economia burguesa possuem certo grau de validade para todas as outras formas de sociedade, isto deve ser tomado *cum grano salis* [...] A assim chamada evolução histórica repousa em geral no fato de que a última forma considera as passadas como outras tantas etapas até ela mesma... (MARX, 1973, p. 26-27)

Não nos foi possível deixar de lançar mão de uma transcrição tão longa para os propósitos de esclarecimento que nos animam. Começemos pelo exemplo do ancestral do homem moderno. Se não se conhecesse a forma superior – no caso, o homem –, não se poderiam ter identificado os embriões da anatomia do homem naqueles que foram os seus ancestrais: os embriões, por falta da referência histórica *ex-post*, não poderiam ser tomados como elementos constitutivos iniciais de um tipo específico de animal que só se apresentaria à observação empírica, completo e como tal, depois de milhares de anos de evolução ulterior. Dito de outra maneira, os indícios das formas superiores nas espécies inferiores só alcançam seu significado pleno quando desenvolvidos nas próprias formas superiores, daí porque o conhecimento pleno do significado dos referidos traços embrionários só pode ser alcançado quando eles finalmente se apresentam como traços fundantes, ou, no mínimo, relevantes nas formas superiores.³ Pelo contrário, uma vez constituído, no curso desta prolongada evolução, o homem, ao compará-lo com seus ancestrais pode-se ver claramente o que neles existia como embriões. É por isso que se pode compreender o ancestral e sua evolução a partir do homem, na medida em que tais traços constituíam embriões do homem, ainda que o estudo do homem não se reduza ao do ancestral e vice-versa; até porque resulta

³ A título de ilustração, a importância mais plena, por exemplo, da locomoção bípede, ou por outra, do grau máximo de perfeição que tal modo de locomoção poderia permitir às pernas e aos pés, ganha compreensão máxima quando se compara o que era possível aos primatas fazerem com pés e pernas com o que podem fazer os jogadores de futebol nos tempos atuais. Assim, a locomoção bípede dos nossos ancestrais deveria parecer brincadeira ou os primeiros passos de bebês se comparada, por exemplo, com a riqueza que essa mobilização assume em craques do presente como Maradona e Ronaldinho Gaúcho, só para ficar com esses dois exemplos; da mesma forma, o que nossos ancestrais podiam fazer com a mão, na forma de pinça, quando comparados com a habilidade com os dedos de um Vladimir Horowitz.

óbvio que outros traços característicos de formações e animais passados – traços então relevantes que se combinavam, para a constituição de referidas formações e animais, com aqueles outros que se constituíam como embriões de formações e animais posteriores e mais complexos – haveriam de desaparecer junto com suas totalidades quando essas totalidades foram extintas ou deixaram de ser social e historicamente necessárias. É exatamente dessa diferenciação de traços – alguns especificamente próprios e relevantes nas exclusivas formações do passado, outros que haveriam de prosseguir como traços só desenvolvidos plenamente em formações ulteriores – que resulta a diferença qualitativa de formações que tornam inócuos os “tipos” e “modelos metodológicos gerais” por meio dos quais certos cientistas sociais tentam analisar todas as formações, como se todas elas fossem uma coisa só e cujo entendimento pudesse ser alcançado por um mesmo núcleo de pretensas categorias “universais” que não levam em conta as grandes cisões históricas.

Do que foi visto resulta que espécies de homínidos – tais como os *australopithecus*, o *homo habilis*, o *homo erectus* e o *homo sapiens* – estão, ao mesmo tempo, contidas e superadas no homem atual: contidas porque naquelas espécies já estava inscrita a possibilidade do *homo sapiens sapiens* (base do homem atual); superadas porque daquelas espécies para o homem atual existe uma ruptura – ruptura que abandonou traços antes até relevantes para a caracterização do ancestral, agora irrelevantes e desnecessários para definir o ser humano, e que preservou traços que, uma vez plenamente desenvolvidos ulteriormente, tornaram-se caracteres centrais na determinação do homem como tal, tais como a locomoção bípede, o formato de determinados membros corporais, o tamanho do cérebro, a linguagem e a capacidade de conceber e de construir artefatos (valores de uso) por meio de atos teleológicos, portanto plenamente conscientes, de trabalho. Pode-se percorrer a ordem de evolução da frente para trás e resgatar todos os embriões e suas sucessivas transformações: do ser humano de hoje aos primeiros ancestrais. Por este método, consegue-se reencontrar os embriões atrás existentes, em suas respectivas cadeias, que encerram todas as suas “jornadas” evolutivas em questão. A partir da forma superior faz-se a leitura de formas inferiores – uma leitura também “em jornadas”. Só que isso não quer dizer que a partir dos traços do homem atual seja

possível deduzir linearmente os traços de todos os seres anteriores da mesma cadeia ou que, inversamente, dos traços dos seres inferiores se possa deduzir a total compreensão do homem atual. Já se trata, como foi visto até aqui, de coisas diferentes e sujeitas a leis e caracteres próprios. Não se pode deduzir a natureza e o comportamento do primeiro *homo* a partir da natureza e do comportamento do ser humano atual, nem a natureza e o comportamento do ser humano atual a partir da natureza e do comportamento do *homo*; muito embora se possam resgatar os ancestrais do ser humano e neles identificar embriões deste ser humano e, desta forma, explicar a contextualização histórica e social que determina sua evolução por permanências (relativas, parciais e dotadas de caracteres historicamente distintos) e rupturas (que determinam essencialidades distintas).

O princípio geral presente na formulação de Marx é o seguinte: só se pode compreender o completo significado de traços embrionários de uma formação superior presentes em formações inferiores quando esses traços já se encontram desenvolvidos, em amplitude máxima, na formação superior, ou seja, na medida em que deixaram de ser traços particulares em formações inferiores para se tornarem traços universais e, por isso mesmo, fundantes ou relevantes nas formações superiores. Desta forma, os traços de que se fala recebem um duplo entendimento: um, como traço incompleto, no papel, muitas vezes não-central, que cumpriam nas formações inferiores; outro, completo, no papel que eles passaram a cumprir nas totalidades superiores, papéis, na maioria das vezes, centrais e universais nessas formações posteriores.

Da mesma forma, as sociedades: ali onde o modo de produção tribal foi substituído pelo modo de produção asiático, o modo de produção tribal está contido e superado no modo de produção asiático, da mesma forma que este último no escravista, na medida em que rompeu e substituiu o primeiro; em processo de superação similar, o escravista no feudal e o feudal no capitalista. As possibilidades concretas da formação e apropriação do excedente que vão permitir a emergência de um novo modo de produção (o asiático), no qual uma casta dá início à exploração do sobretrabalho de uma maioria formada por trabalhadores diretos, nasceram no interior das velhas sociedades primitivas; as possibilidades concretas da formação e apropriação

do sobretrabalho nas sociedades escravistas da antiguidade, da mesma forma já estão presentes nas sociedades asiáticas: a própria dominação e a exploração de classe já constituíam uma disposição e um passo nesse sentido; o monopólio da terra por uma classe de senhores de escravos, que já existia na ocasião da crise do escravismo, também permitiu a repartição da terra em glebas e a emergência do colono – e, a partir daí, do próprio feudalismo, com a corvéia, etc.; por fim, as possibilidades concretas da formação capitalista (a extensão, a força e a acumulação do capital comercial, etc.) já estavam presentes e a estabelecer exigências de uma ampliação em novas bases no feudalismo; por fim, os pressupostos da sociedade socialista – uma produção social, uma classe antagonista à classe burguesa, etc. – já estão presentes na sociedade capitalista. Cada um está contido no que lhe sucedeu, uma vez que em cada sociedade anterior já estava presente certa possibilidade concreta da que lhe sucedeu; e superado, porque cada um sucedeu ao outro por rupturas que redundaram em incorporações, mas, antes e acima de tudo, em qualidades diferentes. A ordem do capital preservou, incorporou e desenvolveu forças produtivas tomadas do feudalismo e as integrou a si num conjunto de novas e ampliadas forças produtivas especificamente suas, mas rompeu com as relações sociais de produção e, portanto, de classes do feudalismo. A permanência da natureza, do homem, da necessidade, do trabalho, da produção, das classes sociais, do Estado, etc. – que não deve ser tomada pela “invariância” dos estruturalistas – mostra a cara genérica dos embriões em série, mas de embriões qualificados, segundo suas especificidades histórica e socialmente determinadas. A variação das qualidades das formações revela a ruptura, que constitui o essencial (e não as permanências genéricas) para a caracterização de cada fase ou etapa da história, de cada totalidade concreta. Tomemos o caso da categoria trabalho.

O trabalho humano é uma categoria simples e histórica válida para todas as formações sociais, exatamente como atividade mediadora entre o homem e a natureza – e este fato, necessário, regular, sistemático, universal e fundante, que é válido desde o surgimento do *homo sapiens sapiens* até o momento atual, revela uma categoria genérica. Porém, no que tem de determinado para cada formação, ela só possui validade plena para cada respectiva formação e dentro de seus limites. O trabalho

escravo e o trabalho servil são categorias de trabalho social e historicamente determinadas e, por isso, categorias que se distinguem pelo caráter; ambos só têm validade plena nos limites das sociedades nas quais foram categorias centrais, respectivamente, o escravismo e o feudalismo; isto não quer dizer que não pudessem aparecer em formações sociais diferentes, de maneira parcial e subsumida, nunca em sua validade e extensão plenas. Da mesma forma, o trabalho assalariado é uma categoria historicamente determinada e que, apesar de ter aparecido antes do capitalismo, só pôde atingir validade plena e universal no modo de produção capitalista. Assim, apesar de o trabalho humano estar presente em todas as épocas desde certa altura da Era Antropozóica, não se pode empregá-lo, como categoria, como se ele fosse a mesma coisa e possuísse o mesmo significado social em todas as épocas e modalidades de sociedade humana.

Tudo isso quer dizer também que não se pode analisar a sociedade escravista tomando-se de empréstimo as categorias do sistema feudal, tribal ou burguês, ou vice-versa; e que, em adendo, não se pode analisar a superestrutura do sistema capitalista tomando-se de empréstimo categorias jurídicas e superestruturais feudais, etc. Quer dizer também que, para cada formação social, há que levar a efeito uma abstração a partir de cada real concreto correspondente e que, de resto, apenas algumas categorias muito gerais, como trabalho, estrutura, superestrutura, produção, valor de uso, classes sociais, Estado, etc., que estão ou que podem estar presentes em todas ou quase todas as formações sociais, não podem ser desta forma tomadas como peças de um único “modelo teórico” capaz de “pensá-las” unívoca, indistinta e simultaneamente. Se tais categorias são tomadas como modelos ou tipos universais, elas constituem, assim, conceitos hipostáticos, portanto, inócuos, os quais, no máximo, conduzem a analogias e não à efetiva produção do conhecimento.

Assim, a sociedade burguesa pressupõe sociedades passadas das quais carrega, revê e reintegra vestígios. Por outro lado, como já foi sugerido, naquelas sociedades podiam existir sinais de elementos que se tornariam imprescindíveis (pelo seu caráter, pela sua universalidade, pelas suas funções) para a sociedade burguesa, mas que só vieram a se desenvolver plenamente na própria sociedade burguesa, sendo este, por exemplo, o caso do dinheiro e do trabalho assalariado.

Neste sentido e, ademais, dentro de certos limites, é que se pode, a partir da sociedade burguesa, compreender as sociedades anteriores – e é aqui que entra o *cum grano salis* lembrado por Marx. Não é que as categorias de umas e outras sejam as mesmas e que possam ser igualmente empregadas para a leitura igual e simultânea de todas elas, mas que, dentro de certos limites, a partir da sociedade burguesa – de suas categorias e em “marcha a ré” – pode-se compreender o significado pleno das categorias das sociedades anteriores que ganharam universalidade nas sociedades burguesas. Podemos compreender como certas categorias passadas correspondem a certas categorias presentes e vice-versa (da corvéia à mais-valia, etc.), o que é diferente de considerá-las iguais e igualmente chaves para a compreensão simultânea das diversas formações.

Seja como for, o essencial está aqui: a partir da sociedade burguesa – vale dizer, de suas categorias, leis, traços e processos característicos – pode-se compreender mais nitidamente traços e categorias de sociedades passadas, até porque aquelas sociedades, tomadas num plano amplíssimo, com alguns de seus traços e de suas categorias, são como “jornadas (sociais)” que levaram, por meio da luta de classes, ao surgimento da própria sociedade burguesa. Pode-se, de um lado, perceber formas embrionárias de formas atuais em formações passadas e, de outro, formas que antes existiam e que foram eliminadas, estioladas, subsumidas, etc. O que não se pode, afinal, é tomar as categorias explicativas de cada formação social como paradigmas para o estudo e a compreensão das demais. E é exatamente este princípio que permite e dá legitimidade ao campo de investigação do materialismo histórico, mas, ao mesmo tempo, proíbe que se faça dele um corpo uno de teoremas e postulados pretensamente válidos para todas as épocas e formações, ou dotado de um sistema de causações absolutamente único e linear pretensamente capaz de enfeixar, como numa matriz, todas as transformações num modelo concebido de antemão. O materialismo histórico – essencialmente um método que procura compreender a história materialística e dialeticamente como ciência – explica as articulações, as passagens, a transformação de umas formações em outras, etc., mas não oferece o mesmo elenco de categorias para explicar todas a um só tempo. O essencial é a diferença essencial.

Para finalizar, algumas palavras a mais devem ser ditas acerca do materialismo histórico como ele é compreendido neste estudo. Não se supõe aqui, como acontece com certa visão vulgar e dogmática do “materialismo histórico”, uma seqüência linear e imutável, em fila indiana na História, dos modos de produção: do primitivo ao asiático, deste ao escravista, daí ao feudal e do feudal ao capitalista, que daria lugar, numa mesma e rigorosamente geométrica seqüência, ao socialismo e ao comunismo. Os modos de produção – e as formações sociais a que deram lugar – eram totalidades seguramente identificáveis, do ponto de vista teórico, pelos seus traços próprios, mas nunca desfilaram na passagem da História com tal linearidade nem experimentaram, comparativamente, embora cada um em seu tempo, idêntico grau de duração e de mundialização. Ainda hoje existem (raras) sociedades primitivas que não passaram por nenhum modo de produção como os atrás citados, mas que estão sendo, finalmente, diretamente dissolvidas pela produção capitalista – o único entre todos os modos de produção que, pelo seu caráter (isto é, pela forma específica das relações de produção, do mais-trabalho e das classes sociais que desenvolveu) e pelos mecanismos de que dispõe para reproduzir e universalizar sua forma própria de mais-trabalho, na forma de capital, em todas as regiões do planeta, numa reprodução ampliada universal, pôde alcançar uma mundialização tendencialmente absoluta, nos marcos de sua duração. No passado, o feudalismo nem sempre proveio diretamente de um modo de produção escravista, havendo casos em que ele nasceu de outro tipo de dissolução das sociedades tribais, da mesma forma que o escravismo. Já o modo de produção que existiu nas colônias latino-americanas nem proveio de sociedades do tipo “asiático” nem teve de passar pelo modo de produção feudal para desembocar em sociedades capitalistas.

O modo de produção, como categoria histórica, define sempre uma totalidade social dotada, como tal, de uma especificidade a partir de uma outra categoria ou núcleo central (essência): as relações sociais de produção. Os modos de produção participam do seqüenciamento do processo histórico de modo complexo e na dependência de múltiplas combinações de circunstâncias históricas sobre as quais se dá o seu *primum mobile*, a luta de classes, muito embora a articulação entre eles não seja, por um lado, de nenhum modo

um processo aleatório nem deixe de indicar, por outro lado, a longo prazo, a marcha do progresso de que nos falam Marx e Engels. Como já foi salientado, o único caso em que um modo de produção por fim submeteu, e segue submetendo, todos os demais encontrados, num movimento de subsunção uno e universal, é o que finalmente acontece na atualidade: o modo de produção capitalista, por força de seu principal pressuposto (a dominação da classe do capital à escala mundial) e de sua correspondente dinâmica (a força de propulsão da mais-valia, gerada e convertida no âmbito da relação-capital, na base das duas classes fundamentais que se “globalizam” em antítese, o proletariado e a burguesia, uma que cede e outra que expropria para converter o mais-trabalho, e movido por potentes forças produtivas do trabalho, com apoio maciço da técnica e da ciência como nenhum modo de produção experimentara antes), não deixa um só espaço socioterritorial no mundo que não seja por ele ocupado, nem que tenha como resultado abandoná-lo depois de finalmente sugado à mais completa e absoluta penúria, uma penúria tão extrema que se tornaram países e regiões finalmente incapazes de ofertar mais-valia e de consumir valor.

REFERÊNCIAS

- ANDERSON, P. **A crise da crise do marxismo**. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- _____. As antinomias de Gramsci. In: _____. **Crítica marxista: a estratégia revolucionária na atualidade**. São Paulo: Juruês, 1986. p. 7-74.
- _____. **As origens da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- _____. **Un debate con E. P. Thompson**. México: Siglo XXI, 1985.
- ANTUNES, R. **Adeus ao trabalho?** São Paulo: Cortez: Edunicamp, 1997.
- CHASIN, J. (Ed.). *Crônicas da Comuna*. São Paulo: **Ensaio**, 1992.
- CARVALHO, E. A cultura como valor de troca. **Ex-Catacumbis: revista da Associação dos Docentes da Universidade Católica do Salvador (Aducsal)**, Salvador, ano V, n. 4, p. 20-25, dez. 2000.
- CHEVALIER, J.-J. **A história do pensamento político** t. 1. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982.
- CLAUDIN, F. **La crisis del movimiento comunista**. Paris: Ibérica de Ediciones y Publicaciones, 1977.
- CULLER, J. **As idéias de Sausurre**. São Paulo: Cultrix, 1979.
- DARWIN, C. **A origem das espécies**. São Paulo: Hemus, 1981.
- _____. **A origem do homem**. São Paulo: Hemus, 1982.
- DE GORTARI, E.; GORSKI, D. P.; TAVANTS, P. V. **Princípios de lógica**. México: Grijalbo, 1971.
- DOSSE, F. **A História em migalhas: dos Annales à nova História**. São Paulo: Edunicamp, 1994.
- ENGELS, F. **Anti-Dühring**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1998.
- GRAMSCI, A. A linguagem, as línguas e o senso comum. In: _____. **Obras escolhidas**. v. 1. Lisboa: Estampa, 1974.
- _____. **Cadernos do cárcere**. t. 3. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- HEGEL, G. W. F. **Ciencia de la Lógica**. Argentina: Solar, 1968.
- ISABEL, M. L.; MUSSE, R. (Org.). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: Edunesp: Fapesp, 1998.
- JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1997.
- KAPLAN, E. A. (Org.). **O mal-estar no pós-modernismo: teorias, práticas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

KORSCH, K. **Marxismo e Filosofia**. Porto: Afrontamento, 1977.

KOSIK, K. **A dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

LEAKEY, R. **A origem da espécie humana**. Rio de Janeiro: Ciência Atual Rocco, 1995.

LEFEBVRE, H. **Lógica formal/lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. **O pensamento de Lênin**. Lisboa: Moraes, 1969.

LENIN, V. I. A bancarrota da Segunda Internacional. In: _____. **Obras escogidas (em doze tomos)**. t. 5. Moscou: Progreso, 1976. p. 225-230.

LENINE, V. I. Cadernos filosóficos. In: _____. **Obras escolhidas**. t. 6. Lisboa: Avante!; Moscou: Progresso, 1989. p. 125-212.

LESSA, S. **Mundo dos homens, trabalho e ser social**. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. **Para além de Marx?** Crítica da teoria do trabalho imaterial. São Paulo: Xamã, 2005.

LUKÁCS, G. **El asalto a la razón**. Barcelona: Grijalbo, 1976.

_____. **Existencialismo ou marxismo?** São Paulo: Senzala, 1967.

_____. **História e consciência de classe**. Porto: Escorpião, 1974a.

_____. **Ontologia del ser social**. El trabajo (textos inéditos em espanhol). Buenos Aires: Herramienta, 2004.

_____. **Os princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. **Posfácio de 1967**. Porto: Escorpião, 1974b.

_____. **Prolegomeni all'ontologia dell'essere sociale**. Milão: Guerini e Associati, 1990.

MANDEL, E. **A crise do capital**. São Paulo: Ensaio, 1990.

_____. **O capitalismo tardio**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, C. **El Capital: crítica de la economía política**. México: Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1966.

_____. **Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858**. v. 1. Buenos Aires: Siglo XXI, 1973.

MARX, C.; ENGELS, F. **La ideología alemana**. Montevidéo: Pueblos Unidos; Barcelona: Grijalbo, 1970.

MÉSZAROS, I. A crise estrutural do capital. **Outubro**, São Paulo, n. 4, p. 9, 2003a.

_____. **O século XXI: socialismo ou barbárie?** São Paulo: Boitempo, 2003b.

_____. **Para além do capital**. São Paulo: Edunicamp: Boitempo, 2002.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

ROSDOLSKY, R. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

STANFORD, C. **Como nos tornamos humanos**. Rio de Janeiro: Elsevier: Campus, 2004.

SUN TZU. **A arte da guerra**. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

TEIXEIRA, F. J. S. **Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O Capital**. São Paulo: Ensaio, 1995.

WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Pioneira, 1997.

SOBRE O AUTOR

Outros títulos publicados pela **Xamã Editora**

Economia

<i>A mundialização do capital</i>	François Chesnais	336 p.
<i>A mundialização financeira</i>	François Chesnais (org.)	336 p.
<i>A nostalgia do fordismo</i>	Ruy Braga	248 p.
<i>Celso Furtado: um retrato intelectual</i>	Carlos Mallorquin	298 p.
<i>Neoliberalismo ou crise do capital?</i>	O. Coggiola e C. Katz	280 p.
<i>Che Guevara e o debate econômico em Cuba</i>	Luiz Bernardo Pericás	240 p.
<i>Novas tecnologias</i>	Katz, Braga e Coggiola	168 p.
<i>Século XX e trabalho industrial</i>	Benedito de Moraes Neto	128 p.
<i>Uma nova fase do capitalismo?</i>	F. Chesnais, G. Duménil	120 p.

Educação

<i>Brasil 2000 – nova divisão de trab. na educação</i>	Lúcia M. W. Neves	104 p.
<i>Ciclo básico em São Paulo</i>	J. Palma, M. C. Duran	160 p.
<i>Educ. e identidade dos trabalhadores</i>	Sônia M. Rummert	200 p.
<i>Educação superior – análise e perspectivas de pesquisa</i>	Valdemar Sguissardi e João dos Reis Silva Jr. (orgs.)	240 p.
<i>Educação superior – velhos e novos desafios</i>	V. Sguissardi (org.)	248 p.
<i>Eleição de diretores</i>	Vitor Henrique Paro	136 p.
<i>Contra-reforma na educação superior</i>	Kátia Lima	208 p.
<i>Escritos sobre educação</i>	Vitor Henrique Paro	152 p.
<i>Gestão escolar compartilhada: democracia ou descompromisso?</i>	Silvana Ap. de Souza	216 p.
<i>Gestão escolar e subjetividade</i>	Maria Lúcia A. Fortuna	148 p.
<i>Gestão, financiamento e direito à educação</i>	Romualdo P. Oliveira e Theresa Adrião (orgs.)	144 p.
<i>Mariátegui sobre educação</i>	Luiz Bernardo Pericás	136 p.
<i>No coração da sala de aula</i>	Marília P. de Carvalho	248 p.
<i>O empresariamento da educação</i>	Lúcia W. Neves (org.)	272 p.
<i>Organização do ensino no Brasil</i>	R. P. Oliveira; T. Adrião (orgs.)	168 p.
<i>Políticas e gestão da educ. superior</i>	L. Dourado, A. Catani	240 p.

<i>Política educacional e papel do estado</i>	Vera Peroni	208 p.
<i>Políticas públicas e educação básica</i>	L. Dourado e V. Paro (org.)	160 p.
<i>Por dentro da escola pública</i>	Vitor Henrique Paro	336 p.
<i>Professora, é para ler ou entender?</i>	Dinorá M. Melo	120 p.
<i>Qualidade do ensino: a contribuição dos pais</i>	Vitor Henrique Paro	128 p.
<i>Reforma do Estado e da Educação</i>	João dos Reis Silva Jr.	136 p.
<i>Reprovação escolar – renúncia à educação</i>	Vitor Henrique Paro	168 p.

História

<i>A Comuna de Paris na História</i>	Armando Boito Jr. (org.)	232 p.
<i>A Igreja, a medicina e o amor</i>	Henrique Carneiro	144 p.
<i>América Latina. Encruzilhadas da História</i>	O. Coggiola (org.)	344 p.
<i>América Latina. História, crise e movimento</i>	Barsotti; Pericás (org.)	224 p.
<i>América Latina. História, idéias e revolução</i>	Barsotti; Pericás (org.)	224 p.
<i>Brava gente de Timor</i>	C. Serrano; M. Waldman	156 p.
<i>Breve história da mulher no mundo ocidental</i>	Carlos Bauer	144 p.
<i>Che Guevara e a luta revolucionária na Bolívia</i>	Luiz Bernardo Pericás	280 p.
<i>Cultura ilhada – imprensa e revolução cubana</i>	Silvia Miskulin	216 p.
<i>Escritos sobre a Comuna de Paris</i>	Oswaldo Coggiola (org.)	208 p.
<i>Leituras marxistas e outros estudos</i>	Edgar Carone	180 p.
<i>Imperialismo e guerra na Iugoslávia</i>	Oswaldo Coggiola	136 p.
<i>Marxismo e judaísmo</i>	Arlene Clemesha	224 p.
<i>O capital contra a história</i>	Oswaldo Coggiola	520 p.
<i>(Re) Introduzindo hist. oral no Brasil</i>	J.C. Sebe B.Meihy (org.)	400 p.
<i>Seg. Guerra Mundial – Um balanço histórico</i>	Oswaldo Coggiola (org.)	504 p.

Personalidades

<i>Engels, o segundo violino</i>	Oswaldo Coggiola	144 p.
<i>Jack London – escritos políticos</i>	Luiz Bernardo Pericás	128 p.
<i>O filho do Brasil – de Luiz Inácio a Lula</i>	Denise Paraná	452 p.
<i>Pedro Pomar – uma vida em vermelho</i>	Wladimir Pomar	384 p.
<i>Trotsky, como alternativa</i>	Ernest Mandel	240 p.

Teoria

<i>Os prismas de Gramsci</i>	Marcos Del Roio	200 p.
<i>A burocracia e os desafios da transição socialista</i>	Luciano Cavini Martorano	232 p.
<i>A obra teórica de Marx</i>	A. Boito Jr., Caio Toledo (org.)	296 p.
<i>Democracia e marxismo</i>	Juarez Guimarães	280 p.
<i>Gramsci em Turim. A construção do conceito de hegemonia</i>	Edmundo F. Dias	288 p.
<i>Marxismo e ciências humanas</i>	Armando Boito (org.)	376 p.
<i>Marxismo, modernidade e utopia</i>	M. Löwy e D. Bensaïd	272 p.
<i>O lugar do marxismo na história</i>	Ernest Mandel	120 p.

Política

<i>A argamassa da ordem</i>	David Maciel	348 p.
<i>Armadilha neoliberal</i>	James Petras	144 p.
<i>As esquinas perigosas da História</i>	Valério Arcary	240 p.
<i>Capitalismo e luta política no Brasil</i>	Gilmar Mauro e L. B. Pericás	120 p.
<i>Em busca do socialismo</i>	Florestan Fernandes	260 p.
<i>Globalização e socialismo</i>	Oswaldo Coggiola (org.)	156 p.
<i>Governo Lula – Da esperança à realidade</i>	Oswaldo Coggiola (org.)	224 p.
<i>Para além de Marx?</i>	Sérgio Lessa	104 p.
<i>Império e políticas revolucionárias</i>	James Petras	200 p.
<i>Marxismo hoje</i>	Oswaldo Coggiola (org.)	128 p.
<i>Nacionalismos e internacionalismos</i>	Michael Löwy	152 p.
<i>O outro Gramsci</i>	Edmundo Dias e outros	220 p.
<i>Política neoliberal e sindicalismo no Brasil</i>	Armando Boito Jr.	248 p.
<i>Universidade e ciência na crise global</i>	Oswaldo Coggiola	176 p.
<i>Votán-Zapata: a marcha indígena...</i>	M.Di Felice e M Brige (orgs.)	228 p.
<i>Democracia participativa e redistribuição</i>	A. Marquetti, G. Campos	184 p.
<i>No olho do furacão</i>	Hilary Wainwright (org.)	192 p.



editora

Impresso por
Xamã VM Editora e Gráfica Ltda.
Rua Itaoca, 130 - Chácara Inglesa
CEP 04140-090 - São Paulo (SP) - Brasil
Tel.: (011) 5072-4872 Tel./Fax: (011) 2276-0895
www.xamaeditora.com.br vendas@xamaeditora.com.br