

ZUR ONTOLOGIE DES GESELLSCHAFTLICHEN SEINS

Die ontologischen Grundprinzipien von Marx

Originalmente publicado por LUCHTERHAND VERLAG, NEUWIED, 1972.

Copyright by © Jánosy Ferenc (último representante legal de LUKACS) representado por ARTÍSJUS - Budapest.

Capa de:

Raul Mattos Castell

Revisão de:

Antonio Elias Ribeiro

Direitos adquiridos para a língua portuguesa pela

L.E.C.H. LIVRARIA EDITORA CIÊNCIAS HUMANAS LTDA.

Rua 7 de Abril, 264, subsolo B, sala 5, São Paulo, SP.

Impresso no Brasil — Printed in Brazil

ÍNDICE

Nota do Tradutor. 7

OS PRINCÍPIOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DE MARX

1. Questões Metodológicas Preliminares. 11

2. Crítica da Economia Política 35

3. Historicidade e Universalidade Teórica 77

Apêndice: Sumário completo da *Ontologia do Ser Social* 173

NOTA DO TRADUTOR

Este volume reproduz o capítulo 4 (*Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*) da primeira parte da *Ontologia do Ser Social*. O sumário completo da obra de Lukács poderá ser encontrado pelo leitor no apêndice do presente volume.

O capítulo sobre Marx, assim como os demais capítulos, são publicados segundo os manuscritos que, embora inacabados, foram revistos por Lukács. O texto final desse capítulo sobre Marx — preparado para a edição alemã por Ferenc Bródy e Gábor Révai — combina esses manuscritos com partes resultantes da transcrição de acréscimos ditados por Lukács.

Essa gênese do texto final explica a presença de alguns momentos relativamente obscuros e de algumas inexatidões formais, que geralmente só são eliminados quando o autor prepara pessoalmente os seus textos para a edição definitiva.

Para a presente tradução brasileira, além do texto em alemão, vali-me da tradução italiana de Alberto Scarponi (*Ontologia dell'Essere Sociale*, Editori Riuniti, Roma, 1976, vol. 1, pp. 165-403) e da tradução inglesa de David Fernbach (*The Ontology of Social Being*, Merlin Press, Londres, vol. 1, *Hegel*, 1978, 118 pp., vol. 2, *Marx*, 1978, 176 pp.).

Embora não utilize nas citações as traduções portuguesas existentes (salvo no caso da "*Introdução*" de 1857 e de muitas partes de *O Capital*), indico sempre a existência de edição brasileira das obras citadas por Lukács, no caso em que essa edição seja de fácil acesso e me pareça digna de confiança.

C.N.C.

OS PRINCÍPIOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DE MARX

"As categorias são formas de
ser, determinações da existência".

(MARX).



1. QUESTÕES METODOLÓGICAS PRELIMINARES

Quem tenta resumir teoricamente a ontologia marxiana, encontra-se diante de uma situação paradoxal. Por um lado, qualquer leitor sereno de Marx não pode deixar de notar que todos os seus enunciados concretos, se interpretados corretamente (isto é, fora dos preconceitos da moda), são entendidos — em última instância — como enunciados diretos sobre um certo tipo de ser, ou seja, são afirmações ontológicas. Por outro lado, não há nele nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos; ele jamais se preocupa em determinar o lugar desses problemas no pensamento, em defini-los com relação à gnosiologia, à lógica, etc, de modo sistemático ou sistematizante. Esses dois aspectos, intimamente ligados entre si, dependem indubitavelmente do fato de que o seu ponto de partida é nitidamente — ainda que desde os inícios em termos críticos — a filosofia hegeliana. E essa, como vimos, move-se dentro de uma certa unidade, determinada pela idéia do sistema, entre ontologia, lógica e teoria do conhecimento; o conceito hegeliano de dialética implica, no próprio momento em que põe a si mesmo, uma semelhante unificação e, inclusive, tende a fundir uma coisa com a outra. Por isso, é natural que o jovem Marx não pudesse chegar a uma colocação ontológica direta e consciente em seus primeiros escritos, ainda influenciados por Hegel. Essa tendência negativa é corroborada, acreditamos, pela ambivalência do idealismo objetivo hegeliano, que só muito mais tarde será revelada, em particular por Engels e por Lenin. Em outras palavras: enquanto tanto Marx quanto Engels, no processo de separação consciente de Hegel, põem no centro de sua argumentação e de sua polêmica, com toda razão, a oposição decisiva entre o idealismo hegeliano e o materialismo

por eles renovado, mais tarde eles sublinham fortemente, ao contrário, as tendências materialistas que, de modo latente, atuam no interior do idealismo objetivo. É assim que Engels, no *Feuerbach*, falará de "um materialismo [hegeliano] posto idealisticamente de cabeça para baixo"¹; e Lenin indicará, repetidas vezes, as tendências ao materialismo presentes na *Lógica* de Hegel.² E deve-se ainda ressaltar que Marx, mesmo durante as mais duras polêmicas contra hegelianos de esquerda, como Bruno Bauer e Stirner, jamais identifica o idealismo deles com o de Hegel.

Não há dúvida que a virada provocada por Feuerbach no processo de dissolução da filosofia hegeliana teve caráter ontológico; e isso porque, naquele momento, pela primeira vez na Alemanha, foram confrontados abertamente — com efeitos extensos e profundos — o idealismo e o materialismo. Até mesmo as debilidades de sua posição, reveladas em seguida, como é o caso de sua limitação à relação abstrata entre Deus e homem, contribuíram para fazer emergir nas consciências, de modo claro e enérgico, o problema ontológico. Esse efeito é visível do modo mais evidente no jovem Engels, que — a partir dos seus inícios, filosoficamente pouco claros, no âmbito da Jovem Alemanha — passa posteriormente para o hegelianismo de esquerda; percebe-se aqui a radicalidade com a qual a nova orientação ontológica iniciada com Feuerbach atua logo a partir do seu surgimento. O fato de que, prescindindo de Gottfried Keller e dos democratas revolucionários russos, assista-se no século XIX tão-somente a uma pálida revivescência do materialismo do século anterior, esse fato não contradiz a grande intensidade do efeito originário. Todavia, esse abalo é pouco visível precisamente em Marx. Os documentos nos apresentam uma aceitação compreensiva e simpática de Feuerbach, que aparece, porém, sempre como crítica e exige um desenvolvimento crítico. Podemos encontrar essa atitude desde as primeiras cartas (já em 1841); ela se revestirá de uma forma inteiramente explícita

1. Engels, *Ludwig Feuerbach*, Viena-Berlim, 1927, p. 31. [Ed. brasileira: *L.F. e o fim da filosofia clássica alemã*, trad. de A. de Carvalho, in *Marx-Engels, Obras Escolhidas*, Rio de Janeiro, 1963, vol. 3, pp. 169-207.]

2. Lenin, *Cadernos Filosóficos*, ed. cit., pp. 87, 110, 138.

— em meio à batalha contra o idealismo dos hegelianos — na *Ideologia Alemã*: "Enquanto Feuerbach é materialista, não trata da história; e, quando aborda a história, não é materialista".³ O juízo de Marx sobre Feuerbach, portanto, tem um duplo caráter: o reconhecimento de sua virada ontológica como o único ato filosófico sério desse período; e, ao mesmo tempo, a constatação de seus limites, ou seja, do fato de que o materialismo alemão feuerbachiano ignora completamente o problema da ontologia do ser social. O que não indica apenas a lucidez e a universalidade filosóficas de Marx; essa tomada de posição ilumina também seu primeiro desenvolvimento, o posto central que nele assumiam os problemas ontológicos do ser social.

Será útil, portanto, um breve exame de sua *Dissertação* de doutoramento. Nela, Marx fala da crítica lógico-gnosiológica que Kant dirige às provas da existência de Deus e faz a seguinte objeção: "As provas da existência de Deus não são mais, em parte, do que *tautologias* vazias. A prova ontológica, por exemplo, não vai além da seguinte afirmação: 'O que eu represento realmente (*realiter*) é uma representação real para mim', atua sobre mim; e, nesse sentido, *todos os deuses* — pagãos ou cristãos — possuíram uma existência real. O antigo Moloch não exerceu uma dominação? O Apoio délfico não era uma potência real na vida dos gregos? Diante disso, de nada vale nem mesmo a crítica de Kant. Se alguém acredita possuir 100 táleres, se essa não é para ele apenas uma representação arbitrária, subjetiva, se ele acredita nela, então os 100 táleres imaginados têm para ele o mesmo valor de 100 táleres reais. Por exemplo, ele contrairá dívidas em função desse seu dado imaginário, o qual terá uma *ação efetiva*: foi assim, de resto, que toda a humanidade contraiu dívidas contando com seus deuses."⁴ Já se pode ver aqui alguns momentos bastante importantes do pensamento marxiano. O que é dominante, nessa passagem, é a realidade social enquanto critério último do ser ou não-ser social de um fenômeno; contudo, é trazida aqui à superfície uma pro-

3. MEGA, I, 5, p. 34. [Ed. brasileira parcial, mas contendo precisamente o capítulo sobre Feuerbach aqui citado: *Ideologia Alemã*, trad. de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira, São Paulo, 1977.]

4. MEGA, I, 1/1, p. 80.

blemática vasta e profunda, que o jovem Marx, naquele momento, não está ainda em condições de dominar metodologicamente. Com efeito, por um lado, pode-se perceber, seguindo o espírito global da *Dissertação*, que Marx não admite a existência de nenhum Deus; por outro, do fato de que determinadas representações de Deus tenham uma efetiva eficácia histórica, deveria decorrer para elas um tipo qualquer de ser social. Marx coloca já aqui, portanto, um problema que, mais tarde, quando se tornar economista e materialista, terá grande importância: a função prático-social de determinadas formas de consciência, independentemente do fato de que elas, no plano ontológico geral, sejam falsas ou verdadeiras. Esses raciocínios, relevantes para o desenvolvimento posterior do pensamento de Marx, são integrados de modo interessante em sua crítica a Kant. Esse contestara a chamada prova ontológica de um ponto de vista lógico-gnosiológico, cortando qualquer vinculação necessária entre representação e realidade, negando de modo absoluto todo caráter ontologicamente relevante do conteúdo. O jovem Marx não aceita essa posição — ainda aqui em nome da especificidade ontológica do ser social — e observa agudamente que, em determinadas circunstâncias, os 100 táleres imaginados podem muito bem ter um papel relevante no ser social. (Na posterior economia de Marx, essa dialética entre dinheiro ideal e dinheiro real se apresenta como um importante momento da relação entre dinheiro como meio de circulação e sua função como meio de pagamento.)

Falando de Hegel, já observamos que Marx — em nome do concreto caráter de ser que têm as entidades sociais — exige a sua investigação concreto-ôntica (ontológica), ao mesmo tempo em que rechaça o método hegeliano de expor essas conexões sobre a base de esquemas lógicos. Temos, portanto, que no caminho do jovem Marx se delineia com clareza aquela orientação no sentido de concretizar, cada vez mais, as formações, as conexões, etc. do ser social, que — em sentido filosófico — alcançará seu ponto de inflexão nos estudos econômicos marxianos. Essas tendências encontram sua primeira expressão adequada nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja originalidade inovadora reside, não em último lugar, no fato de que, pela primeira vez na história

da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e da reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas. Mas o fato de que a economia seja o centro da ontologia marxiana não significa, absolutamente, que sua imagem do mundo seja fundada sobre o "economicismo". (Isso surge apenas em seus epígonos, que perderam toda noção do método filosófico de Marx; um fato que contribuiu bastante para desorientar e comprometer o marxismo no plano filosófico.) O decurso filosófico que leva Marx ao materialismo culmina nessa virada no sentido da economia; se e até que ponto Feuerbach desempenhou um papel nesse processo, é algo que não pode ser estabelecido com clareza, embora seja certo que Marx pôs-se imediatamente de acordo, em princípio, com as idéias de Feuerbach acerca da ontologia da natureza e com a sua atitude anti-religiosa. Mas é igualmente certo que, também nesse campo, ele assumiu muito cedo uma posição crítica, que o levou adiante de Feuerbach. No que se refere à filosofia da natureza, ele rechaçou, de modo cada vez mais decidido, a tradicional separação entre natureza e sociedade, que se mantivera insuperada também em Feuerbach, e considerou sempre os problemas da natureza predominantemente do ponto de vista de sua inter-relação com a sociedade. O contraste com Hegel, por isso, vai nele ganhando acentos mais vigorosos que no próprio Feuerbach. Marx reconhece uma só ciência, a ciência da história, que engloba tanto a natureza quanto o mundo dos homens.⁵ No que se refere à religião, não se contentou com a relação abstrato-contemplativa entre homem e Deus; à ontologia simplista de Feuerbach (malgrado seu caráter intencionalmente materialista), Marx contrapôs a exigência de levar em conta, concreta e materialisticamente, todas as relações da vida humana e, antes de mais nada, as relações histórico-sociais. O problema da natureza aparece aqui sob uma luz ontológica completamente nova.

No momento em que Marx faz da produção e da reprodução da vida humana o problema central, surge — tanto no próprio homem como em todos os seus objetos, relações,

5. *Ideologia Alemã*, ed. alemã cit., p. 567.

vínculos, etc. - a dupla determinação de uma insuperável base natural e de uma ininterrupta transformação social dessa base. Como sempre ocorre em Marx, também nesse caso o trabalho é a categoria central, na qual todas as outras determinações já se apresentam *in nuce*: "*O trabalho, portanto, enquanto formador de valores-de-uso, enquanto trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de Todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna, que tem a função de mediatizar o intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza, ou seja, a vida dos homens.*" Através do trabalho, tem lugar uma dupla transformação. Por um lado, o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza; "desenvolve as potências nela ocultas" e subordina as forças da natureza "ao seu próprio poder". Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios, em objetos de trabalho, em matérias-primas, etc. O homem que trabalha "utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas, a fim de fazê-las atuar como meios para poder exercer seu poder sobre outras coisas, de acordo com sua finalidade." Os objetos naturais, todavia, continuam a ser em si o que eram por natureza, na medida em que suas propriedades, relações, vínculos, etc. existem objetivamente, independentemente da consciência do homem; e tão-somente através de um conhecimento correto, através do trabalho, é que podem ser postos em movimento, podem ser convertidos em coisas úteis, Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo ideológico: "No fim do processo de trabalho, emerge um resultado que já estava presente desde o início na idéia do trabalhador que, portanto, já estava presente de modo ideal. Ele não efetua apenas uma mudança de forma no elemento natural; ao mesmo tempo realiza, no elemento natural, sua própria finalidade, que ele conhece bastante bem, que determina como lei o modo pelo qual opera e à qual tem de subordinar sua vontade."⁷ Falaremos amplamente do significado ontológico

6. Marx, *Das Kapital*, I, Hamburgo, 1903, p. 9. [Ed. brasileira: *O Capital*, trad. de Reginaldo Sant'Anna, Rio de Janeiro, 1968-1974, 6 vols.]

7. *O Capital*, ed. alemã cit, pp. 140, 141, 140.

da teleologia do trabalho no capítulo respectivo da segunda parte.⁸ O que importa aqui é apenas fixar, em seus traços mais gerais, o ponto de partida da ontologia marxiana do ser social.

Nesse sentido, devem ser sublinhados particularmente os seguintes momentos. Em primeiro lugar: o ser social — em seu conjunto e em cada um dos seus processos singulares — pressupõe o ser da natureza inorgânica e orgânica. Não se pode considerar o ser social como independente do ser da natureza, como antíteses que se excluem, o que é feito por grande parte da filosofia burguesa quando se refere aos chamados "domínios do espírito". Mas, de modo igualmente nítido, a ontologia marxiana do ser social exclui a transposição simplista, materialista vulgar, das leis naturais para a sociedade, como era moda, por exemplo, na época do "darwinismo social". As formas de objetividade do ser social se desenvolvem, à medida que surge e se explicita a praxis social, a partir do ser natural, tornando-se cada vez mais claramente sociais. Esse desenvolvimento, porém, é um processo dialético, que começa com um salto, com o pôr teleológico do trabalho, não podendo ter nenhuma analogia na natureza. O fato de que esse processo, na realidade, seja bastante longo, com inúmeras formas intermediárias, não anula a existência do salto ontológico. Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico da sua explicitação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto, implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos.

A forma da posição teleológica enquanto transformação material da realidade é, em termos ontológicos, algo radicalmente novo. É óbvio que, no plano do ser, temos de deduzi-la geneticamente de suas formas de transição. Também essas, porém, só podem receber uma interpretação ontológica correta quando for captado em termos ontológicos corretos o seu resultado, ou seja, o trabalho já em sua forma adequada;

8. [Incluído no vol. 3 ("*O Trabalho e a Reprodução*") da presente edição brasileira (N. do T.)]

e quando se tentar compreender essa gênese, que em si não é um teleológico, (a partir do seu resultado,⁹ E isso vale não apenas para essa relação fundamental. Marx, coerentemente, considera essa espécie de compreensão como o método geral para a sociedade: "A sociedade burguesa é a mais complexa e desenvolvida organização histórica da produção. Portanto, as categorias que expressam suas relações e que possibilitam a compreensão da sua estrutura permitem, ao mesmo tempo, a penetração na estrutura e nas relações de produção de todas as formas passadas de sociedade, sobre cujas ruínas e com cujos elementos a sociedade burguesa foi construída, e das quais ela traz consigo resíduos parcialmente ainda não superados, enquanto aquilo que estava apenas esboçado desenvolveu-se em toda a sua significação, etc. A anatomia do homem é uma chave para a anatomia do macaco. Ao contrário, o que nas espécies animais inferiores esboça algo superior só pode ser compreendido se a forma superior já for conhecida. A economia burguesa fornece assim a chave para a economia antiga, etc." ⁹ Nas observações que seguem o trecho agora citado, Marx polemiza contra toda "modernização", contra a tentativa de introduzir num estágio mais primitivo as categorias de um estágio mais evoluído. Mas se trata de uma simples defesa contra mal-entendidos evidentes, que surgem com frequência. De qualquer modo, o essencial, desse ponto de vista metodológico, continua a ser a exata separação entre a realidade existente em-si como processo e os modos do seu conhecimento. A ilusão idealista de Hegel surge — como veremos, ainda mais detalhadamente, ao seguirmos a crítica de Marx — precisamente porque o processo ontológico do ser e da gênese é aproximado em demasia do processo (necessário no plano cognoscitivo) da concepção; aliás, esse último chega mesmo a ser entendido como um substituto, até mesmo como uma forma ontologicamente superior com relação ao primeiro.

Voltando agora, após essa necessária digressão, à relação ontológica entre natureza e sociedade, deparamo-nos com o fato de que as categorias e as leis da natureza, tanto orgânica quanto inorgânica, constituem, em última instância (no

9. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* [Lineamentos da Crítica da Economia Política], Moscou, 1939-1941, pp. 25-28.

sentido da modificação fundamental da sua essência), uma base *ineliminável* das categorias sociais. Tão-só sobre a base de um conhecimento pelo menos imediatamente correto das propriedades reais das coisas e processos é que a posição teleológica do trabalho pode cumprir sua função transformadora. O fato de que, desse modo, surjam formas de objetividade totalmente novas, que não podem ter analogias na natureza, em nada altera essa situação. Mesmo quando o objeto da natureza parece permanecer imediatamente natural, a sua função de valor-de-uso é já algo qualitativamente novo em relação à natureza; e, com o pôr socialmente objetivo do valor-de-uso, surge no curso do desenvolvimento social o valor-de-troca, no qual, se considerado isoladamente, desaparece toda objetividade natural: como diz Marx, o que ele possui é uma "objetividade espectral".¹⁰ Em certo ponto, Marx afirma ironicamente contra alguns economistas: "Até agora, nenhum químico conseguiu descobrir valor-de-troca em pérolas ou diamantes." ¹¹ Por outro lado, porém, cada uma dessas objetividades puramente sociais pressupõe — e não importa se com mediações mais ou menos aproximadas — objetividades naturais socialmente transformadas (não há valor-de-troca sem valor-de-uso, etc). Assim, existem, certamente, categorias sociais puras, ou, melhor, apenas o conjunto delas constitui a especificidade do ser social; todavia, esse ser não apenas se desenvolve no processo concreto-material de sua gênese a partir do ser da natureza, mas também se reproduz constantemente nesse quadro e não pode jamais se separar de modo completo — precisamente em sentido ontológico — dessa base. É preciso sublinhar, em particular, a expressão "jamais de modo completo", já que a orientação de fundo no aperfeiçoamento do ser social consiste precisamente em substituir determinações naturais puras por formas ontológicas mistas, pertencentes à naturalidade e à socialidade (basta pensar simplesmente nos animais domésticos), explicitando ulteriormente — a partir dessa base — as determinações puramente sociais. A tendência principal do processo que assim tem lugar é o constante crescimento, quantitativo e qualitativo, das componentes pura ou predominantemente sociais, aquilo que Marx

10. Marx, *O Capital*, I, cit., p. 4.

11. *Ibid.*, pp. 49-50.

costumava chamar de "recoo dos limites naturais". Não analisaremos, porém, mais a fundo, nesse contexto, um tal conjunto de problemas; mas já podemos afirmar de modo sintético: a virada materialista na ontologia do ser social, provocada pela descoberta da prioridade ontológica da economia em seu âmbito, pressupõe uma ontologia materialista da natureza.

Essa indissolúvel unidade do materialismo na ontologia de Marx não depende da medida em que os estudiosos marxistas tenham conseguido esclarecer, de modo concreto e persuasivo, essas conexões nos diversos setores da ciência da natureza. O próprio Marx falou de uma ciência unitária da história muito antes que essa desenvolvesse efetivamente tais tendências. Não foi por acaso, como é óbvio, que Marx e Engels saudaram, com alguma reserva, o aparecimento do livro de Darwin, que segundo eles continha "os fundamentos histórico-naturais de nosso modo de ver"¹²; que Engels se entusiasmou com as teorias astronômicas de Kant-Laplace, etc. Naturalmente, é da maior importância um desenvolvimento ulterior, adequado aos tempos, do marxismo nessa direção. Aqui, porém, queremos simplesmente sublinhar que a fundação de uma ontologia materialista da natureza, que compreenda em si a historicidade e a processualidade, a contraditoriedade dialética, etc, já está implicitamente contida no fundamento metodológico da ontologia marxiana. Essa situação nos parece capaz de permitir que tracemos, em poucas palavras, o novo tipo representado na história da filosofia e da ciência por essa concepção de Marx. Ele jamais pretendeu criar expressamente um método filosófico próprio ou, menos ainda, um sistema filosófico. Nos anos quarenta, combateu no plano filosófico o idealismo de Hegel e, em particular, o idealismo cada vez mais subjetivista dos seus discípulos radicais. Após o fracasso da revolução de 1848, o centro de seus interesses passou a ser a fundação de uma ciência da economia. Isso levou muitos dos admiradores de seus escritos filosóficos juvenis a dizer que ele se afastara da filosofia para se tornar "simplesmente" um especialista em economia. Mas se trata de uma conclusão apressada ou, melhor dizendo, inteiramente insus-

12. Marx a Engels, 19 de dezembro de 1860, MEGA, III, 2, p. 533.

tentável. (Conclusão que se funda sobre manifestações puramente exteriores, sobre a metodologia imperante na segunda metade do século XIX, que estabelecia uma oposição mecanicamente rígida entre filosofia e ciências singulares positivas, degradando, com isso, a própria filosofia à ciência particular, enquanto fundada exclusivamente sobre a lógica e a gnosiologia. Segundo esses critérios, a economia do Marx maduro aparece à ciência burguesa, mas também aos seguidores do marxismo por ela influenciados, como uma ciência particular, em contraste com as tendências filosóficas do seu período juvenil. E, também mais tarde, houve quem, sob a influência do subjetivismo existencialista, construísse um contraste entre os dois períodos da produção marxiana.

Mais adiante, quando nossas considerações alcançarem um nível de maior particularidade, mostraremos claramente — ainda que sem uma polêmica explícita — quanto é frágil uma tal contraposição entre o jovem Marx (filósofo) e o puro economista posterior. (Veremos que Marx não se tornou "menos filosófico"; mas, ao contrário, aprofundou notavelmente, em todos os campos, as suas visões filosóficas.) Basta pensar na superação — puramente filosófica — da dialética hegeliana. Já em sua juventude, encontramos indicações nesse sentido, em particular quando ele busca ir além da doutrina das contradições absolutizada de um ponto de vista logicista.¹³ Os críticos apressados do Marx filósofo esquecem, em geral, entre outros, aquele trecho de *O Capital* onde, partindo precisamente também aqui da economia, ele formula uma concepção inteiramente nova da superação das contradições: "Vimos que o processo de troca das mercadorias implica relações contraditórias, que se excluem reciprocamente. (O desenvolvimento da mercadoria não supera essas contradições, mas cria a forma dentro da qual elas podem se mover. É esse, em geral, o método com o qual se resolvera as contradições reais.) Por exemplo, é uma contradição que um corpo tenda constantemente para outro e dele se afaste com igual constância. A eclipse é uma das formas de movimento na qual essa contradição se realiza e, ao mesmo tempo, se resolve."¹⁴ Nessa con-

13. Recorde-se o significativo trecho contido em sua primeira crítica a Hegel, in MEGA, I, 1/1, pp. 506-507.

14. Marx, *O Capital*, I, cit, p. 09.

cepção, puramente ontológica, a contraditoriedade se apresenta como motor permanente da relação dinâmica entre complexos, entre processos que surgem de tais relações. Portanto, a contraditoriedade não é apenas, como em Hegel, a forma de passagem de um estágio a outro, mas também a força motriz do próprio processo normal. Com isso, naturalmente, não se nega absolutamente a passagem repentina de alguma coisa em outra; ou que certas passagens sejam provocadas por uma crise, por um salto. Para conhecê-las, porém, é preciso iluminar as condições específicas nas quais devem se verificar; elas não são mais conseqüências "lógicas" de uma abstrata contraditoriedade em geral. Com efeito, a contradição — e Marx o diz com grande clareza — pode também ser veículo de um processo do decurso normal; a contradição se revela como princípio do ser precisamente porque é possível apreendê-la na realidade enquanto base de processos também desse tipo.

Considerando-se as coisas com maior seriedade, aquelas deformações podem, tranqüilamente, ser postas de lado. As obras econômicas do Marx maduro são, decerto, centradas coerentemente sobre a cientificidade da economia, mas nada têm em comum com a concepção burguesa segundo a qual a economia é uma mera ciência particular, na qual os chamados fenômenos econômicos puros são isolados das inter-relações complexivas do ser social como totalidade e, posteriormente, analisados nesse isolamento artificial, com o objetivo — eventual — de relacionar abstratamente o setor assim formado com outros setores isolados de modo igualmente artificial (o direito, a sociologia, etc). Ao contrário, a economia marxiana parte sempre da totalidade do ser social e volta sempre a desembocar I nessa totalidade. Como já esclarecemos, o tratamento central e — sob certos aspectos — freqüentemente imanente dos fenômenos econômicos encontra seu fundamento no fato de que aqui deve ser buscada e encontrada a força motriz, decisiva, em última análise, do desenvolvimento social em seu conjunto. Essa economia tem em comum com as ciências particulares contemporâneas e sucessivas apenas o traço negativo de refutar o método da construção apriorística dos filósofos precedentes (entre os quais Hegel) e de ver a base real da cientificidade unicamente nos próprios fatos e em suas conexões. Porém, se duas coisas se comportam do mesmo modo, não fazem a mes-

ma coisa. Decerto, todas as vezes que se parte dos fatos, que se recusam as conexões construídas em abstrato, pode-se dizer — com muita imprecisão — que se trata de empirismo; mas esse termo, inclusive no sentido corrente, compreende atitudes extremamente heterogêneas diante dos fatos. O velho empirismo possuía um caráter ontológico freqüentemente ingênuo: era ontológico enquanto assumia como ponto de partida o insuperável caráter de ser dos fatos dados; e era ingênuo porque se limitava por princípio a esse caráter imediatamente dado e não se preocupava com as mediações ulteriores, freqüentemente deixando de lado até mesmo as conexões ontológicas decisivas. Só no empirismo que nasce sobre uma base positivista ou mesmo neopositivista é que essa ontologia ingênuo, acrítica, desaparece para dar lugar a categorias manipulatórias construídas abstratamente. Entre os maiores cientistas naturais se vem desenvolvendo uma atitude espontânea-ontológica, que os conduz ao que as diversas filosofias idealistas chamam de "realismo ingênuo"; todavia, em estudiosos como Boltzmann ou Planck, essa atitude já não é assim tão ingênuo, pois é capaz de indicar com muita exatidão, no interior do campo de pesquisa concreto, o caráter concreto da realidade de determinados fenômenos, grupos de fenômenos, etc; para superar a ingenuidade, falta "apenas" a consciência filosófica do que é de fato realizado na própria praxis, de modo que, por vezes, o conhecimento cientificamente correto de alguns complexos é artificialmente acoplado com uma visão do mundo inteiramente heterogênea com relação àquele conhecimento. Nas ciências sociais, são mais raros os casos de "realismo ingênuo"; em geral, as declarações de intenção no sentido de uma fidelidade aos fatos conduzem a reedições vulgares do empirismo, onde a aderência pragmática aos fatos imediatamente dados exclui da concepção de conjunto certas conexões efetivamente existentes, mas que se apresentam com menor imediatividade, com o freqüente resultado de se desembocar numa falsificação objetiva dos fatos fetichisticamente divinizados.

Só após ter assim demarcado com precisão as fronteiras em todas as direções é que se torna possível expor os escritos econômicos de Marx de maneira adequada ao seu caráter ontológico. Imediatamente, são obra de ciência e não de filosofia. Mas seu espírito científico passou através da filosofia

e jamais a abandonou, de modo que toda verificação de um fato, toda apreensão de um nexos, não são simplesmente fruto de uma elaboração crítica na perspectiva de uma correção factual imediata; ao contrário, partem daqui para ir além, para investigar ininterruptamente todo o âmbito do factual na perspectiva do seu autêntico conteúdo de ser, de sua constituição ontológica. A ciência se desenvolve a partir da vida; e, na vida, quer saibamos e queiramos ou não, somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico. A passagem à cientificidade pode tornar consciente e crítica essa inevitável tendência da vida, mas pode também atenuá-la ou mesmo fazê-la desaparecer. A economia marxiana está penetrada por um espírito científico que jamais renuncia a essa consciência e visão crítica em sentido ontológico; ao contrário, na verificação de todo fato, de toda conexão, emprega-as como metro crítico permanentemente operante. Falando em termos ultragerais, trata-se aqui, portanto, de uma cientificidade que não perde jamais a ligação com a atitude ontologicamente espontânea da vida cotidiana; ao contrário, o que faz é depurá-la e desenvolvê-la continuamente a nível crítico, elaborando conscientemente as determinações ontológicas que estão necessariamente na base de qualquer ciência. Aqui, precisamente, ela se põe em clara oposição a toda filosofia construtivista (em sentido lógico ou em outro qualquer). O repúdio crítico das falsas ontologias surgidas em campo filosófico, porém, não implica, de modo algum, que essa cientificidade assuma uma posição antifilosófica de princípio. Ao contrário. Há nela a cooperação consciente e crítica da ontologia espontânea da vida cotidiana com a ontologia científica e filosófica corretamente concebida. A posição de Marx contra as construções abstratas do idealismo filosófico, que violentam a realidade, é um caso histórico particular. Em algumas circunstâncias, a perspectiva crítica, a não-aceitação crítica da ciência contemporânea, pode ser uma das tarefas principais daquela colaboração. Engels escreve, de modo justo, acerca da situação nos séculos XVII e XVIII: "É um altíssimo mérito da filosofia de então o fato de não se deixar desviar pelo limitado estágio dos conhecimentos naturais da época; o fato de que ela — desde Spinoza aos grandes materialistas franceses — conservasse firmemente o propósito de explicar o universo por si mes-

ma, deixando à ciência do futuro as justificações de detalhe." ¹⁵ Ainda que com conteúdos inteiramente modificados, uma tal crítica é necessária e atual ainda hoje, com o objetivo de limpar as ciências dos preconceitos neopositivistas, que não mais se limitam predominantemente ao campo da filosofia em sentido estrito, mas introduzem deformações substanciais também nas próprias ciências.

Não é aqui o local para tratar em detalhe desses problemas. Queremos apenas deixar claro qual é o método de Marx, partindo de tuna questão central e importante. Precisamente quando se trata do ser social, assume um papel decisivo o problema ontológico da diferença, da oposição e da conexão entre fenômeno e essência. Já na vida cotidiana os fenômenos freqüentemente ocultam a essência do seu próprio ser, ao invés de iluminá-la. Em condições históricas favoráveis, a ciência pode realizar uma grande obra de esclarecimento nesse terreno, como acontece no Renascimento e no iluminismo. Podem, todavia, se verificar constelações históricas nas quais o processo atua em sentido inverso: a ciência pode obscurecer, pode deformar indicações ou mesmo apenas pressentimentos justos da vida cotidiana. (A fecunda intuição de N. Hartmann a respeito da *intentio recta* é prejudicada sobretudo, como mostramos anteriormente, pelo fato de que ele não leva em conta a totalidade desse processo extremamente importante.) Já Hobbes havia visto com clareza que essas deformações têm lugar com maior freqüência e intensidade no campo do ser social que no campo da natureza; e ele indicou, igualmente, a causa desse fato, ou seja, a presença de um agir interessado.¹⁶ Naturalmente, o interesse pode também se manifestar diante de problemas no campo da natureza, sobretudo em face de suas conseqüências no âmbito da visão do mundo; basta recordar as discussões suscitadas por Copérnico ou Darwin. Mas, dado que o agir interessado representa um componente ontológico essencial, ineliminável, do ser social, o seu efeito deformante sobre os fatos, a deformação do caráter ontológico deles, adquire aqui um acento qualitativamente novo; e isso sem levar

15. Engels, *Anti-Dühring*, ∞ cit., p. 486.

16. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Zurique-Leipzig, 1936, I, p. 143. [Ed. brasileira: *Leviatã*, trad. de J. P. Monteiro e M. B. Nizza da Silva, In *Os Pensadores*, vol. XIV, São Paulo, 1974.]

em conta que tais deformações não afetam o ser em si da própria natureza em geral, enquanto no ser social podem — enquanto deformações — tornar-se momentos dinâmicos e ativos da totalidade existente em-si.

Por isso, o enunciado de Marx — "toda ciência seria supérflua se a essência das coisas e sua forma fenomênica coincidisse diretamente"¹⁷ — é de extrema importância para a ontologia do ser social. A proposição, em-si e para-si, vale em sentido ontológico geral, ou seja, refere-se tanto à natureza quanto à sociedade. Todavia, mostraremos em seguida que a relação entre essência e fenômeno no ser social, por causa de sua indissolúvel ligação com a praxis, revela traços novos, novas determinações. Vejamos um único exemplo: parte importante dessa relação é que, em todo processo (relativamente) acabado, o resultado faz desaparecer, a nível imediato, o processo de sua própria gênese. Em inúmeros casos, a colocação científica nasce quando o pensamento abandona a idéia do acabamento imediato, aparentemente definido, do produto, e o torna visível apenas em sua processualidade, não perceptível a nível imediato, a nível fenomênico. (Ciências inteiras, como a geologia, nasceram de colocações desse tipo.) No âmbito do ser social, porém, o processo genético é um processo teleológico. Disso resulta que seu produto assume a forma fenomênica de produto acabado e definido, fazendo desaparecer a própria gênese a nível imediato, tão-somente quando o resultado corresponde à finalidade; em outras palavras, é precisamente o seu inacabamento que impõe uma referência direta ao processo genético. Escolhi intencionalmente um exemplo bastante primitivo. A especificidade da relação entre essência e fenômeno no ser social chega até o agir interessado; e quando esse, como é habitual, se apoia sobre interesses de grupos sociais, é fácil que a ciência abandone seu papel de controle e torne-se, ao contrário, o instrumento com o qual se cobre, se faz desaparecer a essência, exatamente no sentido já indicado por Hobbes. Por isso, não é casual que a frase sobre a ciência e a relação fenômeno-essência seja escrita por Marx no quadro de uma crítica aos economistas vulgares, em polêmica com as concepções e interpretações — absurdas do ponto de vista do ser — que

estacionam nas formas fenomênicas e deixam inteiramente de lado as conexões reais. A afirmação filosófica de Marx, portanto, tem aqui a função de crítica ontológica a algumas falsas representações, ou seja, tem por meta despertar a consciência científica no sentido de restaurar no pensamento a realidade autêntica, existente em-si. Esse tipo de apresentação é característico da estrutura interna das obras do Marx da maturidade. É uma estrutura de caráter completamente novo: uma cientificidade que, no processo de generalização, nunca abandona esse nível, mas que, apesar disso, em toda verificação de fatos singulares, em toda reprodução ideal de uma conexão concreta, tem sempre em vista a totalidade do ser social e utiliza essa como metro para avaliar a realidade e o significado de cada fenômeno singular; uma consideração ontológico-filosófica da realidade em-si, que não se põe acima dos fenômenos considerados, coagulando-os em abstrações, mas se coloca, ao contrário — crítica e autocriticamente —, no máximo nível de consciência, como o único objetivo de poder captar todo ente na plena concreticidade da forma de ser que lhe é própria, que é específica precisamente dele. Acreditamos que, agindo assim, Marx criou uma nova forma tanto de cientificidade em geral quanto de ontologia; uma forma destinada a superar no futuro a constituição profundamente problemática, apesar de toda a riqueza dos fatos descobertos, da cientificidade moderna. Nas críticas que os clássicos do marxismo endereçaram a Hegel, aparece sempre e sobretudo a polêmica contra a idéia hegeliana do sistema. E tinham toda a razão: porque precisamente aqui se concentram todas aquelas tendências filosóficas que Marx rechaça com a máxima energia. Assim, o sistema enquanto ideal contém, sobretudo, o princípio da completicidade e da conclusividade, idéias que são *a priori* inconciliáveis com a historicidade ontológica do ser, e que já no próprio Hegel suscitam antinomias insolúveis. Mas uma tal unidade estática surge, inevitavelmente, no pensamento, quando as categorias são ordenadas numa determinada concepção hierárquica. E também essa aspiração a uma ordem hierárquica entra em conflito com a concepção ontológica de Marx. Não, porém, no sentido de que ele rechace a idéia da superordenação e da subordinação; quando tratamos de Hegel, observamos que

17. Marx, *O Capital*, III, 2, Hamburgo, 1904, p. 352.

foi precisamente Marx quem introduziu, ao falar da interação, o conceito de momento predominante.

Uma hierarquia sistemática, todavia, não é apenas algo dado de uma vez para sempre; além disso, para sistematizar as categorias numa conexão definitiva, ela deve também — por vezes ao preço de empobrecê-las e violentá-las em seu conteúdo — torná-las homogêneas, reduzi-las o mais possível a uma dimensão única das conexões. Os pensadores que têm um verdadeiro sentido ontológico para a riqueza e variedade da estrutura dinâmica da realidade concentrarão seu interesse, ao contrário, precisamente nos tipos de relação que não podem ser encaixados adequadamente num sistema. Mas, precisamente aqui, se vê como tal repúdio da sistematização tem um caráter exatamente oposto ao do empirismo igualmente anti-sistemático. Vimos anteriormente que, no empirismo, está por vezes contido um ontologismo ingênuo, isto é, uma valorização instintiva da realidade imediatamente dada, das coisas singulares e das relações de fácil percepção. Ora, dado que essa atitude diante da realidade, embora justa, é apenas periférica, é fácil que o empirista — quando se aventura a sair só um pouco do que lhe é familiar — termine por cair na armadilha das mais fantasiosas aventuras intelectuais.¹⁸ O tipo de crítica ao sistema que temos em mente, e que encontramos conscientemente explicitado em Marx, parte, ao contrário — pelo fato mesmo de pesquisar as conexões —, da totalidade do ser, e busca apreendê-la em todas as suas intrincadas e múltiplas relações, no grau da máxima aproximação possível. Onde a totalidade não é um fato formal do pensamento, mas constitui a reprodução mental do realmente existente, as categorias não são elementos de uma arquitetura hierárquica e sistemática; ao contrário, são na realidade "formas de ser, determinações da existência", elementos estruturais de complexos relativamente totais, reais, dinâmicos, cujas inter-relações dinâmicas dão lugar a complexos cada vez mais abrangentes, em sentido tanto extensivo quanto intensivo. Diante do conhecimento adequado de tais complexos, a lógica perde seu papel filosófico de guia; torna-se, enquanto instrumento para captar a legalidade de entidades ideais puras e portanto homogêneas, uma ciência particular como qualquer

18. Engels, *Dicâeticú da Natureza*, ed. cit., p. 707.

outra. Mas, com isso, o papel da filosofia é superado apenas no duplo sentido hegeliano da palavra. Enquanto crítica ontológica de todos os tipos de ser, a filosofia continua sendo — mesmo sem a pretensão de dominar e submeter os fenômenos e suas conexões — o princípio diretivo dessa nova cientificidade. Por isso, não é casual, não é uma peculiaridade surgida das contingências históricas da ciência, o fato de que o Marx maduro tenha intitulado suas obras econômicas não como *Economia*, mas como *Crítica da economia política*. Naturalmente, a referência imediata diz respeito à crítica dos pontos de vista econômicos burgueses (uma crítica já por si bastante importante); mas também está implícito o aspecto para o qual temos chamado a atenção, ou seja, a ininterrupta crítica ontológica imanente de todo fato, de toda relação, de toda conexão submetida a leis.

É verdade que essa nova colocação não nasce subitamente, como Palas Atenas da cabeça de Zeus. Trata-se, obviamente, do produto de um longo desenvolvimento, ainda que não homogêneo. Tentativas nessa direção são impulsionadas em sentido negativo, através da crítica — freqüentemente espontânea — aos princípios que violentam a realidade com o objetivo de hierarquizá-la. Em Marx, ao contrário, isso ocorre conscientemente e de modo declarado; e essa crítica, dirigida contra o sistema mais elaborado e formalmente mais completo, o de Hegel, leva-o a formular precisamente esse novo estilo de pensamento. Todavia, podemos encontrar também indicações em sentido positivo, nas quais começa a se tornar consciente o reconhecimento da existência primária dos grandes complexos do ser; e nas quais — em ligação com a crítica do pensamento idealista sistemático — germina o modo novo de enfrentar adequadamente esses complexos. Consideramos que escritos singulares de Aristóteles, sobretudo a *Ética a Nicômaco*, são experimentos já orientados nessa direção; a crítica a Platão desempenha neles a função negativa a que já nos referimos. Temos também, no Renascimento, a primeira grande tentativa científica de compreender unilateralmente, enquanto ser, o ser social, bem como de extirpar os princípios sistematizadores que obstaculizavam essa com-

preensão; referimo-nos à tentativa de Maquiavel.¹⁹ E temos ainda o esforço de Vico no sentido de captar em termos ontológicos a historicidade do mundo social. Mas tão-somente na ontologia de Marx é que essas tendências alcançam uma forma filosoficamente madura e plenamente consciente.

Essa concepção geral — ainda que resulte de modo orgânico da crítica e da superação materialistas do método hegeliano — era de tal modo estranha às tendências dominantes da época que não foi compreendida como método nem pelos adversários, nem pelos seguidores. Depois de 1848, depois do colapso da filosofia hegeliana e sobretudo a partir do início da marcha triunfal do neokantismo e do positivismo, os problemas ontológicos deixaram de ser compreendidos. Os neokantianos eliminam da filosofia até mesmo a incognoscível coisa em-si, enquanto para o positivismo a percepção subjetiva do mundo coincide com a sua realidade. Não é de surpreender, portanto, que — submetida a tais influências — a opinião pública científica julgue a economia de Marx como uma simples ciência particular, mas uma ciência particular que, na prática da "exata" divisão do trabalho, termina por revelar-se metodologicamente inferior ao modo "axiologicamente neutro" de apresentar as coisas, ou seja, ao modo burguês. Não muito tempo após a morte de Marx, já se encontra sob o influxo dessas correntes também a esmagadora maioria dos seus seguidores declarados. O que existe de ortodoxia marxista é feito de afirmações e conseqüências singulares extraídas de Marx, freqüentemente mal-compreendidas e sempre coaguladas em *slogans* extremistas. É assim, por exemplo, que foi desenvolvida — com a ajuda de Kautsky — a suposta lei da pauperização absoluta. Engels busca inutilmente, através sobretudo de críticas e conselhos epistolares, quebrar com essa rigidez e conduzir as pessoas à dialética autêntica. É muito sintomático que tais cartas tenham sido publicadas pela primeira vez por Bernstein, com a intenção de dar força às tendências revisionistas entre os marxistas. O fato de que a flexibilidade exigida por Engels, a recusa da vulgarização coagulante, possam ter sido entendidas desse modo, esse fato mostra que nenhuma das duas orientações em disputa havia compreendido a essência metodológica da

19. Devo a Ágnes Heller a indicação desse aspecto da teoria do Maquiavel.

doutrina de Marx. Inclusive teóricos que se revelaram marxistas em muitas questões singulares, como Rosa Luxemburg ou Franz Mehring, possuíam escassa sensibilidade para as tendências filosóficas essenciais presentes na obra de Marx. Enquanto Bernstein, Max Adler e muitos outros supõem encontrar na filosofia de Kant uma "integração" ao marxismo, e enquanto Friedrich Adler (entre outros) busca tal integração em Mach, Mehring — que em política é um radical — nega que o marxismo tenha alguma coisa a ver com a filosofia.

Apenas com Lenin tem lugar um verdadeiro renascimento de Marx. Em particular nos seus *Cadernos Filosóficos*, escritos nos primeiros anos da Primeira Guerra Mundial, volta a surgir o interesse pelos autênticos problemas centrais do pensamento marxiano: a cuidadosa e cada vez mais profunda compreensão crítica da dialética hegeliana culmina numa nítida recusa de todo o marxismo tal como se apresentara até então. "Não se pode compreender plenamente *O Capital* de Marx e, em particular, seu primeiro capítulo se não se estuda atentamente e se não se compreende *toda* a lógica de Hegel. Por conseguinte, após meio século, nenhum marxista compreendeu Marx!"²⁰. E Lenin não exclui sequer Plekhanov, o melhor conhecedor de Hegel entre os marxistas de então, e que ele em outros pontos aprecia enquanto teórico.²¹ Sobre esse aspecto, Lenin prossegue com sucesso a linha do Engels tardio, aprofundando-o e desenvolvendo-o em muitas questões. Todavia, não se deve ocultar que Engels — como veremos em seguida, a respeito de algumas questões importantes — foi menos rigoroso e profundo que Marx em sua crítica a Hegel, ou seja, acolheu de Hegel (naturalmente através de uma inversão materialista), sem alterações profundas, algumas coisas que Marx, ao contrário, partindo de reflexões ontológicas mais profundas, refutou ou modificou radicalmente. A diversidade que existe entre, por um lado, a superação inteiramente autônoma dos fundamentos da inteira filosofia de Hegel por parte do jovem Marx e, por outro, a superação de seu idealismo filosófico sob o influxo de Feuerbach por parte de

20. Lenin, *Cadernos Filosóficos*, cit, p. 99.

21. *Ibid.*, pp. 213-214.

Engels, essa diversidade tem determinadas conseqüências também nas posteriores exposições de ambos. Lenin, decerto, não é apenas um continuador da linha engelsiana; mas existem também alguns pontos em que uma tal conexão tem lugar. Todavia, deve-se ressaltar desde logo que não é fácil, em muitos casos, decidir até que ponto se trata de simples questões terminológicas ou, ao contrário, até que ponto elas ocultam também problemas de substância. Por exemplo, falando sobre a relação entre *O Capital* e uma filosofia dialética geral, Lenin, diz: "Mesmo que Marx não nos tenha deixado uma *Lógica* [...] ele nos deixou porém a *lógica* de *O Capital* [...]. Em *O Capital*, aplica-se a uma mesma ciência a lógica, a dialética, a teoria do conhecimento (não precisa três palavras: são a mesma coisa) do materialismo, que recolheu de Hegel tudo o que nele há de precioso e o desenvolveu ulteriormente".²²

É grande mérito de Lenin, e não só aqui, ter sido o único marxista de seu tempo a recusar resolutamente a supremacia filosófica da lógica e da gnosiologia que se apoiam em si mesmas (necessariamente idealistas), retornando ao contrário — como no trecho citado — à originária concepção hegeliana da unidade entre lógica, gnosiologia e dialética, mas traduzida em termos materialistas. Além do mais, é preciso notar que, particularmente no *Materialismo e Empiriocriticismo*, a gnosiologia de Lenin, em todos os casos concretos, enquanto gnosiologia do reflexo de uma realidade material que existe independentemente da consciência, é sempre praticamente subordinada a uma ontologia materialista. Também no texto antes citado, é possível interpretar ontologicamente, em sua objetividade, a dialética assumida na unidade em questão. É certo, todavia, como veremos logo mais, ao analisar o único tratamento marxiano que apresenta caráter metodológico-filosófico geral, que Marx não acolhe a unidade estabelecida no trecho de Lenin; que ele não apenas distingue nitidamente entre si a ontologia e a gnosiologia, mas vê precisamente na ausência dessa distinção uma das fontes da ilusão idealista de Hegel. De qualquer modo, mesmo se no exame da obra filosófica de Lenin tivéssemos de fazer essas ou semelhantes

22. *Ibid.*, p. 249.

objetes de detalhe à sua superação da dialética hegeliana e ao uso que dela fez para levar adiante o marxismo, — uma leitura crítica global do Lenin filósofo é, a meu ver, uma das pesquisas mais importantes, atuais e necessárias, tendo em vista as deformações de toda espécie a que foram submetidos os seus pontos de vista, — de qualquer modo, dizíamos, a obra de Lenin é, após a morte de Engels, a única tentativa de amplo alcance no sentido de restaurar o marxismo em sua totalidade, de aplicá-lo aos problemas do presente e, portanto, de desenvolvê-lo. As circunstâncias históricas desfavoráveis impediram que a obra teórica e metodológica de Lenin agisse em extensão e profundidade.

E isso é verdade mesmo se levarmos em conta que a grande crise revolucionária surgida com a Primeira Guerra Mundial e com o nascimento da República Soviética estimulou, em diversos países, um estudo do marxismo em termos novos, frescos, não deformados pelas tradições da social-democracia aburguesada.²³ A marginalização de Marx e de Lenin pela política de Stalin é também um movimento gradual, do qual falta até nossos dias uma exposição histórico-crítica. Sem dúvida, nos inícios, sobretudo na luta contra Trótski, Stalin se apresenta como defensor da teoria leniniana; e algumas publicações desse período, até o princípio dos anos trinta, revelam a tendência a afirmar a renovação leniniana do marxismo contra a ideologia da Segunda Internacional. Por mais correta que fosse a acentuação das novidades trazidas por Lenin, tal acentuação — no período de Stalin — teve cada vez mais o efeito de colocar lentamente o estudo de Marx em segundo plano e de trazer para o primeiro o estudo de Lenin. Posteriormente, essa orientação — em particular após a publicação

23. De Gramsci a Caudwell, há toda uma série de tentativas nesse sentido. Também meu livro *História e Consciência de Classe* nasce nesse contexto. Mas a pressão stalinista, que tinha como meta vulgarizar e esquematizar, reduziu bem cedo, na Internacional Comunista, essas tendências ao silêncio (e só na Internacional Comunista é que elas poderiam brotar). A maturidade e a concreticidade dessas tentativas são bastante variadas; seria necessário examiná-las sem preconceitos e sem superestimações. Investigações desse tipo, porém, só surgiram até agora na Itália, a respeito de Gramsci.

da *História do PCUS* (com o capítulo sobre a filosofia²⁴)— converteu-se na remoção de Lenin em favor de Stalin. A partir de então, a filosofia oficial se reduziu ao comentário das publicações de Stalin. Marx e Lenin aparecem apenas enquanto peças de apoio. Não é aqui o local para expor detalhadamente a devastação que isso produziu na teoria. Também essa seria uma tarefa extremamente atual e importante, que teria sob muitos aspectos uma grande significação igualmente prática. (Basta lembrar o fato de que a teoria oficial do planejamento ignora completamente os momentos decisivos da teoria marxiana da reprodução social.) Na terminologia marxista, começou a imperar um subjetivismo total e totalmente arbitrário, que era porém (e para alguns o é ainda hoje) o meio adequado para legitimar com métodos sofisticados qualquer resolução como sendo um corolário lógico do marxismo-leninismo. Devemos nos limitar aqui a registrar a situação. Mas, se o marxismo quer hoje voltar a ser uma força viva do desenvolvimento filosófico, deve em todas as questões retornar ao próprio Marx. Em tal operação, muitas contribuições podem vir da obra de Engels e de Lenin; mas, em nossas considerações, no modo de tratamento que pretendemos adotar, podemos tranqüilamente deixar de lado tanto o período da Segunda Internacional quanto o período de Stalin, embora a mais áspera crítica de ambos seja da maior importância, se se quer restaurar o prestígio da doutrina marxiana.

24. [Esse capítulo, que foi depois inúmeras vezes publicado como volume separado (inclusive no Brasil), sob o título "O Materialismo Dialético e o Materialismo Histórico", é da autoria do próprio Stalin (N. do T.).]

2. CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA

O Marx da maturidade escreveu relativamente pouco sobre questões gerais de filosofia e ciência. Seu eventual projeto de expor sumariamente o núcleo racional da dialética hegeliana jamais foi levado à prática. O único escrito fragmentário que possuímos sobre essa temática é a introdução que ele escreveu no final dos anos cinquenta, quando buscava dar uma forma acabada à sua obra econômica. Esse fragmento foi publicado por Kautsky, em 1907, em sua edição do livro *Contribuição à Crítica da Economia Política*, nascido daqueles materiais. Mas não se pode dizer que esse escrito tenha efetivamente influenciado sobre a concepção que se elaborou acerca da essência e do método da doutrina marxista. Não obstante, esse esboço resume os problemas mais essenciais da ontologia do ser social e os métodos resultantes para o conhecimento econômico, enquanto campo central para esse nível de existência da matéria. Mas o abandono em que foi deixado esse escrito tem um motivo ao qual já nos referimos e do qual, em geral, não se teve consciência: o abandono da crítica da economia política, substituída por uma simples economia entendida como ciência no sentido burguês.

Do ponto de vista metodológico, é preciso observar desde o início que Marx separa nitidamente dois complexos: o ser social, que existe independentemente do fato de que seja ou não conhecido corretamente; e o método para captá-lo no pensamento, da maneira mais adequada possível. A prioridade do ontológico com relação ao mero conhecimento, portanto, não se refere apenas ao ser em geral; toda a objetividade é, em sua estrutura e dinâmica concreta, em seu ser-precisamente-assim, da maior importância do ponto de vista ontológico. E essa é a posição filosófica de Marx desde os tempos dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Nesse escrito, ele considera as relações recíprocas entre objetividades como a forma originária de toda relação ontológica entre en-

tes: "Um ente que não tenha nenhum objeto fora de si não é um ente objetivo, Um ente que não seja ele mesmo objeto para um terceiro não tem nenhum ente como seu *objeto*, ou seja, não se comporta objetivamente, seu ser nada tem de objetivo. Um ente não objetivo é um *não-ente* [*ein Unwesen*].¹ Já aqui Marx rechaça todas aquelas concepções segundo as quais determinados elementos "últimos" do ser teriam ontologicamente uma colocação privilegiada com relação aos elementos mais complexos, mais compostos; e rechaça também a concepção segundo a qual — no caso desses últimos — as funções sintéticas do sujeito cognoscente desempenhariam um certo papel no quê e no como da sua objetividade. A filosofia kantiana foi, no século XIX, a forma mais típica da teoria que afirma o nascimento sintético de toda objetividade concreta, em contraposição à transcendência em face da consciência (e, portanto, à incognoscibilidade) da abstrata coisa em-si, uma teoria segundo a qual é o sujeito que, no que se refere à objetividade concreta, realiza em cada oportunidade a síntese concreta, embora submetido a um procedimento que lhe é prescrito por uma lei. Ora, dado que a marginalização da ontologia marxiana, desde o princípio e durante muito tempo, ocorre predominantemente sob o influxo kantiano, será útil indicar brevemente essa contraposição radical, mesmo porque — apesar das múltiplas alterações na visão do mundo burguesa — ela ainda não perdeu inteiramente sua atualidade.

Quando se afirma que a objetividade é uma propriedade primário-ontológica de todo ente, afirma-se em consequência que o ente originário é sempre uma totalidade dinâmica, uma unidade de complexidade e processualidade. Já que Marx investiga o ser social, essa colocação ontológica central da categoria da totalidade é dada para ele de modo muito mais imediato que no estudo filosófico da natureza. Pode-se chegar à totalidade na natureza por muitos caminhos, mas apenas por meio de um raciocínio, ainda que rigoroso; no campo social, ao contrário, a totalidade é sempre dada já de modo imediato. (Não entra em contradição com isso o fato de que Marx considere a economia mundial e, com ela, a história mundial como resultado do processo histórico.) O jovem

I. MEGA, I, 3, p. 181.

Marx já havia visto e proclamado que toda sociedade constitui uma totalidade.² Com isso, todavia, é simplesmente indicado o princípio extremamente geral, mas não a essência e a constituição dessa totalidade e, menos ainda, a maneira pela qual ela é imediatamente dada e através da qual é possível conhecê-la adequadamente. No escrito que estamos discutindo, a *Introdução* de 1857, Marx responde claramente a essas questões. Começa dizendo que "o real e o concreto" é sempre a população, "que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo". A um exame mais atento, porém, revela-se que com essa justa colocação fez-se ainda muito pouco para o conhecimento real, concreto. Quer tomemos a própria totalidade imediatamente dada, quer seus complexos parciais, o conhecimento imediatamente direto de realidades imediatamente dadas desemboca sempre em meras representações. Por isso, essas devem ser melhor determinadas com a ajuda de abstrações isoladoras. Com efeito, no início, a economia enquanto ciência tomou esse caminho; foi cada vez mais longe no caminho da abstração, até que nasceu a verdadeira ciência econômica, que parte dos elementos abstratos lentamente obtidos para "voltar a fazer a viagem de modo inverso", chegando novamente à população, "mas dessa vez não como a uma representação caótica do todo, porém como a uma rica totalidade de determinações e relações diversas".³

Desse modo, é a própria essência da totalidade econômica que prescreve o caminho a seguir para conhecê-la. Esse caminho justo, contudo, se não se tem constantemente presente a dependência real ao ser, pode levar a ilusões idealistas; de fato, é o próprio processo cognoscitivo que — se considerado em seu isolamento e como algo autônomo — contém em si a tendência à autofalsificação. Marx diz a respeito da síntese obtida por essa dupla via: "O concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensa-

2. MEGA, I, 6, p. 180. A citação se refere a *Miséria da Filosofia*.

3. Marx, *Grundrisse*, ed. cit., p. 21. [Ed. brasileira da "Introdução" de 1857: *{Introdução à Crítica da Economia Política}*, trad. de J. A. Giannotti e E. Malagodi, in *Os Pensadores*, vol XXXV, São Paulo, 1974, p. 122.]

mento como o processo da síntese, como resultado, não como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação." Pela primeira via, a da "representação plena", surgem "determinações abstratas"; pela segunda, "as determinações abstratas conduzem à reprodução do concreto por meio do pensamento. Por isso é que Hegel caiu na ilusão de conceber o real como resultado do pensamento que se sintetiza em si, se aprofunda em si, e se move por si mesmo; enquanto que o método que consiste em elevar-se do abstrato ao concreto *não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado. Mas este não é de modo nenhum o processo da gênese do próprio concreto.*"⁴ A ruptura com o modo idealista de conceber as coisas é dupla. Em primeiro lugar, é preciso compreender que o caminho, cognoscitivamente necessário, que vai dos "elementos" (obtidos pela abstração) até o conhecimento da totalidade concreta é tão-somente o caminho do conhecimento, e não aquele da própria realidade. Esse último, ao contrário, é feito de interações reais e concretas entre esses "elementos", dentro do contexto da atuação ativa ou passiva da totalidade complexa. Disso resulta que uma mudança da totalidade (inclusive das totalidades parciais que a formam) só é possível trazendo à tona a gênese real. Fazer uma tal modificação derivar de deduções categoriais realizadas pelo pensamento pode facilmente — como mostra o exemplo de Hegel — levar a concepções especulativas infundadas.

Isso não significa obviamente que as conexões essenciais racionais entre os "elementos" obtidos por abstração, mesmo quando se trata de suas conexões processuais, sejam indiferentes para o conhecimento da realidade. Ao contrário. Mas é preciso não esquecer que tais "elementos", em suas formas generalizadas, obtidas por abstração, são produtos do pensamento, do conhecimento. Do ponto de vista ontológico, também eles são complexos processuais do ser, porém de constituição mais simples e, portanto, mais fácil de apreender conceitualmente, em comparação com a dos complexos totais

4. *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., pp. 122-123.

dos quais são "elementos". Portanto, é da máxima importância iluminar, com a maior exatidão possível, em parte com observações empíricas, em parte com experimentos ideais abstrativos, o seu modo de funcionamento regulado por determinadas leis; ou seja, compreender bem como eles são em-si, como entram em ação — em sua pureza — as forças internas dos mesmos, quais as inter-relações que surgem entre eles e outros "elementos" quando são afastadas as interferências externas. É claro, portanto, que o método da economia política — que Marx designa como uma "viagem de retorno" — pressupõe uma cooperação permanente entre o procedimento histórico (genético) e o procedimento abstrativo-sistemático (que evidencia as leis e as tendências). A inter-relação orgânica, e por isso fecunda, dessas duas vias do conhecimento, todavia, só é possível sobre a base de uma crítica ontológica permanente de todo passo à frente; e, com efeito, ambos os métodos têm como finalidade compreender, de ângulos diversos, os mesmos complexos da realidade. A elaboração puramente ideal, por conseguinte, pode facilmente separar o que forma um todo no plano do ser, e atribuir às suas partes uma falsa autonomia; e isso pode ocorrer tanto em termos empírico-historicistas quanto em termos abstrativo-teóricos. Tão-só uma ininterrupta e vigilante crítica ontológica de tudo o que é reconhecido como fato ou conexão, como processo ou lei, é que pode reconstituir no pensamento, quando chegamos a esse ponto, a verdadeira inteligibilidade dos fenômenos. A economia política burguesa sempre sofreu do dualismo produzido pela rígida separação desses dois procedimentos. Em um pólo, surgiu uma história econômica puramente empírica, na qual desaparece a verdadeira conexão histórica do processo global; no outro pólo, desde a teoria da utilidade marginal até as pesquisas manipulatórias singulares de hoje, surgiu uma ciência que — de modo pseudoteórico — faz desaparecer as conexões autênticas, decisivas, mesmo quando acidentalmente, em casos singulares, é capaz de apreender relações reais ou seus resultados.

Em segundo lugar, e em estreita correlação com o que dissemos até aqui, não se deve reduzir o contraste entre "elementos" e totalidade à simples antítese entre o que em-si é simples e o que em-si é composto. As categorias gerais do todo e

de suas partes sofrem aqui uma ulterior complexificação, sem porém serem suprimidas enquanto relação fundamental: todo "elemento", toda parte, é também aqui um todo; o "elemento" é sempre um complexo com propriedades concretas, qualitativamente específicas, um complexo de forças e relações diversas que agem em conjunto. Essa complexidade, porém, não elimina o caráter de "elemento": as autênticas categorias econômicas são, precisamente em sua complexidade e em sua processualidade, cada uma a seu modo e cada uma em seu posto, algo de efetivamente "último", algo que pode certamente ser ulteriormente analisável, mas não ulteriormente decomposto na realidade. A grandeza dos fundadores da economia política reside, antes de mais nada, no fato de terem visto esse caráter fundante das categorias autênticas e de terem começado a instituir entre elas as relações adequadas.

Essas relações compreendem, porém, não apenas a coordenação paritética, mas também a subordinação. Nossas afirmações de agora parecem nos fazer entrar em contradição com a anterior polêmica que travamos, na qual contestávamos precisamente — em nome da ontologia marxiana do ser social — o princípio hierárquico dos sistemas idealistas. Mas se trata apenas de uma contradição aparente, que todavia teve várias conseqüências, já que muitos mal-entendidos do marxismo encontram aqui a sua origem. Ou seja: é preciso distinguir claramente o princípio da prioridade ontológica dos juízos de valor gnosiológicos, morais, etc., inerentes a toda hierarquia sistemática idealista ou materialista vulgar. Quando atribuímos uma prioridade ontológica a determinada categoria com relação a outra, entendemos simplesmente o seguinte: a primeira pode existir sem a segunda, enquanto o inverso é ontologicamente impossível. É algo semelhante à tese central de todo materialismo, segundo a qual o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência. Do ponto de vista ontológico, isso significa simplesmente que pode existir o ser sem a consciência, enquanto toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é. Mas disso não deriva nenhuma hierarquia de valor entre ser e consciência. Ao contrário, toda investigação ontológica concreta sobre a relação entre ambos mostra que a consciência só se torna possível num grau relativamente elevado do de-

envolvimento da matéria; a biologia moderna está em vias de mostrar como surgem gradualmente, a partir dos originários modos físico-químicos de reagir ao ambiente por parte do organismo, formas cada vez mais explícitas de consciência, que todavia só podem alcançar completicidade no nível do ser social. O mesmo vale, no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano em relação a outras funções. Quando Engels, no discurso pronunciado junto à tumba de Marx, fala do "fato elementar [...] de que os homens devem primeiro de tudo comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião, etc."⁵, está falando precisamente de uma relação de prioridade ontológica. E o próprio Marx o afirma claramente, no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*. Onde é sobretudo importante o fato de que ele considere "o conjunto das relações de produção" como a "base real" a partir da qual se explicita o conjunto das formas de consciência; e como essas, por seu turno, são condicionadas pelo processo social, político e espiritual da vida. Em síntese: "Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência"⁶; nesse trecho, o mundo das formas de consciência e seus conteúdos não é visto como um produto direto da estrutura econômica, mas da totalidade do ser social. A determinação da consciência pelo ser social, portanto, é entendida em seu sentido mais geral. Só o marxismo vulgar (desde a época da Segunda Internacional até o período stalinista e suas conseqüências) é que transformou essa determinação numa declarada e direta relação causal entre economia — ou mesmo entre alguns momentos dessa — e ideologia. E isso quando o próprio Marx, pouco antes do trecho ontologicamente decisivo que acabamos de citar, afirma, por um lado, que "correspondem [à superestrutura] formas determinadas de consciência social"; e, por outro, que "o modo de produção da vida material condiciona, em geral, o processo

5. MEW, 19, p. 335.

6. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1919, p. LV. [Ed. brasileira: *Para a Crítica da Economia Política*, trad. de J. A. Gianotti e E. Malagodi, in *Os Pensadores*, vol. XXXV, ed. cit., pp. 135-136.]

social, político e espiritual da vida." ⁷ Mais adiante, neste capítulo e também na segunda parte do livro ⁸, tentaremos mostrar como é rico o campo de interações e inter-relações — incluída a decisiva categoria marxiana do "momento predominante" — que está contido nessa determinação ontológica, propositadamente deixada em aberto e a um nível extremamente geral.

Com essa breve digressão (necessária, dada a geral confusão de idéias que impera hoje acerca do método do marxismo), afastamo-nos aparentemente do tema central de nossa investigação. Voltando agora ao método da economia política, tentaremos enfrentá-lo na forma de sua mais alta e clara realização, a forma que Marx lhe emprestou, bem mais tarde, em *O Capital* (O chamado *Rascunho* [*Rohentwurf*] ⁹, embora repleto de análises instrutivas acerca de complexos e conexões não tratados em *O Capital*, não possui ainda em sua composição global o modo de exposição novo — metodologicamente claro e ontologicamente fundamental — da obra-prima concluída.) Na tentativa de determinar em nível de extrema generalidade os princípios decisivos da sua construção, podemos dizer, à guisa de introdução, que ela tem como ponto de partida um vasto processo de abstração, a partir do qual — e por meio da dissolução paulatina das abstrações metodologicamente inevitáveis — abre-se o caminho que conduz o pensamento, etapa após etapa, a apreender a totalidade em sua concreticidade clara e ricamente articulada.

Já que no âmbito do ser social é ontologicamente impossível isolar realmente os processos singulares mediante experimentos efetivos, tão-somente os experimentos ideais da abstração permitem aqui a investigação teórica de como determinadas relações, forças, etc. de caráter econômico atuariam se todas as circunstâncias que habitualmente obstaculi-

7. *Ibidem.*

8. [A segunda parte da *Ontologia* — que trata dos "Complexos Problemáticos mais Importantes" — contém capítulos sobre trabalho, produção, ideal e ideologia, e alienação. Ela será publicada em outros volumes da edição brasileira (N. do T.).]

9. [Lukács se refere aos *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, título dado pelos editores aos manuscritos de 1857-1858 (publicados pela primeira vez em Moscou, em 1939), e que não devem ser confundidos com *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, publicados pelo próprio Marx em 1859. (N. ao T.).]

zam, paralisam, modificam, etc, a presença delas na realidade econômica fossem mentalmente eliminadas. Foi esse o caminho que já Ricardo, o grande precursor de Marx, teve de trilhar; e, também depois, todo aquele que pretendeu elaborar uma teoria econômica qualquer teve de dar um espaço determinante a esses experimentos ideais. Todavia, enquanto pensadores como Ricardo foram sempre guiados, em tais casos, por um vivo senso da realidade, por um sadio instinto ontológico, capaz de levá-los a captar sempre conexões categoriais reais, mesmo quando, como ocorreu freqüentemente, chegavam a falsas antinomias (a insolúvel antítese entre determinação do valor e taxa de lucro), na economia política burguesa surgem em geral experimentos ideais sobre a base de realidades periféricas (a água no Saara da teoria marginalista), os quais, através de generalizações mecânicas, visando à manipulação dos detalhes, afastam do conhecimento do processo global ao invés de se aproximarem dele. Marx se distingue, em relação aos seus mais significativos precursores, sobretudo pelo senso da realidade — ampliado pelo conhecimento filosófico — tanto na compreensão da totalidade dinâmica quanto na justa avaliação do quê e do como de cada categoria singular. Mas o seu senso da realidade vai além dos limites da pura economia; por mais audaciosas que sejam as abstrações que ele desenvolve nesse campo, com coerência lógica, permanece sempre presente e ativa — nos problemas teóricos abstratos — a vivificante interação entre economia propriamente dita e realidade extra-econômica no quadro da totalidade do ser social, o que esclarece questões teóricas que, de outro modo, permaneceriam insolúveis.

Essa permanente crítica e autocrítica ontológica, que encontramos na doutrina marxista do ser social, empresta ao experimento ideal abstrativo no campo da pura economia um caráter peculiar, epistemologicamente novo: a abstração, por um lado, jamais é parcial, ou seja, jamais é isolada por abstração uma parte, um "elemento", mas é todo o setor da economia que se apresenta numa projeção abstrata, projeção na qual — dada a provisória exclusão ideal de determinadas conexões categoriais mais amplas — pode se dar a explicitação plena e sem interferências das categorias que são assim postas no centro, as quais exibem sob forma pura as suas lega-

lidades imanentes. Todavia, por outro lado, a abstração do experimento ideal permanece em constante contato com a totalidade do ser social, inclusive com as relações, tendências, etc, que não entram na esfera da economia. Esse método dialético — peculiar, paradoxal, raramente compreendido — baseia-se na já referida convicção de Marx, segundo a qual — no ser social — o econômico e o extra-econômico convertem-se continuamente um no outro, estão numa ineliminável relação recíproca, da qual porém não deriva, como mostramos, nem um desenvolvimento histórico privado de leis e irrepetível, nem uma dominação mecânica "imposta por lei" do econômico abstrato e puro. Deriva, ao contrário, aquela orgânica unidade do ser social, na qual cabe às leis rígidas da economia precisamente e apenas a função de momento predominante.

Essa mútua penetração do econômico e do não-econômico no ser social incide a fundo na própria doutrina das categorias. Marx é um continuador da economia política clássica quando enquadra o salário na teoria geral do valor. Ele percebe, porém, que a força-de-trabalho é uma mercadoria *sui generis*, cujo valor-de-uso possui a qualidade peculiar de conduzir, durante a sua utilização real, a uma criação de valor.¹⁰ Sem tratar agora das vastas conseqüências dessa descoberta, limitar-nos-emos a notar como, dessa específica qualidade da mercadoria força-de-trabalho, deve necessariamente decorrer a presença contínua de momentos extra-econômicos na realização da lei do valor, inclusive na compra-e-venda normal dessa mercadoria. Enquanto para as demais mercadorias são os respectivos custos de reprodução que determinam o valor, "a determinação do valor da força-de-trabalho (...) contém um elemento histórico e moral".¹¹ Finalmente, "não resulta da natureza da troca de mercadorias nenhum limite à jornada de trabalho. O capitalista afirma seu direito, como comprador, quando procura prolongar o mais possível a jornada de trabalho e transformar, sempre que possível, um dia de trabalho em dois. Por outro lado, a natureza específica da mercadoria vendida impõe um limite ao consumo pelo comprador, e o trabalhador afirma seu direito, como vendedor, quando quer limitar a jornada de trabalho a determinada magnitude normal,

10. Marx, *O Capital*, ed. alemã citada, I, p. 129.

11. *Ibidem*, p. 134.

Ocorre assim uma antinomia, direito contra direito, ambos baseados na lei da troca de mercadoria. Entre direitos iguais e opostos decide a força. Assim, a regulamentação da jornada de trabalho se apresenta, na história da produção capitalista, como luta pela limitação da jornada de trabalho: uma luta entre o capitalista coletivo, isto é, a classe dos capitalistas, e o operário coletivo, isto é, a classe operária".¹² Esses momentos extra-econômicos, por uma necessidade ditada pela própria lei do valor, surgem continuamente, na cotidianidade (por assim dizer) do movimento capitalista das mercadorias, no processo normal de realização da lei do valor. Todavia, Marx — após ter analisado sistematicamente o mundo do capitalismo em sua necessidade e compacticidade econômica rigidamente determinada por leis — expõe num capítulo particular a sua gênese histórica (ontológica), a chamada acumulação primitiva, uma cadeia secular de atos de violência extra-econômicos, somente mediante os quais foi possível a criação das condições históricas que fizeram da força-de-trabalho aquela mercadoria específica que constitui a base das leis teóricas da economia do capitalismo. "*Tantae molis erat* o parto das 'eternas leis da natureza' do modo de produção capitalista, a conclusão do processo de separação entre trabalhadores e condições de trabalho, a transformação dos meios sociais de produção e de subsistência em capital, num pólo, e, no outro, da massa popular em operários assalariados, em livres 'pobres que trabalham', essa obra de arte da história moderna."¹³

Tão-somente quando se leva em conta essas contínuas interações entre o econômico, rigidamente submetido a leis, e as relações, forças, etc, heterogêneas com relação a esse nível, ou seja, o extra-econômico, é que a estrutura de *O Capital* se torna compreensível: nela são colocadas experimentalmente conexões legais puras, homogêneas em sua abstratividade, mas também a ação exercida sobre elas (que por vezes leva até sua superação) por componentes mais amplos, mais próximos da realidade, inseridos subseqüentemente, para se chegar finalmente à totalidade concreta do ser social. Já na primeira redação, Marx indica o programa desse processo de aproximação e concretização que pretende realizar em *O Capital*. É

12. *Ibidem*, p. 106.

13. *Ibidem*, p. 725.

verdade que a obra permaneceu em estado de fragmento: no ponto em que, como resultado da aproximação à totalidade concreta, começa-se a entrever as classes, o manuscrito se interrompe¹⁴. Para chegar a essa explicitação concreta, é preciso começar a investigação com "elementos" de importância central. Com efeito, o caminho que Marx pretende percorrer — do abstrato até a totalidade concreta e finalmente tornada completamente visível — não pode partir de uma abstração qualquer. Não basta recordar aqui, mais uma vez, a importância da acentuação marxiana da distinção entre essência e fenômeno. E isso porque, considerado isoladamente, qualquer fenômeno pode — uma vez transformado em "elemento" por meio da abstração — ser tomado como ponto de partida; só que um tal caminho não levaria jamais à compreensão da totalidade. O ponto de partida, ao contrário, deve ser uma categoria objetivamente central no plano ontológico.

Não é por acaso que Marx, em *O Capital*, examinou como categoria inicial, como "elemento" primário, o valor. E, em particular, examinou-o tal como ele se apresenta em sua gênese: por um lado, essa gênese nos revela a história de toda a realidade econômica num resumo generalíssimo, em abstrato, reduzida a um só momento decisivo; por outro, a escolha mostra imediatamente a sua fecundidade, já que essa categoria — juntamente com as relações e conexões que derivam necessariamente da sua existência — ilumina plenamente o que de mais importante existe na estrutura do ser social, ou seja, o caráter social da produção. A gênese do valor descrita por Marx esclarece, de imediato, o duplo caráter do seu método: essa gênese não é nem uma dedução lógica do conceito de valor, nem uma descrição indutiva das fases históricas singulares do desenvolvimento que o levou a adquirir a forma social pura; ao contrário, é uma síntese peculiar de novo tipo, que associa de modo teórico-orgânico a ontologia histórica do ser social com a descoberta teórica das suas leis concretas e reais.

Esse capítulo inicial não pretende expor *in extenso* o nas-

14. No manuscrito de Lukács, segue-se nesse ponto a seguinte anotação: "Naturalmente, não se pode saber o que além disso está eventualmente contido nos originais. Riazánov me disse, nos inícios dos anos trinta, que os manuscritos de *O Capital* teriam ocupado dez volumes e que Engels publicara apenas uma parte desses manuscritos" [Nota dos editores alemães].

cimento histórico do valor da vida econômica; fornece-nos apenas as etapas teoricamente decisivas no automovimento dessa categoria, desde os inícios necessariamente esporádicos e acidentais até sua completa explicitação, quando a sua essência teórica chega a expressar-se em forma pura. Já essa convergência entre fases histórico-ontológicas e fases teóricas, no processo pelo qual a categoria do valor se realiza, indica a sua centralidade no sistema do ser econômico. De fato, como veremos em seguida, seria bastante apressado concluir, que a possibilidade existente nesse caso seja o fundamento metodológico geral de toda a economia; ou seja, seria apressado considerar que existe um paralelismo absoluto, sem exceções, entre desenvolvimento histórico (ontológico) e desenvolvimento teórico, entre sucessão e derivação das categorias econômicas em geral. Não são poucos os mal-entendidos acerca da teoria marxiana que têm sua origem nessas generalizações apressadas, sempre estranhas a Marx. Tão-somente porque no valor, enquanto categoria central da produção social, confluem as determinações mais essenciais do processo global, tão-somente por isso é que a exposição abreviada, reduzida, dos fatos decisivos, das etapas ontológicas da gênese, possui ao mesmo tempo o significado de fundamento teórico também das etapas econômicas concretas.

Essa centralidade da categoria do valor é um fato ontológico e não um "axioma", que sirva de ponto de partida segundo motivações puramente teóricas ou mesmo lógicas. Todavia, uma vez reconhecida, essa faticidade ontológica — por si mesma — leva além de sua própria mera faticidade; a análise teórica mostra imediatamente que ela é o ponto focal das mais importantes tendências de toda realidade social. Não é aqui, obviamente, o local para falarmos mais detidamente, nem mesmo de modo genérico, sobre essa riqueza de determinações. Indicaremos apenas, e com a máxima brevidade, alguns dos momentos mais importantes. Antes de mais nada, aparece no valor, enquanto categoria social, a base elementar do ser social: o trabalho. A ligação deste com as funções sociais do valor revela os princípios estruturadores fundamentais do ser social, que derivam do ser natural do homem e, ao mesmo tempo, do seu intercâmbio orgânico com a natureza, um processo no qual cada momento — a conexão ontológica ineliminável entre a insuperabilidade última dessa base material e sua constante e

crescente superação (tanto extensiva quanto intensiva), ou seja, sua transformação no sentido da socialidade pura — revela tratar-se de um processo que culmina em categorias que, como é o caso do próprio valor, já se separaram inteiramente da materialidade natural. Por conseguinte, uma ontologia do ser social deve sempre levar em conta dois pontos de vista: em primeiro lugar, que ambos os pólos — tanto os objetos que imediatamente parecem pertencer apenas ao mundo da natureza (árvores frutíferas, animais domesticados, etc.) mas que são, em última instância, produtos do trabalho social dos homens, quanto as categorias sociais (sobretudo o próprio valor), das quais já desapareceu toda materialidade natural — devem permanecer, na dialética do valor, indissolivelmente ligados entre si. Precisamente a inseparabilidade (que se expressa como contradição do valor-de-uso e do valor-de-troca) revela em sua ligação — que se apresenta como antitética mas que é também indissolúvel — essa propriedade ontológica do ser social. O fato de que as filosofias idealistas-burguesas da sociedade terminem sempre por desembocar em becos sem saída, esse fato se origina com frequência da oposição abstrata e antinômica na qual tais filosofias põem o material e o espiritual, o natural e o social; ao procederem assim, fazem com que todos os nexos dialéticos reais apareçam necessariamente dissolvidos e, com isso, torna-se incompreensível a especificidade do ser social. (Na segunda parte deste livro, teremos ocasião de expor detalhadamente essa problemática; aqui é suficiente ter sublinhado a inseparabilidade dos dois pólos.)

Em segundo lugar, essa dialética é incompreensível para quem não é capaz de colocar-se acima daquela visão primitiva da realidade, segundo a qual só se reconhece como materialidade, aliás como objetividade em-si, a coisalidade, enquanto se atribui todas as demais formas de objetividade (relações, conexões, etc), assim como todos os reflexos da realidade que se apresentam imediatamente como produtos do pensamento (abstrações. etc), a uma suposta atividade autônoma da consciência. Já nos referimos aos esforços de Hegel no sentido de superar essas idéias objetivamente bastante primitivas e falsas, ainda que compreensíveis em sua imediatividade natural. O aspecto inovador da análise marxiana do valor revela-se, de imediato, em seu modo de tratar a abstração. A metamorfose do trabalho, em ligação com a relação cada vez mais explicitada

entre valor-de-uso e valor-de-troca, transforma o trabalho concreto sobre um objeto determinado em trabalho abstrato que cria valor, o qual culmina na realidade do trabalho socialmente necessário. Examinando-se a questão de um ângulo alheio a toda metafísica idealista, é impossível não ver como esse processo de abstração é um processo real no âmbito da realidade social. Já indicamos, em outro contexto, que o caráter médio do trabalho surge de modo espontâneo, objetivo, desde os graus mais primitivos de sua socialidade; que esse caráter não é uma mera representação ideal da constituição ontológica do seu objeto, mas significa o surgimento de uma nova categoria ontológica do próprio trabalho, no curso de sua crescente socialização, categoria que só bem mais tarde ganha representação na consciência. Também o trabalho socialmente necessário (e *ipso jacto* abstrato) é uma realidade, um momento da ontologia do ser social, uma abstração real de objetos reais, que se dá de modo inteiramente independente da circunstância de que seja ou não realizada também pela consciência. No século XIX, milhões de artesãos autônomos experimentaram os efeitos dessa abstração, do trabalho socialmente necessário, quando se arruinavam, isto é, quando experimentavam na prática as suas conseqüências concretas, sem terem a mínima idéia de encontrar-se diante de uma abstração realizada pelo processo social. Essa abstração tem a mesma dureza ontológica da faticidade, digamos, de um automóvel que atropela uma pessoa.

De modo análogo devem ser encaradas, no plano ontológico, as relações e as conexões. Sobre essa questão, Marx avança ainda mais em sua polêmica. Não se limita a indicar como as relações e as conexões são partes integrantes ontológicas do ser social, mas demonstra também que a inelutabilidade de experimentá-los como reais, de enfrentar seu caráter fatural na vida prática, termina necessariamente e com frequência por transformá-los em coisalidades no nível do pensamento. Já sabemos que o modo primitivo de manifestação da *intentio recta* ontológica pode levar — e frequentemente leva — a consciência dos homens a "reificação" de todo ente; e que essa, depois, se prolonga e se coagula também na ciência e na filosofia. Ora, no célebre capítulo sobre o fetichismo da mercadoria, Marx expõe amplamente esse processo de "reificação" das relações e das conexões sociais; e demonstra que ele não

se limita às categorias econômicas em sentido estrito, mas constitui a base de uma deformação ontológica que atinge os objetos espirituais mais refinados e importantes da vida humana (que vai se tornando cada vez mais social). Marx retoma aqui a argumentação no nível filosoficamente mais maduro de sua crítica aos conceitos hegelianos de alienação e de estranhamento. Mas, já que na segunda parte dedicaremos um capítulo específico a essa problemática¹⁵, aqui bastará essa indicação.

Voltemos à construção global do Livro I de *O Capital*: veremos que o conjunto de contradições do valor, contradições imanentes, intrínsecas ao próprio objeto, provoca uma ulterior e mais madura explicitação das categorias econômicas decisivas. Já nos referimos a esse processo no caso dos problemas gerais do trabalho; mas, antes de nos determos ainda no trabalho, devemos nos referir à necessária explicitação do dinheiro a partir da forma geral do valor. Sobre isso, cabe observar o seguinte: se é verdade que, no final da análise marxiana do valor, o dinheiro surge como necessária consequência "lógica", não se deve tomar ao pé da letra — do ponto de vista ontológico — essa "logicidade", ou seja, não se deve entendê-la como algo restrito ao âmbito do pensamento. Ao contrário, deve ser claro que se trata, em primeiro lugar, de uma necessidade do ser e, portanto, que a "dedução" de Marx só se apresenta como dedução lógica por causa da forma abstrativa, abreviada e reduzida aos aspectos mais gerais com a qual é exposta. Na realidade, essa análise investiga o conteúdo teórico de conexões de fato; e o próprio Marx, no posfácio à segunda edição de *O Capital*, sublinha que a aparência de uma "construção *a priori*" tem sua origem tão-somente no modo de exposição, não dizendo respeito à investigação enquanto tal.¹⁶ Com isso, Marx sublinha novamente a prioridade do ontológico: e de um princípio ontológico que se torna o fundamento de uma metodologia rigorosamente científica. Cabe à filosofia "tão-somente" operar um controle e uma crítica contínuos, a partir de um ponto de vista ontológico, bem como — aqui e ali — fazer generalizações no sentido de uma ampliação e um aprofundamento.

15. [Trata-se do capítulo sobre "Alienação", publicado no volume *Ideologia e Alienação* da edição brasileira (N. do T.).]

16. Marx, *O Capital*, ed. alemã citada, I, p. XVII.

Essa função da generalização filosófica não diminui a exatidão científica das análises teórico-econômicas singulares, mas "simplesmente" as insere nas concatenações que são indispensáveis para compreender adequadamente o ser social em sua totalidade. Um aspecto dessa questão foi por nós há pouco sublinhado, quando falamos do problema da "reificação". Todavia, Marx não se limita a isso. De fato, a exposição científica rigorosa da gênese ontológica do valor, do dinheiro, etc, poderia — mas apenas do ponto de vista da ciência especializada — dar lugar à falsa aparência de uma racionalidade pura do decurso histórico real, com o que resultaria falsificada sua essência ontológica. Uma racionalidade legal pura desse tipo é certamente a essência dos processos econômicos singulares; e não apenas desses, mas também —

ainda que aqui em forma de tendência — do processo econômico como um todo. Todavia, não se deve jamais esquecer que essas legalidades são decerto sínteses que a própria realidade elabora a partir dos atos práticos econômicos singulares, realizados de modo consciente enquanto tais, mas cujos resultados últimos — que são os fixados pela teoria — ultrapassam de muito as capacidades de compreensão teórica e as possibilidades de decisão prática dos indivíduos que realizam etivamente esses atos práticos. Há, portanto, uma lei segundo a qual os resultados dos atos econômicos singulares realizados praticamente (e com consciência prática) pelos homens assumem, para os seus próprios agentes, a forma fenomênica de um "destino" transcendente. É o que ocorre no referido caso da "reificação"; e é o que ocorre também, com particular evidência, no caso do dinheiro. Marx "deduziu" a gênese do dinheiro da dialética do valor em termos de racionalidade e de legalidade; poder-se-ia mesmo dizer, em termos de lógica rigorosa. O dinheiro, surgido como produto necessário da atividade humana, irrompe porém na sociedade como fato incompreendido, inimigo, que destrói todos os vínculos consagrados e conserva por milênios esse poder ameaçadoramente circundado de mistério. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx cita alguns trechos artísticos de particular impacto, nos quais esse sentido vital encontrou expressão.¹⁷

Naturalmente, isso não se refere apenas ao dinheiro. Revela-se aqui a estrutura de fundo da relação entre teoria e praxis social. Um mérito histórico da teoria de Marx é o de ter trazido à tona a prioridade da praxis, sua função de guia e de controle em relação à consciência. Marx, porém, não se contentou em esclarecer essa conexão fundamental de modo geral, mas mostrou o método para determinar o caminho através do qual essa relação adequada entre teoria e praxis emerge no ser social. Disso resulta que toda praxis, mesmo a mais imediata e a mais cotidiana, contém em si essa referência ao ato de julgar, à consciência, etc, visto que é sempre um ato teleológico, no qual a posição da finalidade precede, objetiva e cronologicamente, a realização. Isso não quer dizer, porém, que seja sempre possível saber quais serão as conseqüências sociais de cada ação singular, sobretudo quando ela é causa parcial de uma modificação do ser social em sua totalidade (ou totalidade parcial). O agir social, o agir econômico dos homens abre livre curso para forças, tendências, objetividades, estruturas, etc, que nascem decerto exclusivamente da praxis humana, mas cujo caráter resta no todo ou em grande parte incompreensível para quem o produz. Referindo-se a um fato tão elementar e cotidiano, como o nascimento da troca simples entre produtos do trabalho segundo a relação de valor, Marx diz: os homens "não sabem que o fazem, mas o fazem"¹⁸ As coisas ocorrem assim não apenas no nível da praxis imediata, mas também nos casos em que a teoria se esforça para apreender a essência dessa praxis. Falando das tentativas de Franklin de descobrir o valor no trabalho, observa Marx: "Porém o diz, mesmo sem sabê-lo."¹⁹ Essas observações têm uma importância fundamental para a economia e sua história, para a teoria econômica e sua história, mas — elevando-se gradualmente da ciência até a filosofia — vão além do âmbito da economia e abrangem todos os processos semelhantes no terreno do ser social e da consciência. A gênese ontológica revela novamente, nesse contexto, o seu poder universal: uma vez estabelecida essa relação entre praxis e consciência nos fatos elementares da vida cotidiana, os fenômenos da reificação, do fetichismo, da alienação — enquanto cópias feitas pelo homem

18. Marx, *O Capital*, ed. alemã citada, I, p. 40.

19. *Ibidem*, p. 17.

de uma realidade incompreendida — apresentam-se não mais como expressões arcanas de forças desconhecidas e inconscientes no interior e no exterior do homem, mas antes como mediações, por vezes bastante amplas, que surgem na própria praxis elementar. (Os problemas relativos a essa problemática serão também aprofundados na segunda parte.)

A exposição marxiana das duas mercadorias específicas, qualitativamente diversas entre si, dinheiro e força-de-trabalho, fornece-nos — com grande minúcia — uma imagem conclusa e aparentemente completa da primeira produção social propriamente dita, o capitalismo, ao mesmo tempo em que nos apresenta constantes visões retrospectivas de formações econômicas mais primitivas; nesse caso, a determinação das diferenças tem como meta, antes de mais nada, iluminar do modo mais amplo possível precisamente o caráter social da produção capitalista, o fato de que ela supera "limites naturais", tanto no conteúdo como nas categorias. Sem nem sequer aflorar a riqueza de detalhes presente em *O Capital*, gostaríamos de observar que Marx — no momento em que estuda a explicitação de um qualquer complexo de fatos, de uma categoria qualquer, na direção da socialidade pura — coloca com isso as bases de uma teoria ontológica do desenvolvimento do ser social. Está hoje em moda ironizar a idéia do progresso, e utilizar as contradições que todo desenvolvimento necessariamente provoca, com a finalidade de desacreditar o progresso no plano científico, ou seja, de considerar o progresso (o desenvolvimento de um grau ontologicamente inferior a um grau ontologicamente) como um juízo de valor subjetivo. Mas o estudo ontológico do ser social mostra que só de modo bastante gradual, passando por muitíssimas etapas, é que suas categorias e relações adquiriram o caráter de socialidade predominante. Repetimos: predominante, já que o ser social — por sua própria essência — jamais pode se separar completamente de seus fundamentos naturais (o homem resta ineliminavelmente um ser biológico), do mesmo modo como a natureza orgânica tem de incorporar, em forma dialeticamente superada, a natureza inorgânica. O ser social, todavia, tem um desenvolvimento no qual essas categorias naturais, mesmo sem jamais desaparecerem, recuam de modo cada vez mais nítido, deixando o lugar de destaque para categorias que não têm na natureza sequer um correspondente analógico. É o que ocorre no caso

do intercâmbio de mercadorias, onde determinadas formas próximas à natureza (o gado como meio geral de troca) são substituídas pelo dinheiro, que é puramente social; do mesmo modo, na mais-valia absoluta existem ainda determinados componentes "naturais", enquanto na mais-valia relativa — obtida pelo aumento da produtividade que diminui o valor da força-de-trabalho — surge já uma forma de exploração na qual a mais-valia (e, portanto, a própria exploração) podem crescer mesmo se o salário aumenta; assim acontece na revolução industrial, onde a introdução das máquinas faz com que o homem e sua capacidade de trabalho não sejam mais os fatores determinantes do trabalho, que o próprio trabalho humano seja desantropomorfizado, etc.

Todas as linhas de desenvolvimento desse tipo possuem um caráter ontológico, ou seja, mostram em que direção, com que alterações de objetividades, de relações, etc., as categorias decisivas da economia vão superando cada vez mais sua originária ligação predominante com a natureza, assumindo de modo cada vez mais nítido um caráter predominantemente social. Naturalmente, nesse contexto, surgem também categorias de caráter social puro." É já o caso do valor; mas, por causa de sua inseparabilidade do valor-de-uso, o valor se liga de certo modo a uma base natural, ainda que socialmente transformada. Não há dúvida de que temos aqui um processo de desenvolvimento; e também se pode dizer que, no plano puramente ontológico, é um progresso o fato de que essa nova forma do ser social consiga, no curso do seu desenvolvimento, realizar-se cada vez mais a si mesma, ou seja, explicitar-se em categorias cada vez mais independentes e conservar as formas naturais apenas de um modo que as supera cada vez mais. Nessa constatação ontológica do progresso, não está contido nenhum juízo de valor subjetivo. Trata-se da constatação de um estado de coisas ontológico, independentemente de como ele seja avaliado posteriormente. (Pode-se aprovar, deplorar, etc., o "reco das barreiras naturais".)

Limitar-se a isso seria, porém, malgrado a justeza desse estado de coisas, objetivismo econômico. E Marx não se limita a isso. Ele prossegue por caminhos objetivo-ontológicos e não subjetivo-axiológicos, na medida em que apresenta as categorias econômicas em inter-relação dinâmica com o

complexo de objetos e forças do ser social, onde essas inter-relações encontram naturalmente seu centro no ponto axial desse ser social, ou seja, no homem. Mas também essa colocação central do homem na totalidade do ser social é objetivo-ontológica, nada tendo a ver com tomadas de posição subjetivo-axiológicas em face dos problemas decisivos que emergem em tais processos. Na base dessa perspectiva ontológica, está a profunda concepção marxiana do fenômeno e da essência na processualidade do ser social como um todo. As formulações mais claras a esse respeito, nada acidentalmente, foram escritas por Marx no âmbito da polêmica contra os que avaliavam esse desenvolvimento em termos subjetivos, morais, de filosofia da cultura, etc. Basta pensar na contraposição entre Sismondi e Ricardo nas *Teorias sobre a Mais-Valia*. Em defesa do economista objetivo Ricardo, Marx afirma: "A produção pela produção nada mais quer dizer que desenvolvimento das forças produtivas humanas, isto é, *desenvolvimento da riqueza da natureza humana como finalidade em si* (...). Não se compreende que esse desenvolvimento da espécie *homem*, embora se processe inicialmente em detrimento das capacidades da maioria dos indivíduos humanos e de todas as classes humanas, termina por destruir esse antagonismo e coincidir com o desenvolvimento do indivíduo singular; não se compreende, portanto, que o mais alto desenvolvimento da individualidade só é obtido através de um processo histórico no qual os indivíduos são sacrificados."²⁰ Por isso, a referência remissiva do desenvolvimento das forças produtivas ao desenvolvimento do gênero humano jamais abandona o critério da objetividade ontológica. Marx simplesmente integra o quadro do desenvolvimento das forças produtivas, que na economia é apresentado de modo apenas factual, no quadro igualmente objetivo (em sua substância) dos efeitos exercidos por esse desenvolvimento econômico sobre os homens nele envolvidos (os quais o produziram praticamente). E, quando destaca a contradição (também ela objetivamente existente) expressa no fato de que esse crescimento cultural do gênero humano só se pode realizar em detrimento de inteiras classes de homens, continua

20. Marx, *Teorias sobre a Mais-Valia*, II, 1, Stuttgart, 1921, pp. 309-310. Cf., ainda mais amplamente, Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 312-313.

sempre no terreno de uma ontologia do ser social; descobre nesse âmbito um processo ontológico, ainda que contraditório, no qual resulta claro que a essência do desenvolvimento ontológico reside no progresso econômico (que envolve, em última instância, o destino do gênero humano) e que as contradições são formas fenomênicas — ontologicamente necessárias e objetivas — desse progresso.

Só mais adiante, ainda neste capítulo, é que falaremos de complexos de complexos ainda mais complexos, que envolvem círculos de problemas aparentemente distantes, mas na verdade ligados por complicadas mediações, como a ética, a estética, etc. Mas, mesmo se nos limitarmos provisoriamente ao ponto abordado, a imagem do Livro I de *O Capital* revela-se bastante paradoxal, tanto no conteúdo quanto no método. As análises econômicas, mantidas num plano científico rigoroso e exato, abrem continuamente perspectivas fundadas, de tipo ontológico, sobre a totalidade do ser social. Nessa unidade, manifesta-se a tendência básica de Marx: desenvolver as generalizações filosóficas a partir dos fatos verificados pela investigação e pelo método científicos, ou seja, a constante fundação ontológica das formulações tanto científicas quanto filosóficas. É essa união entre faticidade solidamente fundada e corajosa generalização filosófica que cria, na obra que estamos analisando, sua atmosfera específica de proximidade à vida. Para o leitor teoricamente despreparado, passa assim a segundo plano, ou desaparece inteiramente um momento fundamental da estrutura de conjunto, ou seja, a abstração econômica que lhe serve de premissa: a abstração segundo a qual todas as mercadorias seriam comparadas e vendidas pelo seu valor. É certo que se trata de uma abstração *sui generis*: em sua base, temos a efetiva lei fundamental da circulação social das mercadorias, uma lei que em última instância se afirma sempre na realidade econômica, apesar de todas as oscilações dos preços, numa totalidade que funcione normalmente. Por isso, ela não opera como um abstração quando se trata de revelar tanto as conexões econômicas puras quanto suas inter-relações com os fatos e tendências extra-econômicos do ser social; e, por isso, todo o Livro I se apresenta como uma reprodução da realidade e não como um experimento ideal abstrativo. A razão reside, mais uma vez, no caráter ontológico dessa abstra-

ção: ela significa, pura e simplesmente, que se pôs em evidência — ao isolá-la — a lei fundamental da circulação de mercadorias; ela foi deixada operar sem interferências ou obstáculos, sem que fosse desviada ou modificada por outras relações estruturais e outros processos que, numa tal sociedade, operam de modo igualmente necessário. Por isso, nessa redução abstrativa ao dado mais essencial, todos os momentos — econômicos e extra-econômicos — aparecem sem deformações; ao contrário, uma abstração não fundada ontologicamente, ou dirigida para aspectos periféricos, leva sempre a uma deformação das categorias decisivas. Com isso, novamente se revela o ponto essencial do novo método: o tipo e o sentido das abstrações, dos experimentos ideais, são determinados não a partir de pontos de vista gnosiológicos ou metodológicos (e menos ainda lógicos), mas a partir da própria coisa, ou seja, da essência ontológica da matéria tratada.

A verdadeira construção de *O Capital* mostra que Marx lida decerto com uma abstração, mas evidentemente extraída do mundo real. A composição do livro consiste, precisamente, em introduzir continuamente novos elementos e tendências ontológicas no mundo reproduzido inicialmente sobre a base dessa abstração; consiste em revelar cientificamente as novas categorias, tendências e conexões surgidas desse modo, até o momento em que temos diante de nós, e compreendemos, a totalidade da economia enquanto centro motor primário do ser social. O passo imediatamente sucessivo conduz ao próprio processo de conjunto, visto inicialmente em sua generalidade. De fato, no Livro I, embora o pano de fundo seja sempre a totalidade social, as exposições centrais captam apenas os atos individuais, mesmo quando se trata de uma fábrica inteira com muitos operários, com um complexa divisão do trabalho, etc. Agora, ao contrário, o interesse se volta para a consideração dos processos — até aqui conhecidos singularmente — em sua socialidade de conjunto. Marx observa, mais uma vez, que o Livro I é uma exposição abstrata (e, portanto, formal) dos fenômenos. Ele diz, por exemplo, que, naquele nível, "a forma natural do produto-mercadoria era inteiramente indiferente para a análise", já que as leis abstratizantes valem igualmente para qualquer espécie de mercadoria. Mas, da venda de um mercadoria (M-D), não se segue necessariamente a

compra de outra mercadoria (D-M); e basta essa ineliminável casualidade para indicar como o processo global é diverso dos atos individuais. Tão-somente quando o processo global é investigado em suas leis, relativas à totalidade da economia, é que esse ângulo formal deixa de ser suficiente: "A retransformação de uma parte do valor dos produtos em capital, a passagem de outra parte para o consumo dos capitalistas e dos operários, constitui um movimento no interior do próprio valor dos produtos, no qual se expressa o resultado do capital global; e esse movimento não é apenas substituição de valor, mas também substituição de matéria; por isso, é determinado tanto 'pela relação recíproca das partes constitutivas de valor do produto social, quanto pelo seu valor-de-uso, por sua figura material'.²¹ Já esse problema singular, embora central, mostra como o caminho que leva dos processos singulares ao processo de conjunto pressupõe não uma abstração mais ampla, como seria óbvio supor segundo os hábitos mentais modernos, mas ao contrário a superação de determinados limites da abstração, uma aproximação inicial à concreticidade da totalidade pensada. É evidente que não poderemos fornecer aqui uma síntese detalhada e aprofundada do Livro II; o que nos interessa é ilustrar os mais importantes problemas fundamentais desse estágio, em seu significado ontológico. O processo global da reprodução econômica é a unidade de três processos, cada qual com três níveis: os ciclos do capital-dinheiro, do capital produtivo e do capital-mercadoria formam as suas partes. Mais uma vez, é preciso sublinhar desde logo: também aqui não se trata de uma decomposição simplesmente metodológica de um processo, mas do fato de que três processos econômicos reais se articulam conjuntamente num processo unitário; a decomposição conceptual não é nada mais que um reflexo no pensamento dos três processos da reprodução: o capital industrial, o capital comercial e o capital monetário. (Os problemas relativos são posteriormente concretizados no Livro III de *O Capital*.) Conteúdo, elementos, níveis e seqüência são, em todos os três processos, os mesmos. Mas entre eles há uma diferença substancial, ou seja, o ponto no qual iniciam e no qual terminam, pondo termo cada qual a um processo reprodutivo próprio. Com isso, naturalmente, não é suprimida a

21, Marx, *O Capital*, ed. alemã citada, II, 1903, pp. 388-369.

continuidade do processo de reprodução social. Por um lado, todo fim é ao mesmo tempo o início de um novo movimento cíclico; por outro, os três processos são articulados entre si e, nessa unidade de movimento, formam o processo global da reprodução. Diz Marx: "Se fizermos uma síntese das três formas, todos os pressupostos do processo se mostram resultado dele, como um pressuposto por ele mesmo produzido. Cada momento aparece como ponto donde se parte, por onde se passa e para onde se volta. O processo total se apresenta como unidade do processo de produção e do processo de circulação; o processo de produção serve de meio para o processo de circulação e vice-versa. (...) A reprodução do capital em cada uma de suas formas e em cada um de seus estágios é contínua, tanto quanto a mudança dessas formas e a passagem sucessiva pelos três estágios. Aqui, portanto, o ciclo total é unidade efetiva de suas três formas."²²

A análise desses ciclos fornece assim as proporções da sociedade capitalista, destrói sem grandes polêmicas à representação imediata do capital enquanto objetividade "cósica" e o revela como uma relação na qual o modo de ser específico é um processo ininterrupto. Para destacar de modo plástico as proporcionalidades assim surgidas, Marx realiza aqui — ao mesmo tempo em que está dissolvendo as abstrações do Livro I — uma nova abstração: ele escolhe como ponto de partida a reprodução simples sem acumulação, e só a partir dos conhecimentos assim obtidos é que se aproxima da verdadeira reprodução, da reprodução ampliada. Para avaliar corretamente o método de Marx, deve-se porém sublinhar como, também nesse caso, se trata de uma abstração que é igualmente parte da realidade, de modo que a sua consecução — como no Livro I — significa refletir o processo real em suas verdadeiras determinações, ainda que sob uma forma que requer complementação. "Desde que haja acumulação", diz Marx, "a reprodução simples dela constitui uma parte; pode portanto ser analisada em si mesma e é fator real da acumulação."²³

Na redação que temos de *O Capital*, Marx dissolve certamente essa abstração, passando à reprodução ampliada; mas,

22. *Ibidem*, pp. 72-73.

23. *Ibidem*, p. 369.

com relação ao processo real, continua a persistir a abstração, passando à reprodução ampliada; mas, com relação ao processo real, continua a persistir a abstração, já que não se leva em conta o aumento da produtividade. Isso é tanto mais surpreendente quanto, no Livro III, ao se dissolverem as abstrações, esse problema é sempre considerado como um momento óbvio da teoria concreta do processo de conjunto. (Voltaremos logo mais a esse problema, ao falar da taxa média de lucro.) Naturalmente, é possível que a publicação do texto completo esclareça a visão de Marx também a esse respeito. Mas, quer seja assim ou não, vale a pena quando menos mencionar o problema, já que ele nos mostra o modo pelo qual a economia de Marx pode ser utilizada para conhecer o ser social da época posterior à sua atividade. Ou seja: é claro que introduzir na análise do processo global o aumento da produtividade não é diferente, em linha de princípio e no plano ontológico, de realizar a passagem da reprodução simples à ampliada, qualquer que seja o significado das novas determinações surgidas. A observação de Marx acima citada refere-se também a essa nova questão, mesmo no pressuposto de que a inserção do aumento da produtividade significasse introduzir uma nova dimensão no quadro das conexões.²⁴ Precisamente o fato de que o método abstrativo de Marx seja fundado na ontologia possibilita essas sucessivas concretizações, sem necessidade de alterar uma vírgula nas bases metodológicas. (Naturalmente, isso se refere apenas ao método do próprio Marx. As falsas abstrações de seus discípulos, feitas no espírito das modernas ciências particulares, têm um caráter radicalmente diverso, como é o caso da teoria da chamada "pauperização absoluta" na versão que nos foi legada por Kautsky.)

A análise econômica concreta dos chamados esquemas da reprodução global, apresentados no Livro II, não entra nos objetivos deste trabalho. Basta-nos observar que as proporções que aí aparecem são sempre complexos concretos, qualitativamente determinados. Por sua própria natureza, a proporção enquanto tal pode ser expressa com mais clareza em termos quantitativos, mas ela é sempre uma proporção entre complexos qualitativamente determinados. Já o fato de que a subdivisão

24. Devo a Ferenc Jánossy a indicação desse problema.

principal distingue entre as indústrias que produzem meios de produção e as que produzem meios de consumo, que as relações entre o capital constante do primeiro grupo e o capital variável do segundo sejam determinados proporcionalmente, demonstra que as proporções quantitativas do valor devem obrigatoriamente conter os valores-de-uso qualitativamente diversos, aos quais são ligadas do ponto de vista ontológico. Essa é uma das consequências inevitáveis da concretização que o Livro II representa em relação ao Livro I. Já falamos sobre o problema geral. Aqui acrescentaremos apenas uma observação, a de que no processo de produção, enquanto momento do ciclo geral, a ineliminável articulação dialética entre valor-de-uso e valor-de-troca emerge duas vezes: como é óbvio, na conclusão de cada etapa, já que é ineliminavelmente necessário um valor-de-uso para poder realizar um valor-de-troca; mas também no início da etapa, quando o capitalista — para poder produzir — obtém os meios de produção necessários, assim como a força-de-trabalho capaz de pô-los em movimento; ele compra essas duas coisas em função do seu valor-de-uso na produção. Parece um lugar comum; e, com efeito, é assim para a *intentio recta* da praxis cotidiana normal. Quando, ao contrário, se dá uma generalização pseudo-teórica, então a economia burguesa opera com a abstração "privada de conceito" ["*begrifflosen*"] D-D' (dinheiro no início e no final do processo de reprodução). E a economia do período de Stalin, que se dizia marxista, considerava a teoria do valor simplesmente como uma teoria que mostra o funcionamento do valor-de-troca. Mas, para a restauração do marxismo autêntico, não é supérfluo sublinhar que é a *intentio recta* ontologicamente verdadeira que forma a base da ciência e da generalização filosófica; que nenhum fenômeno econômico pode ser corretamente compreendido sem que se parta das próprias conexões reais, ou seja, no caso concreto, da inseparabilidade ontológica de valor-de-uso e valor-de-troca, inseparabilidade que se manifesta precisamente em sua antiteticidade.

Tão-somente a aproximação da concreta constituição do ser social, possibilitada pela compreensão do processo de reprodução em seu conjunto, é que permite a Marx dissolver — em nível ainda mais concreto — as abstrações do início. Isso acontece na teoria da taxa de lucro. Valor e mais-valia continuam a ser as categorias ontológicas fundamentais da econo-

mia do capitalismo. No nível de abstração do Livro I, basta afirmar que apenas a qualidade específica da mercadoria força-de-trabalho é capaz de criar valor novo, enquanto os meios de produção, matérias-primas, etc, simplesmente conservam o seu valor no processo de trabalho. A concretização do Livro II fornece uma análise do processo global que, em muitos aspectos, ainda se mantém sobre essa base; isso ocorre na medida em que, como elementos do ciclo, figuram o capital constante e o capital variável, assim como a mais-valia. Aqui resulta verdadeiro que, no processo de conjunto (considerado em sua generalidade pura, ou seja, prescindindo com consciência metodológica dos atos singulares que o formam na realidade), a lei do valor continua em vigor sem alterações. E trata-se novamente de uma constatação justa e importante no plano ontológico, já que os desvios da lei do valor — na totalidade do processo — compensam-se de modo necessário. Com uma formulação simples, pode-se dizer: o consumo (inclusive o consumo produtivo da sociedade) não pode ser maior do que a produção. Naturalmente, aqui se abstrai do comércio exterior; mas se trata de uma posição correta, já que — precisamente nesse caso — é sempre possível suprimir pura e simplesmente essa abstração e estudar as variações que essa supressão introduz no conjunto das leis. Deve-se notar, de passagem, que toda a questão perde seu sentido se o objeto imediato da teoria for a economia mundial.

De qualquer modo, o problema do Livro III é o seguinte: no interior do ciclo total, agora compreendido, investigar as leis que regulam os atos econômicos singulares, e não apenas para-si, mas precisamente no quadro da compreensão do processo de conjunto. Esse influxo dos atos singulares sobre o processo global, capaz de modificar ontologicamente as categorias, tem porém duas premissas histórico-reais: em primeiro lugar, o crescimento das forças produtivas, com a conseqüente diminuição do valor; em segundo, a ampla possibilidade que tem o capital de migrar de um ramo para outro. Ambos os processos pressupõem, por seu turno, um grau relativamente elevado de desenvolvimento da produção social, o que mostra novamente como as categorias econômicas, em sua forma pura e explicitada, requerem um funcionamento evoluído do ser social; em outras palavras, a sua explicitação enquanto cate-

gorias, a superação categorial das barreiras naturais, são um resultado do desenvolvimento histórico-social.

Mas, mesmo nesses termos, o surgimento da taxa de lucro como categoria econômica determinante não é nem uma lei mecânica, independente da atividade econômica dos homens, nem um produto direto dessa atividade. A transformação da mais-valia em lucro, da taxa de mais-valia em taxa de lucro, é na realidade uma conseqüência metodológica da dissolução, no Livro III, das abstrações formuladas no Livro I. Mas, como vimos que acontece sempre em Marx, quaisquer que sejam as abstrações e as posteriores concretizações, a mais-valia continua sendo a base, só que agora entra numa outra relação, igualmente real, sempre dependente da relação originária. Enquanto a mais-valia é relacionada apenas ao valor da força-de-trabalho e, conseqüentemente, ao capital variável que a põe em movimento em sentido capitalista, o lucro — que imediatamente, mas só imediatamente, é idêntico à mais-valia em termos quantitativos — é relacionado também com o capital constante. Os atos singulares que realizam a produção, o consumo, etc, orientam-se assim, em primeiro lugar, no sentido de aumentar o lucro. Ora, o desenvolvimento das forças produtivas, que necessariamente se manifesta inicialmente em pontos singulares, provoca em tais pontos a emergência de um superlucro, que naturalmente se torna a finalidade dos atos teleológicos dos produtores singulares; com efeito, dada a diminuição assim obtida do valor dos produtos, a mercadoria pode ser vendida acima do seu valor e, ao mesmo tempo, a um preço mais baixo que aquela dos demais produtores. Tão-somente num estágio de desenvolvimento que permita a migração (relativamente) ilimitada do capital de um ramo para outro é que uma tal situação pode não conduzir a um monopólio duradouro; nesse estágio, ao contrário, ocorre um rebaixamento do preço ao nível da máxima diminuição de valor provocada pelo aumento da produtividade. Assim, por um lado, essa possibilidade de deslocamento do capital faz surgir uma taxa média de lucro e, por outro, no movimento desse último, verifica-se uma tendência à queda contínua, precisamente por causa do crescimento das forças produtivas.

O modo pelo qual Marx expõe o caráter tendencial dessa nova lei não entra em nossas argumentações, já que se trata de um problema puramente econômico. Para nossas finalida-

des, basta destacar o seguinte: *primeiro*, que a tendencialidade, enquanto forma fenomênica necessária de uma lei na totalidade concreta do ser social, é conseqüência inevitável do fato de que nos encontramos aqui diante de complexos reais que interagem de modo complexo, freqüentemente passando por amplas mediações, com outros complexos reais; a lei tem caráter tendencial porque, por sua própria essência, é resultado desse movimento dinâmico-contraditório entre complexos. *Segundo*: que a taxa de lucro, em sua queda tendencial, é certamente o resultado final de atos teleológicos individuais, ou seja, de posições conscientes, mas seu conteúdo, sua direção, etc, produzem o exato oposto do que era visado objetiva e subjetivamente por esses atos individuais. Esse fato fundamental, elementar e necessário, da existência e das atividades histórico-sociais dos homens se apresenta, também nesse caso, sob uma forma factual que pode ser verificada de modo exato; quando as relações econômicas são compreendidas em sua totalidade dinâmica e concreta, torna-se evidente, a cada passo, que os homens fazem certamente sua própria história, mas os resultados do decurso histórico são diversos e freqüentemente opostos aos objetivos visados pelos inelimináveis atos de vontade dos homens individuais. É preciso acrescentar, além disso, que — no âmbito do movimento total — verifica-se um progresso objetivo. A queda da taxa de lucro pressupõe a modificação do valor dos produtos por causa da diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário para produzi-los. Isso significa, mais uma vez, que se acresceu o domínio do homem sobre as forças da natureza, que aumentou sua capacidade de fazer, que diminuiu o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir.

O outro grande complexo tratado no Livro III, dissolvendo as abstrações, pondo as coisas em sua complexidade concreta, é a repartição social da mais-valia convertida em lucro. Nos Livros I e II, determinados pela abstração, existem face a face apenas capitalistas industriais e operários. Mesmo quando, no Livro II, o capital comercial e o monetário aparecem como participantes do ciclo, eles têm apenas um lugar no movimento global, o qual é regulado porém pelas categorias ainda indiferenciadas de valor e mais-valia. Somente no Livro III é que o capital comercial e monetário (assim como a renda da

terra) adquirem um papel concreto na repartição do lucro. A prioridade ontológica da mais-valia, que domina absolutamente, como vimos, revela-se também aqui ineliminável, em última instância, na medida em que se trata do único ponto onde surge valor novo; agora, porém, a mais-valia transformada em lucro é dividida entre todos os representantes economicamente necessários, mesmo que não criem valor novo, à divisão social do trabalho; e a análise desse processo, que não podemos examinar aqui em seus detalhes, constitui o aspecto essencial do Livro III. De qualquer modo, gostaríamos de observar que tão-somente essa concretização de todos os fatores ativos da vida econômica é que permite passar, sem rupturas, da economia em sentido estrito à articulação social da sociedade, à estratificação de classe. (Infelizmente, sobre isso, chegaram a nós apenas as primeiras linhas introdutórias de Marx. Do ponto de vista metodológico, todavia, o caminho está perfeitamente indicado.)

E essa a razão pela qual o Livro III contém as mais amplas e detalhadas digressões sobre a história dos complexos econômicos que surgem novamente em seu contexto. Sem isso, seria de todo impossível integrar o capital comercial e monetário, assim como a renda da terra, no quadro concreto do conjunto da economia. A gênese histórica deles é a premissa para compreender teoricamente sua atual função no sistema de uma produção radicalmente social, ainda que — ou precisamente porque — essa dedução histórica não seja capaz de explicar diretamente o papel que eles assumiram finalmente nesse sistema. Com efeito, esse papel depende da subordinação deles à produção industrial; antes do surgimento dessa última, capital comercial e monetário e renda fundiária haviam conhecido por longo tempo uma existência autônoma; e, nessa autonomia, apesar de certa conservação de suas peculiaridades, haviam desempenhado funções econômico-sociais inteiramente diversas. É evidente que as deduções da gênese do valor aqui apresentadas exibem, no mais das vezes, características bastante diversificadas. Porém, o fato de que a sua síntese seja capaz de produzir um quadro unitário do desenvolvimento histórico nos remete aos problemas da teoria geral da história que é própria do marxismo; esses problemas foram aflorados continuamente em nossa exposição. Mas, antes de discuti-los mais de perto, devemos mais uma vez dirigir nossa atenção para a

análise categorial da *Introdução de 1857*; e isso a fim de que a complexidade e a dinâmica das estruturas e das conexões categoriais nos forneçam uma base mais ampla e mais sólida para o tratamento dos problemas históricos.

Nesse sentido, interessa-nos analisar a relação geral entre produção, por um lado, e consumo, distribuição, etc., por outro. Trata-se de um lugar-comum a afirmação de que, para a ontologia marxista do ser social, cabe à produção uma importância prioritária; mas, não obstante sua correção genérica, essa afirmação — precisamente por ter sido radicalizada nas formulações vulgares — obstaculizou frequentemente a compreensão do autêntico método de Marx e levou a um falso caminho. Devemos examinar aqui, mais de perto, essa prioridade, e compreender melhor o conceito marxiano de momento predominante no âmbito de interações complexas.

Estamos diante, portanto, das categorias mais gerais e fundamentais da economia: produção, consumo, distribuição, troca e circulação. Na economia burguesa da época de Marx, essas categorias — como, por exemplo, produção e consumo — haviam sido em parte assumidas como idênticas, em parte contrapostas como excluindo-se reciprocamente, e em parte tratadas de modo a serem encaixadas em falsas hierarquias. Marx, antes de mais nada, presta contas com a variante hegeliana dessas falsas conexões; uma variante que — com o auxílio de universalidade, particularidade e singularidade entendidas em sentido lógico — pretendia estabelecer entre as citadas categorias econômicas um desenvolvimento de tipo silogístico. "Há, sem dúvida, aqui, um encadeamento, mas é superficial", diz Marx; e mostra como o aparato lógico que produz a forma silogística funda-se apenas em traços superficiais, abstratos. Nesse ponto, ele empreende uma breve polêmica contra os defensores ou os adversários da economia política, que "reprovam [nela] a bárbara separação do que se encontra unido." Marx, recusando-se novamente a enfrentar as relações em termos lógico-definitórios, objeta que essas relações tem caráter de ser, são ontológicas: "Como se essa cisão não tivesse passado da realidade aos livros, mas ao contrário caído dos livros para a realidade, e como se aqui se tratasse de uma

conciliação dialética dos conceitos e não da compreensão de relações reais."²⁵ Com igual resolução, ele se posiciona contra os sucessores de Hegel, para os quais produção e consumo seriam idênticos. Os "literatos socialistas" e os economistas vulgares que defendem essa opinião caem no erro de "considerar a sociedade como um único sujeito", ou seja, de "considerá-la falsamente, especulativamente."²⁶ Como o faz frequentemente, Marx adverte aqui para o fato de que a unidade última, dialética, contraditória da sociedade, uma unidade que surge como resultado último da interação entre inúmeros processos heterogêneos, não deve ser entendida como uma unidade homogênea em si, com o que se impediria — com essa incorreta homogeneização simplificadora — um conhecimento adequado da sociedade; e, podemos acrescentar, o resultado é o mesmo quer se trate de uma homogeneização especulativa ou positivista.

Marx analisa as inter-relações reais começando pelo caso mais complexo, o da relação entre produção e consumo. Aqui, como também nas demais análises, o primeiro plano é novamente ocupado pelo aspecto ontológico, segundo o qual essas categorias — embora apresentem entre si, mesmo singularmente, inter-relações frequentemente muito intrincadas — são todas formas de ser, determinações da existência; e, enquanto tais, formam por sua vez uma totalidade, só podendo ser compreendidas cientificamente enquanto elementos reais dessa totalidade, enquanto momentos do ser. Disso resultam duas conseqüências: por um lado, cada categoria conserva sua própria peculiaridade ontológica e a manifesta em todas as interações com as demais categorias (por isso, tampouco tais relações podem ser tratadas através de formas lógicas gerais, mas cabe compreender cada uma delas em sua específica peculiaridade); por outro lado, essas interações não são de igual valor, nem quando consideradas como pares nem tomadas em seu conjunto, mas ao contrário se impõe, em cada ponto, a prioridade ontológica da produção enquanto momento predominante. Se agora, levando em conta o que acabamos de

25. Marx, *Introdução de 1857*, cá. bras. cit," p. 114.

26. *Ibidem*, p. 117.

dizer, examinamos isoladamente a relação produção-consumo, vemos que se trata de uma relação muito próxima às determinações reflexivas de Hegel. Essa afinidade metodológica resulta já do fato de que, no nível do intelecto, essa interação aparece sempre, mas sempre se apresentando ou como identidade abstrata ou como diversidade igualmente abstrata; só na perspectiva da razão, que vê as interações concretas, é que esses dois pontos de vista podem ser superados. Mas a afinidade é apenas metodológica. Em Marx, domina o momento do ser: essas determinações são momentos reais de complexos reais em movimento real, e só a partir desse duplo caráter de ser (ser em interação e em conexão complexa e ser ao mesmo tempo no âmbito de sua peculiaridade específica) é que podem ser compreendidas em sua relação reflexiva. Na dialética materialista, na dialética da própria coisa, a articulação das tendências realmente existentes, frequentemente heterogêneas entre si, apresenta-se como solidariedade contraditória do par categorial. Quando se afastam as determinações meramente lógicas e se volta a dar seu verdadeiro significado às determinações ontológicas, efetua-se portanto um imenso passo à frente no sentido da concretização desse complexo uno e dúplice.

Marx sintetiza essa situação a partir da produção, afirmando que ela determina o objeto, o modo de consumo e a propensão a esse. O primeiro momento é evidente. O segundo revela perspectivas bastante amplas para a inteira vida dos homens. Diz Marx: "*Em primeiro lugar*, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de certa maneira, esta por sua vez mediada pela própria produção. A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca e garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. A produção não produz, pois, unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumir, ou seja, não só objetiva, mas também subjetivamente". Ainda mais evidente é essa função da produção no terceiro momento. O caráter histórico-ontológico dessa relação revela-se graças ao fato de que Marx liga sua entrada em cena com o momento em que "o consumo se liberta da sua rudeza primitiva e perde seu caráter imediato"; ou seja, com um grau de desenvolvimento no qual

é evidente que o homem tornou-se realmente humano, no qual, é patente a tendência das categorias do ser social a assumirem uma constituição independente. A tendência geral do consumo — o fato de que a propensão seja mediada e modificada pelo objeto — só nesse momento revela um caráter essencialmente social. Essa mediação existe em si, em abstrato, mesmo no estado natural, assim como na fase em que predominam as determinações naturais; mas a relação entre o objeto e a propensão, nessa fase, é habitualmente constante, de modo que a propensão pode manter, no todo ou pelo menos predominantemente, seu caráter natural de instinto. Só quando, por causa da produção, o objeto é submetido a uma modificação, embora no início ainda muito gradual, só então é que surge uma nova relação: a propensão é formada pelo objeto através de um processo. Temos aqui uma relação social de tipo universal: ela se realiza em primeiro lugar, por sua própria natureza, na produção material, mas se estende necessariamente, depois, à produtividade de tipo mediato, à produtividade espiritual. Por isso, Marx sublinha: "O objeto de arte, tal como qualquer outro produto, cria um público capaz de compreender a arte e de apreciar a beleza. Portanto, a produção não cria apenas um objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto."²⁷

A análise da relação entre o consumo e a produção traz à tona também interações importantes, indispensáveis à existência e ao funcionamento do processo produtivo. Antes de mais nada, o fato de que a produção só se realiza verdadeiramente no consumo; sem consumo, toda produção seria uma mera virtualidade, algo em última instância inútil e, portanto, do ponto de vista social, algo inexistente. Ela se concretiza na determinação recíproca ulterior: "O consumo cria a propensão à produção; cria também o objeto que atua na pro-

27. *Ibidem*, p. 118. Seria elucidativo, para os que pretendem a todo custo construir uma contraposição entre o jovem Marx e o Marx da maturidade, comparar essa passagem com o trecho dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* sobre o desenvolvimento da música e do sentido musical. Quando afirma que a "educação dos cinco sentidos" é o resultado de toda a história universal até seu tempo, Marx formula o mesmo pensamento, em termos igualmente universais (cf. MEGA, I, 3, p. 120).

dução como determinante da finalidade". Ou seja, como veremos mais detalhadamente a seguir, é através do consumo que é determinado o conteúdo essencial da posição teleológica que coloca em movimento e regula a produção; mais precisamente, "o consumo *põe idealmente* o objeto da produção, como imagem interior, como necessidade, como propensão e como fim."²⁸ É claro: a interação tem muitos aspectos e se articula de diferentes modos; mas é também claro que, nessa relação entre determinações reflexivas tão ricamente articulada, revela-se com toda evidência o traço fundamental da dialética materialista: nenhuma interação real (nenhuma real determinação reflexiva) existe sem momento predominante. Quando essa relação fundamental não é levada na devida conta, tem-se ou uma série causal unilateral (e, por isso, mecanicista, simplificadora e deformadora dos fenômenos); ou, então, aquela interação carente de direção, superficialmente brilhante, da qual Hegel criticou em seu tempo a falta de idéia, mas sem encontrar a solução do problema. No caso da interação entre produção e consumo, é evidente que a primeira "é o ponto de partida da realização e, portanto, seu momento predominante."²⁹ Precisamente porque essa última conclusão da análise das categorias econômicas foi entendida como uma das questões centrais do método marxiano, mas sem que se respeitassem os pressupostos ontológicos de tais categorias, tivemos de mostrar como essa verdade se converte em falsidade quando — deixando-se de lado tais pressupostos e suas conseqüências — ela é aplicada imediatamente à economia e ao ser social.

Passando agora a examinar mais de perto a segunda relação mais importante, aquela entre produção e distribuição, encontramos-nos diante de problemas de tipo inteiramente diverso. Em última instância, estamos aqui diante da relação entre as formas puramente econômicas e o mundo histórico-social, aquele mundo que, em nossas observações anteriores, chamamos de mundo extra-econômico. O esquecimento desse último — e no marxismo vulgar existem fortes tendências nessa direção — significa transformar o marxismo em "eco-

nomicismo", numa "ciência particular" delimitada ao estilo burguês. E não há alteração substancial dessa deformação se, ao invés de ser aplicada radicalmente de modo unilateral, essa "ciência particular" — por considerações gnosiológicas — é depois associada, "integrada", a outras ciências particulares. Ao trazer à tona as relações entre produção e distribuição, Marx estabelece uma conexão orgânica e sujeita a leis entre a oposição dialética do econômico e do extra-econômico, por um lado, e a ciência da economia, por outro. Mas, para fazê-lo, era necessário antes de mais nada romper com a concepção vulgar da distribuição, universalmente dominante, segundo a qual essa se apresenta como mera distribuição dos produtos e, por isso, aparece como independente da produção. "Contudo", diz Marx, "antes de ser distribuição de produtos, ela é: primeiro, distribuição dos instrumentos de produção, e, segundo, distribuição dos membros da sociedade pelos diferentes tipos de produção, o que é uma determinação ampliada da relação anterior. Subordinação de indivíduos a relações de produção determinadas.) A distribuição dos produtos é manifestamente o resultado dessa distribuição, que é incluída no próprio processo de produção, cuja estrutura determina."³⁰

A falsa aparência decorre da adoção do ponto de vista do indivíduo, que é diretamente submetido aqui, no plano imediato, a uma lei social, que determina seu lugar na sociedade, na produção. Essa aparência pode se estender também à sociedade como um todo, o que se verifica quando determinados eventos históricos — por exemplo, as conquistas — transformam ou inovam as relações de distribuição no sentido indicado por Marx. É indubitável que, nesse caso de conquista, surge freqüentemente uma nova distribuição. Ou os vencidos são submetidos às condições produtivas dos vencedores; ou o modo de produção se mantém, mas gravado por impostos, etc; ou, finalmente, surge por interação algo novo. Todas essas variantes parecem se referir apenas a forças extra-econômicas. Mas, considerando as coisas concretamente, vemos que — no modo de atuação dessas interações entre relações de distribuição surgidas de maneira extra-econômica — impõe-se sempre a direção de desenvolvimento da produ-

28. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., p. 116.

29. *Ibidem*, p. 117.

30. *Ibidem*, p. 119.

ção subjacente, pelo que continua a caber à produção o papel de momento predominante. Quaisquer que sejam as puras relações imediatas de poder, os homens que as exercem ou que as sofrem são homens que reproduziram a própria vida em determinadas condições concretas, que conseqüentemente possuem determinadas habilidades, capacidades, etc. e, portanto, só podem atuar, adaptar-se, etc, em um modo a elas correspondente. Por isso, quando as relações de poder extra-econômicas dão lugar a uma nova distribuição da população, isso jamais ocorre independentemente da herança econômica da evolução anterior; e as novas relações econômicas recebem uma regulamentação duradoura a partir necessariamente de uma interação entre os grupos humanos organizados em estratos superpostos. Portanto, quando Marx, diante dessas interações, atribui o papel de momento predominante ao modo de produção, isso não deve ser entendido no sentido de um praticismo ou utilitarismo econômicos. O modo de agir determinado pela produção pode ter inclusive um caráter destrutivo, como Marx indica, dando como exemplo as devastações das hordas mongólicas na Rússia. Mas até mesmo um tal modo de agir resulta das relações de produção, da economia pastoril, cuja condição fundamental era constituída pela existência de grandes extensões desabitadas. Logo após, Marx se refere à rapina como modo de vida de determinados povos primitivos. Todavia, não se esquece de observar: "Mas, para poder saquear, é necessário que exista algo que saquear, isto é, produção".³¹

É evidente que a produção, enquanto momento predominante, é aqui entendida no sentido mais lato, no sentido ontológico, como produção e reprodução da vida humana, que até mesmo em seus estágios extremamente primitivos (a economia pastoril dos mongóis) vai muito além de mera conservação biológica, não podendo portanto deixar de ter um acentuado caráter econômico-social. É essa forma geral da produção que determina a distribuição no sentido marxiano. Mais exatamente: o que está aqui em jogo são os homens, cujas capacidades, hábitos, etc, tornam possíveis determinados modos de produção; essas capacidades, porém, são por

31. *Ibidem*, p. 120.

seu turno geradas sobre a base de modos de produção concretos. Essa constatação nos envia à teoria geral de Marx, segundo a qual o desenvolvimento essencial do homem é determinado pela maneira como ele produz. Mesmo o modo de produção mais bárbaro ou mais alienado plasma os homens de determinado modo, um modo que desempenha nas inter-relações entre grupos humanos — ainda que essas possam aparecer imediatamente como "extra-econômicas" — o papel decisivo em última instância.

Assim, se encararmos esse fato — a determinação da distribuição pela produção — do ângulo do primado do homem que forma e transforma a si mesmo na produção, a relação aparece com toda a sua evidência. O processo só se torna misterioso quando — o que já ocorreu e continua freqüentemente a ocorrer até mesmo no interior do marxismo — as relações econômicas não são entendidas como relações entre homens, mas ao contrário são fetichizadas, "reificadas". (Por exemplo: através de uma identificação entre as forças produtivas e a técnica tomada em si mesma, como algo autônomo.) Surgem assim aqueles complexos de questões dificilmente solucionáveis, como é o caso hoje da industrialização dos países em desenvolvimento; problemas cuja solução concreta, ao contrário, só é possível na base dessa concepção marxiana que desfetichiza a relação entre produção e distribuição. Em termos gerais, pode-se dizer o seguinte: que somente quando o caráter predominante da produção no processo de surgimento e modificação da distribuição é colocado de modo claro é que se torna possível compreender corretamente a relação entre econômico e extra-econômico. Com efeito, nossa afirmação anterior — segundo a qual também no extra-econômico é o momento econômico que decide em última instância — não significa absolutamente que se possa considerar a diversidade deles como não existente, como mera aparência. Por exemplo: quando analisamos mais atrás a chamada acumulação primitiva, observamos que tão-somente quando essa se concluiu é que puderam entrar em ação as leis do capitalismo propriamente ditas, as leis puramente econômicas. Referindo-se ao ser social, isso quer dizer que o novo sistema econômico do capitalismo teria sido impossível sem essa anterior subversão extra-econômica das relações de distribuição. Mas

não se trata de uma lei abstrata-universal do desenvolvimento, aplicável imediatamente a todos os fenômenos.

Por um lado, essas transformações nas relações de distribuição, inclusive as fundamentais, podem também ocorrer em termos puramente econômicos; é o caso, por exemplo, do período inicial da indústria mecânica na Inglaterra ou das últimas décadas nos Estados Unidos. O mesmo desenvolvimento, em condições diversas, pode inclusive assumir um caráter totalmente diverso. Referindo-se ao caminho que a agricultura seguiu na época capitalista, Lenin distingue a via prussiana da via norte-americana: a primeira implica uma demolição extremamente lenta das relações de distribuição feudais no campo, enquanto a segunda — no extremo oposto — comporta a completa ausência ou a liquidação radical do feudalismo.³² Disso resulta, claramente, que o desenvolvimento do capitalismo, graças ao ritmo inteiramente diverso dessas transformações, tem de proceder de modo extremamente diferente nos dois casos.

Por outro lado, também as mudanças imediatamente extra-econômicas são de algum modo determinadas, em última instância, pela economia. A superação das relações de distribuição feudais na Inglaterra ocorre, no plano imediato, através da mais dura violência; todavia, essa situação é determinada pelo fato de que o país estava passando da agricultura feudal à criação de ovelhas, à produção de matéria-prima para a indústria têxtil. Poderíamos multiplicar à vontade os exemplos. Mas não é esse nosso objetivo; e tampouco o é a simples proposta de analisar dialeticamente os fatos, ou seja, de encarar a sua essência econômica ou extra-econômica não como identidade ou oposição exclusivas, mas como identidade de e não-identidade. Trata-se, antes, de assimilar também aqui a concepção marxiana da realidade: ponto de partida de todo pensamento são as manifestações factuais do ser social. Isso não implica, porém, nenhum empirismo, embora — como vimos — também o empirismo possa conter uma *intentio recta*

32- Lenin, *Samtliche Werke*, [Obras Escolhidas], Moscou, 1933. XII, p. 333. A citação se refere a *O Programa da Social-Democracia na Primeira Revolução Russa de 1905-1907*.

ontológica, ainda que incompleta e fragmentária. Ao contrário, todo fato deve ser visto como parte de um complexo dinâmico em interação com outros complexos, como algo que é determinado — interna e externamente — por múltiplas leis. A ontologia marxiana do ser social funda-se nessa unidade materialista-dialética (contraditória) de lei e fato (incluídas naturalmente as relações e as conexões). A lei se realiza no fato; o fato recebe sua determinação e especificidade concreta do tipo de lei que se afirma na intersecção das interações. Se não se compreende tais articulações, nas quais a produção e a reprodução sociais reais da vida humana constituem sempre o momento predominante, não se compreende sequer a economia de Marx.

Como conclusão de tudo o que dissemos até agora, cabe sublinhar — também aqui brevemente — como a antítese, tão popular, entre violência e economia é igualmente metafísica, não dialética. Por exemplo, tratando da renda em trabalho, Marx observa que sua essência, a mais-valia, "só pode ser extraída [...] através da coação extra-econômica". Ele analisa as condições econômicas sobre as quais se apóia a existência da renda em trabalho, mas acrescenta que, nesse caso, "apenas a coação faz da possibilidade uma realidade."³³ Essa implicação recíproca percorre toda a história da humanidade. Desde a escravidão, cuja premissa reside na capacidade gradativamente adquirida pelo homem de produzir mais do que o necessário para manter e reproduzir a si mesmo, até à fixação da jornada de trabalho no capitalismo, à violência resta um momento integrante da realidade econômica de todas as sociedades de classe. Também aqui se trata de uma dialética ontológico-concreta: nem a antítese entre uma e outra desaparece pelo fato de ser necessariamente inserida em conexões reguladas por leis econômicas, nem essa antiteticidade essencial pode, por sua vez, suprimir a necessidade das conexões. Vemos novamente como a concepção ontologicamente correta do ser deva sempre partir da heterogeneidade primária recíproca dos elementos, processos e complexos singulares, e, ao mesmo tempo, ter presente a ineliminável e profunda articulação deles em toda totalidade social históri-

33. Marx, *O Capital*, ed. alemã citada, III, 2, pp. 324-325.

co-concreta. Toda vez que enfrentamos essa concatenação de complexos heterogêneos, antitéticos, devemos buscar apreendê-los com o pensamento de modo concreto (como reflexo de seu ser concreto), evitando tanto a "legalidade" abstrata quanto a "unicidade" igualmente abstrata e empiricista. No nível das considerações feitas até agora, todavia, a exigência da concreticidade permanece um postulado abstrato, puramente metodológico; não chegamos ainda ao concreto da própria coisa. O motivo dessa abstratividade é que, até esse momento, com o objetivo de iluminar as mais importantes dentre as determinações mais gerais da ontologia marxiana do ser social, mesmo não tendo negligenciado inteiramente (o que seria impossível), uma de suas dimensões mais decisivas, não emprestamos ainda o devido peso ao seu significado ontológico; referimo-nos à historicidade desse ser em sua totalidade, no complexo das suas partes, de suas conexões recíprocas, de sua mudança resultante das transformações da totalidade e dos complexos que a formam. É o que faremos na parte seguinte.

3. HISTORICIDADE E UNIVERSALIDADE TEÓRICA

Em todas as nossas considerações ontológicas anteriores, a historicidade de todo ser social — enquanto determinação conforme ao ser — estava implícita tanto no conjunto quanto nos casos particulares. Já havíamos sublinhado esse aspecto, por exemplo, quando citamos a opinião do jovem Marx — jamais abandonada — sobre a existência de uma ciência universal unitária da história. Todavia, julgamos que essa presença semideclarada da historicidade não é suficiente para compreender adequadamente os problemas especificamente ontológicos do ser social. Torna-se assim necessário cotejar com sua intrínseca historicidade pelo menos as categorias e conexões categoriais mais importantes.

A história é um processo irreversível; por isso, parece óbvio tomar como ponto de partida, na investigação ontológica sobre a história, essa irreversibilidade do tempo. Não há dúvida que se trata aqui de uma conexão ontológica autêntica. Se esse caráter do tempo não fosse o fundamento ineliminável de todo ser, nem sequer se poderia apresentar a questão da historicidade necessária do ser. Porém, isso não quer dizer que não existem vários processos reversíveis no caso do ser inorgânico; e já esse fato indica como é impossível chegar ao problema real quando se entende essa conexão como uma conexão direta. Com efeito, da simples irreversibilidade abstrata do tempo, não se pode derivar diretamente nem sequer a irreversibilidade de determinados processos físicos. Embora esses estejam diante de nós, necessitamos para compreendê-los de partir de eventos e relações materiais concretos; é verdade que se desenvolvem no tempo, mas isso ocorre igualmente — com igual legalidade — no caso dos reversíveis. Também a profunda verdade enunciada por Heráclito, segundo a qual ninguém pode se banhar duas vezes no mesmo rio, funda-se sobre o ininterrupto movimento da

matéria, sobre o fato ontológico básico de que matéria e movimento representam dois lados, dois momentos da mesma relação de substancialidade; e, para corrigir em sentido dialético essa genial meia-verdade, basta ver o princípio fundamental na própria substancialidade (enquanto continuidade em movimento); o fato de que o próprio Heráclito tenha visto essa conexão, não altera o estado de coisas que descrevemos.

Não utilizamos a expressão "substância" por acaso. Com efeito, desde o início do século XIX, assistimos na filosofia a todo um movimento dirigido no sentido de eliminar a substância da imagem do mundo. Referimo-nos não tanto a Hegel, já que sua tendência a transformar a substância em sujeito não visa, no final das contas, à eliminação filosófica do conceito de substância, mas apenas a entendê-lo como algo ligado, de modo variado e histórico, ao sujeito formado pelo gênero humano (não importa aqui o fato de que também essa aspiração é em si bastante problemática). Ademais, trata-se de uma concepção que não teve repercussões amplas e duradouras. Só com o neokantismo e o positivismo é que se tem uma dissolução — orientada em sentido gnosiológico — do conceito de substância; o contraste estabelecido por Cassirer entre conceito de substância e conceito de função pode ser entendido como um programa também para o positivismo e o neopositivismo. Essas tendências parecem se apoiar sobre as novas conquistas do conhecimento, sobretudo as das ciências naturais; e, por isso, conseguiram uma fácil vitória na polêmica contra as velhas concepções de substância: o materialismo vulgar, o vitalismo biológico, etc. Mas não enfrentam o essencial da questão. A substância, enquanto princípio ontológico da permanência na mudança, perdeu certamente seu velho sentido de antítese excludente em face do devir, mas obteve também uma validade nova e mais profunda, já que o persistente é entendido como aquilo que continua a se manter, a se explicitar, a se renovar nos complexos reais da realidade, na medida em que a continuidade como forma interna do movimento do complexo transforma a persistência estática e abstrata numa persistência concreta no interior do devir. Isso já é válido para os complexos do ser inorgânico, mas se eleva a princípio da reprodução no organismo e na sociedade. Com essa transformação do conceito tradicional

estático de substância num conceito dinâmico, esse conceito — que antes degradava o mundo fenomênico para dar valor única e exclusivamente à substância, mas que agora aparece transformado na substancialidade de complexos dinâmicos, extremamente diversos entre si — torna-se capaz de explicar filosoficamente todas as novas aquisições da ciência e, ao mesmo tempo, de rechaçar todo simples relativismo, subjetivismo, etc. E uma das conseqüências — de extrema importância para nosso atual problema — é que o conceito de substância não mais se encontra, como ocorria com a máxima nitidez em Spinoza, em contraposição exclusivista com a historicidade. Ao contrário: a continuidade na persistência, enquanto princípio de ser dos complexos em movimento, é indício de tendências ontológicas à historicidade como princípio do próprio ser.

Todavia, a eternidade do movimento não basta para determinar a concreticidade específica da historicidade. Em termos extremamente gerais: a historicidade implica não o simples movimento, mas também e sempre uma determinada direção na mudança, uma direção que se expressa em transformações qualitativas de determinados complexos, tanto em si quanto em relação com outros complexos. Para distinguir, desde já, entre o que é originária e autenticamente ontológico e os falsos caminhos que no passado levavam à ontologia geralmente chamada de metafísica, são necessárias algumas observações preliminares. Em outro contexto, já nos referimos brevemente ao fato de que o desenvolvimento (inclusive a passagem a nível superior) nada tem a ver com a sua avaliação, quer em sentido ético, cultural, estético, etc. As avaliações desse tipo surgem, com necessidade ontológica, no quadro e no decurso do ser social; e será uma tarefa específica importante determinar com precisão a sua relevância ontológica, ou seja, a objetividade ontológica dos próprios valores. (Voltaremos a tratar do assunto neste capítulo; mas, de um modo realmente concreto, só poderemos fazê-lo na *Ética*.) Essas avaliações, para falar por enquanto apenas delas e não dos valores enquanto tais, nada têm a ver — ainda que reconheçamos a necessidade da sua gênese social e a importância dos seus efeitos — com a ontologia da historicidade naquele sentido extremamente geral que empregamos aqui. E

também a direção, o ritmo, etc, devem ser vistos numa perspectiva totalmente generalizada, fora de qualquer imediatividade. Quem exclui do âmbito ontológico do desenvolvimento a evolução astronômica (que requer, digamos, milhares de anos), pode cometer o mesmo erro de quem afirma que não há desenvolvimento em seres vivos que existem apenas algumas horas ou poucos minutos. Esse tipo de negação, por causa de sua essência antropomorfizante, é porém ainda primitiva e de fácil refutação. Muito mais perigoso, para a compreensão científica da realidade, é quando o conceito de desenvolvimento é generalizado e ampliado, ou, ao contrário, restringido e limitado, sem que para isso exista qualquer fundamento ontológico. Aqui cabe dar especial atenção ao termo "ontológico". De fato, existem casos importantes nos quais a *intentio recta* da experiência cotidiana está em condições de perceber indubitáveis casos de desenvolvimento muito antes de ser possível dar-lhes uma fundamentação científica; o exemplo mais significativo de uma tal situação é certamente o desenvolvimento filogenético da espécie, conhecido na prática dos criadores de animais muito antes que se tentasse estudá-lo cientificamente. Não se deve, porém, como já observamos ao criticar N. Hartmann, atribuir a essa *intentio recta* uma certeza que não possui, nem sequer, no mero sentido de que ele indicaria a direção justa. Pelo fato de mover-se no plano da realidade certa, ainda que apenas imediata, ela pode ser superior ao conhecimento científico, pode às vezes corrigi-lo em termos ontológicos; todavia, precisamente porque é uma intenção da cotidianidade, é permeada frequentemente por preconceitos que surgem necessariamente no terreno dessa cotidianidade, sendo portanto por eles deformada. Já a negação do desenvolvimento no caso em que o ritmo seja muito rápido ou muito lento, do ponto de vista da imediatividade, orienta-se nessa direção. Mais importante ainda, porém, é o fato de que as mais diversas idéias antropomórficas, derivadas de incorretas generalizações do processo de trabalho, sejam elevadas a critério para estabelecer o que é efetivamente o desenvolvimento. Nesse caso, trata-se sobretudo do seguinte: direta ou indiretamente, atribui-se caráter teleológico a complexos evolutivos que, em termos ontológicos, não têm tal caráter. Essas posições teleológicas inteira-

mente imaginárias, inexistentes, que por sua natureza são transcendentais, religiosas, etc, são assim elevadas a princípios fundamentais, a partir dos quais se julga a existência ou não de um desenvolvimento e se examina como é feita a sua essência ontológica. Não é esse o local para discutir as diversas conseqüências de tais concepções. Bastará sublinhar que negamos aqui toda forma generalizada de teleologia, não apenas na natureza inorgânica e orgânica, mas também na sociedade; e limitamos sua validade aos atos singulares do agir humano-social, cuja forma mais explícita e cujo modelo é o trabalho.

Todavia, a realidade do trabalho e suas conseqüências dão lugar, no ser social, a uma estrutura inteiramente peculiar. De fato, embora todos os produtos do pôr teleológico surjam de modo causai e operem de modo causai, com o que sua gênese ideológica parece desaparecer no ato de sua efetivação, eles têm porém, a peculiaridade puramente social de se apresentarem com o caráter de alternativa; e não só isso, mas também os seus efeitos, quando se referem a homens, têm — por sua própria natureza — a característica de abrirem alternativas. Tais alternativas, mesmo quando são cotidianas e superficiais, mesmo quando de imediato têm conseqüências pouco relevantes, são todavia autênticas alternativas, já que contêm sempre em si a possibilidade de retroagirem sobre o seu sujeito para transformá-lo. As aparentes analogias que encontramos nos animais superiores — o fato de que um leão se atire sobre esse antílope e não sobre aquele, etc. — são uma coisa inteiramente diversa, e precisamente em sentido ontológico; essa "escolha", de fato, se mantém no plano biológico e não provoca transformações interiores de nenhum ripo; os processos que levaram a ela, portanto, são meros epifenômenos no plano do ser biológico. A alternativa social, ao contrário, mesmo quando é profundamente radicada no biológico, como no caso da nutrição ou da sexualidade, não permanece fechada nessa esfera, mas sempre contém em si a referida possibilidade real de modificar o sujeito que escolhe. Naturalmente, também aqui se verifica — em sentido ontológico — um desenvolvimento, já que o ato da alternativa possui também a tendência a fazer recuarem socialmente as barreiras naturais.

Com isso, tocamos num fato fundamental do desenvolvimento objetivo no âmbito do ser social. Mas, para extrair

também nesse caso as conclusões justas, é preciso voltar continuamente aos próprios fatos, às suas relações e estruturas. Quando são identificadas constelações singulares, deve-se evitar que elas sejam tomadas acriticamente como esquemas para outras constelações situadas diferentemente. É preciso sobretudo evitar que se interprete de modo voluntarista ou subjetivista a inevitabilidade da alternativa do âmbito da praxis social. Talvez a breve análise de uma categoria centralíssima para o marxismo, como a do valor, possa nos indicar melhor a direção que cabe tomar aqui. Vimos que o valor, enquanto unidade de valor-de-uso e de valor-de-troca, compreende em si — no plano econômico — também a presença do trabalho socialmente necessário. Ora, o estudo do desenvolvimento econômico da humanidade nos mostra, com toda evidência, que — paralelamente à explicitação da socialidade, ao recuo das barreiras naturais — aumenta incessantemente, por um lado, a um ritmo cada vez mais rápido, a quantidade dos valores produzidos, e, por outro, de modo igualmente incessante, diminui o trabalho socialmente necessário exigido para a sua produção. Em termos econômicos, isso significa que, enquanto aumenta a soma de valor, diminui constantemente o valor dos produtos singulares. Tem-se assim uma direção do desenvolvimento, segundo a qual a crescente socialidade da produção se manifesta não simplesmente como aumento dos produtos, mas também como diminuição do trabalho socialmente necessário para fabricá-los.¹ Não há dúvida que temos aqui um desenvolvimento objetivo e necessário no interior do ser social, cuja objetividade ontológica se mantém independentemente tanto das intenções dos atos singulares que efetivamente permitiram a sua emergência, quanto de todas as avaliações humanas acerca do ocorrido, avaliações feitas dos mais variados pontos de vista e sob as mais variadas motivações. Portanto, encontramos-nos diante de um traço objetivamente ontológico da tendência evolutiva interna ao ser social.

A possibilidade de estabelecer a objetividade desse desenvolvimento, sua plena independência diante da atitude avalia-

1. É evidente que a essa tendência do desenvolvimento se liga estreitamente uma categoria determinante para a inteira cultura humana, a do ócio ou tempo livre. Trataremos dela na segunda parte do livro.

tiva dos homens, é uma importante confirmação do caráter ontológico do valor econômico e das tendências que resultam da sua explicitação. Por isso, é preciso insistir firmemente nessa objetividade, mesmo se — ou porque — isso ainda nos deixa muito longe de uma exposição completa do próprio fenômeno ontológico. O fato de que seja designado como "valor" — praticamente em todas as línguas — não é absolutamente accidental. A relação real, objetiva, independente da consciência, que designamos aqui com o termo "valor", é efetivamente, sem prejuízo dessa sua objetividade, em última análise, mas apenas em última análise, também o fundamento ontológico de todas as relações sociais que chamamos de valores; e, por isso, também o veículo de todos os tipos de comportamento socialmente relevantes que são chamados de avaliações (ou juízos de valor). Essa unidade dialética entre ser socialmente objetivo e relação de valor objetivamente fundada tem suas raízes no fato de que todas essas relações, processos, etc. objetivos, mesmo continuando a existir e a agir independentemente das intenções dos atos humanos individuais que os realizam, só emergem à condição de ser enquanto realizações desses atos e só podem explicitar-se ulteriormente retroagindo sobre novos atos humanos individuais. Para compreender a especificidade do ser social, é preciso compreender e ter presente essa duplicidade: a simultânea dependência e independência dos seus produtos e processos específicos em relação aos atos individuais que, imediatamente, os fazem surgir e prosseguir. Os muitos mal-entendidos acerca do ser social nascem, em sua maioria, porque um dos dois componentes — que só são reais em sua interação recíproca — é considerado ou como o único existente ou como o que possui predomínio absoluto. Marx diz: "Os homens fazem sua própria história, mas não a fazem de modo arbitrário, em circunstâncias por eles escolhidas, mas nas circunstâncias que encontram imediatamente diante de si, determinadas por fatos e pela tradição."² Nesse local, Marx se detém particularmente sobre os efeitos

2. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Viena-Berlim, 1927, p. 21 [ed. brasileira: *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, trad. revista por Leandro Konder, in *Os Pensadores*, vol. XXXV, São Paulo, 1974, pp. 329-410].

da tradição. É claro, porém, que — no plano filosófico — ele entende as "circunstâncias" num sentido amplamente geral. De fato, não existem alternativas que não sejam concretas: essas jamais podem ser separadas do seu *hic et nunc* (no mais amplo sentido dessa expressão). Todavia, precisamente por causa dessa concreticidade, que nasce de uma ineliminável concomitância operativa entre o homem singular e as circunstâncias sociais em que atua, todo ato singular alternativo contém em si uma série de determinações sociais gerais que, depois da ação que delas decorre, têm efeitos ulteriores (independentes das intenções conscientes), ou seja, produzem outras alternativas de estrutura análoga e fazem surgir séries causais cuja legalidade termina por ir além das intenções contidas nas alternativas. Portanto, as legalidades objetivas do ser social são indissolivelmente ligadas a atos individuais de caráter alternativo, mas possuem ao mesmo tempo uma coercitividade social que é independente de tais atos.

Essa independência, por sua vez, é dialética, e se expressa em termos explícitos na dialética de fenômeno e essência (onde naturalmente cabe sempre ter presente que, para a dialética materialista, o fenômeno é sempre *algo que é* e não algo contraposto ao ser). A inter-relação dialética entre o indivíduo (o sujeito da alternativa) e o universal (o socialmente submetido a leis) cria uma série fenomênica mais variada e multifacética, precisamente porque o tornar-se fenômeno da essência social pode se verificar apenas no *medium* representado pelos homens, que são por princípio individualizados. (Só na segunda parte deste livro, quando abordamos os problemas de modo mais diferenciado, é que poderemos falar de maneira aprofundada dos problemas específicos que resultam dessa constelação.) Aqui devemos ainda nos deter brevemente num outro problema estrutural do ser social, que atua de modo determinante sobre essa constituição da relação entre essência e fenômeno: a determinação reflexiva de totalidade e parte. A situação ontológica geral da natureza inorgânica sofre uma modificação qualitativa já na natureza orgânica, tanto que se pôde duvidar — acreditamos que sem fundamento — se os órgãos dos animais, por exemplo, podem ser considerados como partes. De qualquer modo, eles possuem uma especificação e diferenciação, uma vida própria, ainda que a auto-

nomia seja muito relativa, que não é possível no mundo inorgânico. Todavia, dado que só podem existir e reproduzir sua autonomia relativa por causa de sua função no organismo global, esses órgãos continuam a realizar — num nível ontológico mais evoluído — a relação reflexiva da parte com o todo. No ser social, essa situação sofre um desenvolvimento ulterior: o que no ser biológico era (ao menos em sua imediaticidade primeira) o todo, o organismo que se reproduz, torna-se aqui a parte no interior da totalidade social. O aumento de autonomia é evidente, na medida em que — em sentido biológico — todo homem é necessariamente uma totalidade. Mas o problema ontológico consiste precisamente no fato de que essa autonomia mesma se torna portadora do caráter de parte em sentido social: o homem, na medida em que é homem e não simplesmente um ser vivo puramente biológico, fato que jamais acontece na realidade, não pode ser separado — em última análise — de sua totalidade social concreta, do mesmo modo como, ainda que a partir de outras bases ontológicas e portanto de modo diverso, o órgão não pode ser destacado da totalidade biológica. A diversidade reside no fato de que a existência do órgão é indissolivelmente ligada ao organismo do qual é parte enquanto esse nexa indissolúvel entre indivíduo e sociedade — e tanto mais quanto mais desenvolvida for a socialidade — refere-se somente à sociedade em geral e possibilita amplas variações em cada caso concreto. Também aqui se verifica um recuo progressivo das barreiras naturais: para o homem primitivo, a exclusão da sua sociedade significava ainda ser condenado à morte. Mas a crescente socialidade da vida humana suscita em alguns indivíduos a ilusão de serem independentes da sociedade, de existirem de algum modo como átomos isolados. Já o jovem Marx critica essa concepção dos jovens hegelianos radicais.³ Em outro texto, ele mostra como essa ilusão de autonomia dos indivíduos resulta da "casualidade das condições de vida para o indivíduo" na sociedade capitalista, em contraposição ao que ocorria no estamento, na casta, etc; ou seja, mostra como mais uma vez se trata do

3. MEGA, I, 3, p. 296. A citação é extraída de *A Sagrada Família*.

reforçamento da específica autolegalidade das socialidades mais desenvolvidas, do recuo das barreiras naturais⁴

Essa digressão, objetivamente necessária, leva-nos a compreender melhor o problema do valor em sua ligação com as mudanças ocorridas no trabalho socialmente necessário. O que na lei do valor, entendida em geral, expressa-se como diminuição quantitativa do tempo de trabalho socialmente necessário na produção das mercadorias, é apenas um lado da conexão global, cujo elo integrativo é formado pelo desenvolvimento das faculdades humanas. Nos *Grundrisse*, Marx explicita essa dupla unidade do seguinte modo: "Em todas as formas, ela [a riqueza representada pelo valor] se apresenta sob forma objetiva, quer se trate de uma coisa ou de uma relação mediada por uma coisa, que se encontra fora do indivíduo e casualmente a seu lado [...] Mas, *in fact*, uma vez superada a "limitada forma burguesa, o que é a riqueza se não a universalidade dos carecimentos, das capacidades, das fruições, das forças produtivas, etc. dos indivíduos, criada no intercâmbio universal? O que é a riqueza se não o pleno desenvolvimento do domínio do homem sobre as forças da natureza, tanto sobre as da chamada natureza quanto sobre as da sua própria natureza? O que é a riqueza se não a explicitação absoluta de suas faculdades criativas, sem outro pressuposto além do desenvolvimento histórico anterior, que torna finalidade em si mesma essa totalidade do desenvolvimento, ou seja, do desenvolvimento de todas as forças humanas enquanto tais, não avaliadas segundo um metro *já dado*? Uma explicitação na qual o homem não se reproduz numa dimensão determinada, mas produz sua própria totalidade? Na qual não busca conservar-se como algo que deveio, mas se põe no movimento absoluto do devir?"⁵ É evidente que temos aqui, um desenvolvimento objetivo em sua essência; mas é igualmente evidente que o fato que surge e se desenvolve a partir desse processo — a explicitação das faculdades e dos carecimentos humanos — constitui o fundamento objetivo de todo valor, da objetividade dos valores. Só se pode falar de valor no âmbito do ser social; no ser inorgânico e no orgânico, o desenvolvimento pode cer-

4. MEGA, I, 5, pp. 65-66. A citação é da *Ideologia Alemã*.

5. Marx, *Grundrisse*, cit., p. 387.

tamente produzir formas mais explicitadas no seu ser, mas seria algo puramente verbal designar como valor aquilo que se explicitou. Tão-somente na medida em que o desenvolvimento do ser social, em sua forma ontologicamente primária, ou seja, no campo da economia (do trabalho), produz um desenvolvimento das faculdades humanas, tão-somente então é que seu resultado — como produto da auto-atividade do gênero humano — ganha um caráter de valor, o qual se dá conjuntamente com sua existência objetiva e é indissociável dessa.

Com efeito, se investigarmos qual é a base ontológica última de um valor qualquer, é inelutável que o objeto adequado dessa investigação se torne a explicitação de algumas faculdades humanas, e precisamente como resultado da própria atividade humana. E quando, nesse contexto, atribuímos ao trabalho e às suas conseqüências — imediatas e mediatas — uma prioridade com relação a outras formas de atividade, isso deve ser entendido num sentido puramente ontológico. Ou seja: o trabalho é antes de mais nada, em termos genéticos, o ponto de partida da humanização do homem, do refinamento das suas faculdades, processo do qual não se deve esquecer o domínio sobre si mesmo. Além do mais, o trabalho se apresenta, por um longo tempo, como o único âmbito desse desenvolvimento; todas as demais formas de atividade do homem, ligadas aos diversos valores, só se podem apresentar como autônomas depois que o trabalho atinge um nível relativamente elevado. Não investigaremos aqui até que ponto elas permanecem ligadas ao trabalho, mesmo numa etapa posterior; neste local, interessa-nos apenas a prioridade ontológica, a qual — como sempre repetiremos — nada tem a ver com uma hierarquia de valor qualquer. Interessa-nos exclusivamente afirmar que tudo aquilo que no trabalho e através do trabalho surge de expressamente humano constitui, precisamente, aquela esfera do humano sobre a qual — direta ou indiretamente — baseiam-se todos os valores.

Todavia, uma vez descoberto o nexa ontológico, nosso problema permanece aberto. Não foi por acaso que, na última digressão, referimo-nos explicitamente à relação entre fenômeno e essência no ser social. Com efeito, a questão do valor seria bem mais simples se essa relação não se exteriorizasse em termos extremamente paradoxais, contraditórios,

já indicando assim que nos encontramos diante de uma relação central, fortemente típica e característica no âmbito do ser social. Marx, logo após o trecho que acabamos de citar, descreve o modo de manifestação desse complexo no capitalismo: "Na economia política burguesa, assim como na fase histórica de produção a que ela corresponde, essa completa explicitação da natureza interna do homem apresenta-se como um completo esvaziamento; essa objetivação universal, como alienação total; e a eliminação de todas as finalidades unilaterais determinadas, como sacrifício da finalidade autônoma a uma finalidade inteiramente imposta do exterior."⁶ Para entender corretamente essa relação de essência e fenômeno, em ligação, por um lado, com o valor e a riqueza e, por outro, com o desenvolvimento das faculdades humanas (como vimos, esses dois processos formam um todo indissolúvel), deve-se partir do fato de que não apenas o fenômeno é uma entidade social tal como a essência, mas também que um e outra são apoiados pelas mesmas necessidades sociais, que um e outra são componentes reciprocamente indissociáveis desse complexo histórico-social.

No interior dessa unidade, ocorrem, porém, diferenças de ser extremamente importantes, que podem também se tornar contraposições. Na própria lei do valor, domina aquela forma de universalidade, síntese de atos individuais, que determina o tipo, a direção, o ritmo, etc, do desenvolvimento social. O homem singular, por isso, não pode rebelar-se contra ela, sob pena de sua própria ruína; sua revolta, melhor dizendo, converte-se com grande facilidade numa grotesca caricatura quixotesca. Isso não exclui, naturalmente, as subversões revolucionárias, que são também, por sua vez, sínteses de inúmeros atos individuais; mas tais atos partem da totalidade e têm a totalidade como objetivo. As revoluções são evidentemente casos-limites, que pressupõem não só ações de massa, mas também a presença de uma problematidade interna das tendências objetivas de desenvolvimento. Todavia, também existem importantes casos — precisamente do ponto de vista dessa esfera objetiva — nos quais uma resistência que consiga tornar-se fenômeno de massa pode provocar modificações de estrutura e de movimento nessa esfera. Bas-

6. *Ibidem.*

ta lembrar como a mais-valia relativa, cuja constituição interna é bem mais social que a da mais-valia absoluta, surge como resultado da resistência da classe operária, ou seja, não apenas como fruto da dialética imanente à dinâmica interna da economia capitalista, mas como resultado da luta de classes. Um fato ontológico característico do ser social, a que já aludimos, segundo o qual a jornada de trabalho só é determinada de modo "puramente econômico" em seus limites máximo e mínimo, sendo a luta e a força que estabelecem seu nível concreto em cada caso concreto, esse fato se realiza aqui através de sua conversão a um fato qualitativamente superior.

O mundo dos fenômenos, ao contrário, envolve bem mais diretamente, e de modo desigual, a vida pessoal dos indivíduos; ou seja, o esvaziamento, a alienação, etc. são muito mais intimamente ligados aos traços individuais dos homens singulares, dependendo inclusive bem mais estreitamente de decisões, atos, etc. individuais (possíveis nesse caso), do que o desenvolvimento geral das faculdades humanas, que no mais das vezes se realiza independentemente dos indivíduos, sem que eles sejam conscientes em sentido social. Mesmo sem entrarmos agora nos detalhes desse processo unitário-antitético, que serão tratados posteriormente, podemos já dizer que a esfera fenomênica oferece ao agir individual uma margem objetiva bem maior que a oferecida pela esfera da essência; a primeira, portanto, exerce uma ação por assim dizer menos intensa, menos coercitiva, que a segunda. Essa constituição relativamente menos compacta da esfera dos fenômenos abre nela a possibilidade de tomadas de posição, modos de comportamento, que a seu modo — em geral, como é óbvio, através de mediações muito amplas, complexas, intrincadas — podem retroagir sobre o processo histórico-social de conjunto.

Também sobre isso só poderemos discutir quando estivermos numa etapa de maior concreticidade. Limitar-nos-emos aqui a indicar alguns desses tipos de tomadas de posição cognoscitivas que se convertem em ação direta, mas devemos imediatamente observar que — embora seja possível, diferenciando, encontrar-se uma determinada tipologia — essa tipologia tem de se apresentar muito variadamente nos diversos estágios do desenvolvimento histórico, a depender da estrutura, das tendências de crescimento da respectiva formação

econômica. As observações com as quais Marx conclui as passagens que citamos há pouco, as quais se integram reciprocamente, têm como meta julgar e avaliar o processo global em sua unidade de essência e fenômeno. Por isso, também nelas é sublinhada a prioridade ontológica do processo global; Marx sempre critica, no plano teórico, toda veneração romântica pelo passado menos evoluído, toda tentativa de empregá-lo — em economia ou em filosofia da história — contra desenvolvimentos objetivamente superiores. Mas, mesmo neste caso, onde ele se dirige resolutamente em tal sentido, não deixa de ressaltar a contraditoriedade a que nos referimos: "Por isso, o infantil mundo antigo se apresenta, por um lado, como algo mais elevado; por outro, ele é mais elevado em tudo aquilo onde se busca encontrar uma imagem acabada, uma forma, e uma delimitação objetiva. Ele é satisfação de um ponto de vista limitado; ao contrário, o mundo moderno nos deixa insatisfeitos, ou, quando aparece satisfeito consigo mesmo, é *vulgar*".⁷ Já o fato de que a satisfação no âmbito do capitalismo seja definida como vulgar mostra que Marx, como sempre, considera certamente a prioridade ontológica histórico-social do princípio objetivo como sendo central no processo de conjunto; mas, ao mesmo tempo, indica que ele jamais esquece como o modo de manifestação dessa incontável progressividade do todo pode estar em relação de plena contraposição com a essência desse todo (e isso de modo igualmente objetivo, só que em um plano diverso); e disso podem resultar juízos e atos diferentes, também esses objetivamente fundados. Quem seguiu com atenção o que dissemos acerca da acumulação originária pode ver, a cada passo, a manifestação dessa contraditoriedade.

Essa posição ontológica é formulada com clareza por Engels, na sua tardia introdução à *Miséria da Filosofia*. Falando dos seguidores radicais de Ricardo, que haviam extraído conclusões socialistas da sua teoria da mais-valia, Engels observa corretamente que essas conclusões são "formalmente falsas do ponto de vista econômico"; e sublinha o contraste entre esse modo moralizante de argumentar e as formulações econômicas de Marx. O problema moral, diz Engels, nada tem a ver —

7. *Ibidem*, pp. 387-388.

"imediatamente" — com a economia. Depois, ao concluir sua crítica, afirma: "Mas algo que é formalmente falso para a economia pode ser exato do ponto de vista da história universal"; e mostra como, na condenação moral generalizada de estruturas e tendências econômicas, pode estar contida a sua insustentabilidade, inclusive econômica. "Portanto, sob a inexistência econômica formal, pode ocultar-se um conteúdo econômico bastante verdadeiro."⁸ Muito próximo a essa passagem, do ponto de vista metodológico, é o tratamento que Engels dá ao problema da dissolução do comunismo primitivo. Também nesse caso, antes de mais nada, ele sublinha a necessidade e o caráter progressista dessa dissolução, enquanto momento primário do ponto de vista da ontologia do ser social; mas logo após acrescenta que esse caráter progressista da essência econômica aparece "desde o início como uma degradação, como uma lamentável decadência da altivez moral simples da antiga sociedade gentílica. Os mais baixos interesses — avidez vulgar, cupidez brutal, sórdida avareza, rapina egoísta da propriedade comum — inauguram a nova sociedade incivilizada, a sociedade de classes; os meios mais despendorados (furtos, violência, insídia, traição) minam e levam à ruína a antiga sociedade gentílica sem classe."⁹ E a própria história demonstra que não se trata aqui simplesmente de um juízo de valor moral, subjetivista, mas — como nos casos citados acima — de reações que se tornaram também uma potência social. Isso se revela claramente quando pensamos no persistente mito da "idade de ouro" e em sua influência, que vai desde os vários movimentos heréticos até Rousseau e os jacobinos radicais. Mas o fato de que aquela dissolução fosse uma necessidade histórica é igualmente comprovado pela mudança inteiramente objetiva das formações. Enquanto a dissolução do comunismo primitivo, que leva à escravidão antiga e depois ao feudalismo e ao capitalismo, se apresenta como princípio de progresso econômico-social, a permanência das comunidades primitivas nas "relações de produção asiáticas" revela-se como um princípio de estagnação,

8. Engels, prefácio a *Elend der Philosophie*, Stuttgart. 1919, pp.

9. Engels, *Der Ursprung der Familie* etc., Moscou-Leningrado, 1934, pp. 86-87 [ed. brasileira: *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, trad. de Leandro Konder, Rio de Janeiro, 1974].

o qual, diga-se de passagem, produz em seu mundo fenomênico não menores crueldades e infâmias que a linha ascendente européia. Os exemplos poderiam ser multiplicados; mas podemos nos deter aqui, já que — esperamos — foram ilustrados de modo suficiente os momentos mais importantes dessa conexão real contraditória entre o desenvolvimento objetivo e as formas de valor necessariamente antitéticas que dele resultam. Um maior aprofundamento desse conjunto de questões só poderá ocorrer quando, no curso da análise sobre a historicidade ontológica da sociedade, tivermos de falar sobre a questão, de grande importância para Marx, do desenvolvimento desigual. Tudo o que dissemos até aqui é apenas uma parte dessa problemática global, que tem um significado central para o marxismo.

As considerações que antecedem, ainda que provisórias e incompletas, indicam pelo menos alguns fatos importantes e fundamentais: a ligação de formas relacionais, como desenvolvimento, progresso, etc, com a prioridade ontológica dos complexos com relação a seus elementos. Só um complexo pode ter história, já que os componentes constitutivos da história — como estrutura, transformação estrutural, direção, etc. — só são possíveis no âmbito dos complexos. Enquanto o átomo foi entendido como ente elementar indivisível, não apenas o próprio átomo, mas também o modo de atuação respectivo dessa entidade, conservaram-se por princípio a-históricos. Só a partir do momento em que a física moderna descobriu que o átomo é um complexo dinâmico é que se pode afirmar que nele se verificam processos propriamente ditos. E a situação do conhecimento é análoga no mundo inorgânico em seu conjunto; se, nas teorias de Kant e Laplace, emerge uma espécie de história astronômica, isso ocorre por que elas têm como pressuposto — e não importa até que ponto de modo consciente — a idéia de que o sistema solar forma um complexo com seus componentes, um complexo cujos movimentos, modificações, etc. determinam o ser e o devir dos "elementos" e não vice-versa. Do mesmo modo, para que se possa dizer que o saber chamado de geologia tem um fundamento no ser, é preciso que a Terra seja vista como um complexo. No ser orgânico, a coisa é ainda mais evidente: a célula, por exemplo, enquanto "elemento", jamais

pode ter no plano metodológico a função que teve o átomo no mundo inorgânico, já que ela mesma é um complexo. Já em pequena escala, o nascimento e a morte de todo ser orgânico se apresentam obrigatoriamente como processo histórico; mas, depois de Lamarck e de Darwin, também em grande escala o desenvolvimento filogenético das espécies deve ser entendido como um decurso histórico. É evidente que, no nível do ser social, a história não pode deixar de se explicitar a nível ainda mais alto; e isso, mais uma vez, na medida em que as categorias sociais vão cada vez mais assumindo um papel preponderante com relação às categorias meramente orgânico-naturais. Por exemplo: é perfeitamente possível entender como história o desenvolvimento da conservação da espécie, desde as subdivisões celulares até a vida sexual dos animais superiores; mas é evidente, já à primeira vista, que a história da sexualidade humana — como o casamento, o erotismo, etc. — ganha em função do conjunto das suas determinações sociais uma riqueza, uma possibilidade de diferenciações e gradações, uma capacidade de produzir fatos qualitativamente novos, etc, que a tornam incomparavelmente superior.

Expressa-se nisso a peculiaridade ontológica desse novo modo de ser. O complexo, enquanto base geral da historicidade, se conserva; mas a constituição dos complexos sofre uma modificação radical. Antes de mais nada, deve ser recordada a labilidade de suas fronteiras, que decorre diretamente do recuo das barreiras naturais. Mas, embora possa ser relevante essa diferença entre a estabilidade dos complexos naturais orgânicos e inorgânicos, eles têm em comum o traço decisivo de serem, por sua natureza, dados de uma vez por todas; ou seja, todo complexo existe em seu desenvolvimento histórico somente enquanto conserva a forma que lhe é dada por natureza: ele só pode desenvolver seu próprio movimento no interior desse dado. O nascimento e a morte dos organismos superiores indicam, com evidência, quais são os limites da transformação. Os complexos da vida social, ao contrário, tão logo seja superada a sua naturalidade, têm certamente um ser que reproduz a si mesmo, mas esse ser — mais uma vez, de modo crescente — vai além da simples reprodução do estado primitivamente dado; essa reprodução ampliada, mesmo podendo encontrar limites sociais nas relações de pro-

dução, é todavia qualitativamente diversa da estagnação, decadência e fim, que são representados nos organismos pela velhice e pela morte. Duas ou mais tribos podem se unir, uma tribo pode se subdividir, etc; e os novos complexos que surgem de tais processos se reproduzirão de modo pleno. É certo que as tribos, as nações, etc, podem perecer; todavia, esse processo nada tem em comum com a morte da vida orgânica; inclusive a eliminação completa é um ato social. Via de regra, as divisões, as unificações, o subjugamento, etc, produzem precisamente novos complexos, os quais — a partir de sua nova estrutura e de suas possibilidades dinâmicas — desenvolvem processos de reprodução novos ou modificados.

Uma premissa importante dessa situação totalmente nova é, como já nos referimos antes, o fato de que — se é verdade que o homem só pode existir em sociedade — essa sociedade não deve obrigatoriamente, de um ponto de vista histórico-ontológico, ser aquela a qual ele pertence naturalmente por nascimento. Todo homem é certamente, por sua natureza, um complexo biológico, possuindo portanto todas as peculiaridades do ser orgânico (nascimento, crescimento, velhice, morte). Mas, embora esse ser orgânico seja ineliminável, o ser biológico do homem tem um caráter que, predominante e crescentemente, é determinado pela sociedade. Os biólogos modernos, na tentativa de definir a diversidade entre o homem e o animal, destacam (como é o caso de Portmann) a lentidão de desenvolvimento da criança, o longo período em que ela carece de ajuda e é incapaz de mover-se com a autonomia correspondente à espécie, algo que os animais, ao contrário, possuem logo após o nascimento; quando fazem isso, tais biólogos buscam apresentar essas características como peculiaridades biológicas do homem. O que, à primeira vista, aparece talvez como algo iluminador. Mas seria preciso aduzir que essas peculiaridades biológicas do homem são, em última análise, produzidas pela sociedade. Se a espécie animal de onde se desenvolveu o homem fosse biologicamente similar ao homem descrito por Portmann, é indubitável que — na luta pela existência — ela teria desaparecido rapidamente. Apenas a segurança, ainda que tosca e frágil, que nos primeiríssimos tempos era fornecida pela sociedade fundada no trabalho, é que pôde garantir — inclusive biologicamente — um desenvolvimento

mais lento para os neonatos. Nos animais, um tal ritmo de desenvolvimento teria sido absurdo e, por isso, jamais teria ocorrido. São as novas e grandes exigências derivadas da socialidade, com as quais se defronta quem está se tornando homem (postura ereta, linguagem, capacidade para o trabalho, etc), que tornam necessária essa lentidão no desenvolvimento; e a sociedade cria, em conformidade, as condições para que isso possa ocorrer. O fato de que tenham sido necessárias muitas dezenas de milhares de anos para que tal processo pudesse se fixar biologicamente não significa que essa gênese não tenha sido de caráter social; nem tampouco que — uma vez fixada essa peculiaridade biológica do homem como patrimônio genético — o "acabamento" não possa deslocar-se cada vez mais para a frente, por causa das crescentes demandas do ser social, sem que agora ocorram modificações biológicas específicas. Um simples confronto entre as formas de sociedade apenas pouco mais primitivas e o presente revela com grande clareza essa tendência. Naturalmente, não temos nenhuma intenção de analisar criticamente, neste local, os problemas da biologia. Mas, dado que o ser biológico do homem constitui um momento fundamental da ontologia do ser social; dado que o pensamento pré-marxista e antimarxista faz confusão e impede um correto entendimento do ser social do homem através de uma "biologização" de categorias sociais, que em geral só pode ocorrer por meio de analogias formais (a série dessas tentativas vai desde a fábula de Menênio Agrippa, elaborada a serviço dos aristocratas, até Spengler, Jung, etc); dado isso, tivemos de ressaltar o indefensabilidade desse método pelo menos com um exemplo.

De qualquer modo, já aqui se torna evidente a estrutura fundamental dos processos sociais: eles partem imediatamente de posições teleológicas, determinadas em sentido alternativo, feitas por homens singulares; todavia, dado o decurso causal das posições teleológicas, essas desembocam num processo causal, contraditoriamente unitário, dos complexos sociais e de sua totalidade, e produzem conexões legais universais. Portanto, as tendências econômico-gerais que surgem por essa via são sempre sínteses de atos individuais, realizadas pelo próprio movimento social; tais atos recebem assim um caráter econômico-social tão explícito que os homens indivi-

duais, em sua maioria, sem terem necessariamente uma consciência clara a respeito, reagem às circunstâncias, constelações, possibilidades, etc, que são de cada feita típicas, de um modo que é também tipicamente adequado a elas. A resultante sintética de tais movimentos se torna a objetividade do processo global. Sabe-se que uma tal relação entre os movimentos singulares e o processo global (constituído por tais movimentos) forma a base ontológica do que usualmente é chamado de método estatístico. Após Boltzmann, é comum na física tomar em consideração o fenômeno propriamente dito no quadro desses complexos dinâmicos, sendo indiferente — segundo suas clássicas descobertas — o modo como são feitos os movimentos moleculares individuais, que Boltzmann considera cognoscíveis em si. Seus desvios da média produzem aquilo que, nas formulações matemáticas de leis estatísticas, é chamado de dispersão. Quando, no exame dessas conexões, se parte do simples estado de coisas ontológico, resulta um puro absurdo a idéia — que dominou por longo tempo, mas que hoje felizmente só é defendida por uns poucos neopositivistas fetichizadores da matemática — segundo a qual a legalidade estatística ou a tendencialidade estaria em relação de antítese absoluta com a causalidade. A síntese factual de séries causais individuais típicas é tão causai quanto essas séries, embora revele a unidade de novas conexões que, de outro modo, não seriam conhecidas. Esse caráter deriva do fato de que o método estatístico revela a causalidade específica no movimento dos complexos.

A situação aqui exposta, onde se tomam em consideração tão-somente os movimentos dos "elementos" que são típicos para o conhecimento do processo de conjunto, é evidentemente apenas um caso classicamente simples de legalidade estatística. Não poderemos nos deter em alguns problemas da natureza inorgânica. Mas, já no mundo orgânico, é evidente que pode ocorrer com freqüência um quadro extremamente complexo de interações entre processos gerais e processos singulares relevantes para a generalidade. Isso vale mais ainda para o ser social, não fosse senão porque o homem — enquanto "elemento" de conexões econômico-sociais — é ele mesmo um complexo processual, cujos movimentos peculiares podem certamente não ter relevância prática imediata para determinadas

leis do desenvolvimento econômico, mas sem por isso serem indiferentes para o desenvolvimento da sociedade como um todo. A isso cabe acrescentar — mas só voltaremos concretamente a esse problema na segunda parte deste livro — que a sociedade não tem entre os seus "elementos" apenas o homem, enquanto complexo peculiarmente determinado, mas é feita também de complexos parciais que se cruzam, se articulam, se combatem, etc. reciprocamente, como é o caso das instituições, das uniões de homens socialmente determinadas (classes), que — precisamente por causa de suas dimensões existenciais diversas e heterogêneas — podem exercer, em suas inter-relações reais, uma influência determinante sobre o processo de conjunto. Isso faz com que surjam múltiplas complicações para o conhecimento dos processos em sua totalidade, das interações em seus momentos decisivos; essas complicações, porém, não incidem sobre a essência do novo método, ou seja, o método das conexões causais de complexos. As complicações têm como única consequência que tais métodos, que em suas bases ontológicas são similares ao estatístico, não possam em todos os casos operar de modo exclusivo, ou mesmo só principalmente, com a estatística quantitativa, mas tenham freqüentemente de apoiá-la, integrá-la ou inclusive substituí-la pela análise qualitativa de conexões reais.

Sem dúvida, o conhecimento desses movimentos de complexos deu extraordinários passos à frente com a sua matematização; aliás, é mesmo certo que — sem a expressão matemática das conexões quantitativas e quantificáveis — seria pouco provável que se tivesse chegado a um conhecimento exato das leis que regulam os complexos. Mas isso não significa que a prioridade ontológica da faticidade possa, sempre e não importa como, ser homogeneizada em sentido matemático. Em outro contexto, vimos que quantidade e qualidade são determinações reflexivas, que formam um todo único; disso resulta então que, dentro de determinados limites (determinados em cada oportunidade pela própria coisa), algumas determinações qualitativas podem ser expressas em termos quantitativos, sem que por isso seu conteúdo seja falsificado. Essa possibilidade, porém, não implica que toda expressão matematicamente correta de conexões quantitativas e quantificáveis deva necessariamente referir-se a conexões verdadeiras, reais e importantes.

Já na crítica ao neopositivismo, insistimos no fato de que todo fenômeno considerado de um ponto de vista matemático deve depois ser interpretado, conforme sua constituição ontológica em termos físicos, biológicos, etc., a fim de que a pesquisa chegue aos fenômenos reais. Essa exigência permanece válida também para o método estatístico, mas é preciso sublinhar ainda, de modo específico, que só uma matematização que parta da fixação de situações factuais significativas é capaz de atingir um resultado real.

Deixando de lado a problemática que se apresenta em outras zonas marginais, devemos observar — falando do ser social — que, particularmente na economia, a própria matéria cria, por uma dialética própria, categorias puramente quantitativas (sobretudo o dinheiro), as quais, no plano imediato, parecem constituir uma base objetiva para o tratamento matemático-estatístico; mas, quando são consideradas no complexo econômico total, antes afastam dos problemas reais que conduzem a eles. (Marx afirma freqüentemente que a pura expressão em dinheiro é privada de sentido, é incompreensível, quando se trata de processos econômicos intrincados, como, por exemplo, a reprodução.) Nos países socialistas, a polêmica a favor ou contra o método matemático-estatístico foi uma polêmica puramente escolástica. É ridículo pôr em dúvida a sua utilidade em nome de uma pretensa ortodoxia marxista; não menos tolo, porém, é querer imitar — acriticamente e entusiasmaticamente — as elucubrações vazias dos neopositivistas. Também quanto a isso, é preciso recordar que a economia de Marx é uma crítica da economia política; e, mais precisamente, como demonstramos, uma crítica ontológica. No método geral de Marx, estão contidas todas as questões de princípio acerca das leis de movimento internas e externas dos complexos. (Recorde-se o nascimento da taxa média de lucro, as leis sobre as proporções da acumulação, etc). Depende sempre da questão concreta saber se e em que medida esse método geral deva ser transposto na forma da estatística diretamente matemática.

Mas, por importante que seja essa questão, ela é sempre e apenas a questão de como expressar cientificamente o objeto, não a do próprio objeto. Nesse caso, a questão se concentra em torno da problemática seguinte: como são em-si,

ontologicamente, as leis assim descobertas? A ciência burguesa, particularmente a alemã depois de Ranke, constrói uma antítese entre lei e história. A história seria um processo cujas explícitas unicidade, incomparabilidade, irrepetibilidade, etc., seriam antinômicas em relação à "validade perene" das leis. Porém, tendo em vista que as questões ontológicas são aqui inteiramente deixadas de lado, a antinomia se reduz ao dualismo entre pontos de vista que se excluem reciprocamente, sendo por isso profundamente anticientífica. Quando, ao contrário, se considera que a história tem uma legalidade, como em Spengler ou mais atenuadamente em Toynbee, a lei que nela aparece é de tipo extrínseco, "cósmico", suprimindo com seu caráter cíclico a continuidade da história, ou, em outras palavras, a própria história. Em Marx, ao invés, a lei é o movimento interno, imanente e legal do próprio ser social. (Já nos referimos às questões gerais da historicidade de todos os complexos em movimento nos diversos graus do ser.) O ser social se eleva — historicamente — a partir do mundo inorgânico e orgânico, mas não pode jamais, por necessidade ontológica, abandonar essa sua base. O elo central de mediação, que desse modo se coloca cada vez mais energeticamente além da mera naturalidade, mas conservando-se ineliminavelmente radicado nela, é o trabalho: "O trabalho, portanto, enquanto formador de valores-de-uso, enquanto trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independentemente de todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna que tem a função de mediatizar o intercâmbio orgânico entre homem e natureza, ou seja, a vida dos homens." ¹⁰ Nasce assim a única lei objetiva e ultra-universal do ser social, que é tão "eterna" quanto o próprio ser social; ou seja, trata-se também de uma lei histórica, na medida em que nasce simultaneamente com o ser social, mas que permanece ativa apenas enquanto esse existir. Todas as demais leis são de caráter histórico já no interior do ser social. A mais geral de todas, a lei do valor, foi descrita por Marx, por exemplo, em sua gênese, no primeiro capítulo de sua obra principal. Trata-se certamente de uma lei imanente ao próprio trabalho, na medida em que mediante o tempo de trabalho liga-se ao

10. Marx, *O Capital*, I, ed. alemã cit., p. 9.

trabalho enquanto explicitação das faculdades humanas; mas, implicitamente, já está presente quando o homem realiza ainda apenas trabalho útil, quando seus produtos não se tornam ainda mercadorias; e resta em vigor — de novo implicitamente — após ter cessado a compra-venda de mercadorias.¹¹ Sua forma desenvolvida, explicitada, só é porém adquirida quando surge a relação reflexiva entre valor-de-uso e valor-de-troca, mediante a qual o valor-de-troca chega à sua figura específica, puramente social, separada de toda determinação natural. Todas as demais leis da economia, sem prejuízo de sua legalidade, — que todavia tem caráter tendencial, já que são leis de complexos em movimento, — são de natureza histórica, já que sua entrada e sua conservação em vigor dependem de circunstâncias histórico-sociais determinadas, cuja presença ou ausência não é produzida, ou pelo menos não diretamente, pela própria lei. Faz parte da essência ontológica das leis dos complexos que sua ação traga à tona a heterogeneidade das relações, das forças, das tendências, etc., que edificam os próprios complexos, e que, além do mais, interagem com aquele complexo que tem uma constituição interna análoga e que exercita externamente uma ação análoga. Por isso, a maioria das leis econômicas não pode deixar de ter uma validade concretamente delimitada em sentido histórico-social, uma validade historicamente determinada. Consideradas de um ponto de vista ontológico, portanto, legalidade e historicidade não são coisas opostas; ao contrário, são formas de expressão — estreitamente ligadas entre si — de uma realidade que, por sua essência, é constituída de diversos complexos heterogêneos e heterogeneamente movidos, os quais são unificados por aquela realidade em leis próprias do mesmo gênero.

Quando a legalidade do ser social revelado por Marx é vista desse ângulo ontológico, o único adequado, caem no vazio todos os preconceitos sobre a legalidade mecânico-fatalista, sobre o suposto racionalismo exasperado e unilateral da imagem marxiana do mundo. O próprio Marx, no seu método, sempre traduziu na prática — com coerência — essa visão da realidade. E julgou de modo teoricamente correto essa problemática, ainda que — como em muitos outros casos — não tenha chegado a expor seus pontos de vista de modo

11. *Ibidem*, pp. 43 e 45.

sistemático e conclusivo. Na sua fragmentária *Introdução de 1857*, de cujas idéias metodológicas já nos ocupamos, ele escreve a esse respeito na parte final, que nos chegou sob a forma de apontamentos, o seguinte: "*Essa concepção aparece como um desenvolvimento necessário*. Mas justificação do acaso."¹² Já esse papel do acaso no interior da necessidade das leis é algo unitário tão-somente do ponto de vista lógico-gnosiológico, onde o acaso — mesmo se de modo diverso em sistemas diversos — é entendido como antítese ideal, por vezes até integrativa, da necessidade. Do ponto de vista ontológico, ao contrário, o acaso se apresenta — de acordo com a heterogeneidade da realidade — sob formas extremamente variadas: como desvio da média, ou seja, como dispersão nas leis estatísticas; como relação heterogênea-casual entre dois complexos e suas legalidades, etc. Ademais, deve-se aduzir — enquanto traço particular do ser social — o caráter de alternativa das posições teleológicas individuais, que estão imediatamente na base desse tipo de ser. Com efeito, nelas é ineliminável a presença (sob vários aspectos) do acaso.

Tomemos mais uma vez o trabalho, que é ao mesmo tempo o exemplo mais central e o relativamente mais simples. Já o fato de que a base do trabalho seja constituída pelo intercâmbio orgânico entre o homem (a sociedade) e a natureza indica a presença de uma ineliminável casualidade: nenhum objeto natural contém em si, enquanto prosseguimento de suas propriedades, de suas leis naturais, a propensão a ser utilizável (ou não utilizável) por finalidades humanas enquanto meio de trabalho, matéria-prima, etc. Naturalmente, condição ineliminável de todo pôr teleológico no trabalho é que essas propriedades e leis do objeto sejam conhecidas de modo adequado. Mas isso não elimina a casualidade na relação entre a pedra e a estátua, entre a madeira e a mesa; pedra e madeira são introduzidas em relações que não somente não existem em seu ser natural, mas nem mesmo poderiam existir; por isso, essas relações — do ponto de vista de sua faticidade natural — continuarão a ser casuais, embora o conhecimento de suas propriedades importantes, repetimos, seja a condição preliminar inevitável para um trabalho eficiente. É interes-

12. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit, p. 129.

sante observar que essa relação encontra exata expressão na linguagem cotidiana: quando a base de uma elaboração estética é constituída por uma matéria natural enquanto tal (como na escultura, na arquitetura, nas artes plásticas), a expressão "de material autêntico" tem um sentido extremamente preciso, na medida em que o produto, mesmo se executado sem defeitos técnicos de outro tipo, não deve ser obrigatoriamente de material autêntico; quando, ao contrário, o *medium* é de caráter social puro (a língua, o sistema musical), a questão nem sequer se coloca. Essa conexão múltipla entre o trabalho e sua base natural se complica ulteriormente pelo fato de que o trabalho, em sua técnica, é determinado pelas capacidades e conhecimentos dos homens, que são a base dessa técnica; ou seja, é determinado em sentido puramente social. A ação concomitante desses dois fatores revela-se no desenvolvimento do trabalho. Precisamente os mais importantes progressos, as inovações técnicas mais importantes e sua sucessiva fundamentação científica, nascem muito freqüentemente, nos casos concretos, de modo casual; pode também ocorrer que surjam simultaneamente em lugares diferentes, com independência recíproca. A componente constituída pela necessidade social representa certamente o momento predominante; mas a casualidade persiste na relação natural. Deve-se ter presente, além do mais, que a alternativa — característica de todo ato de trabalho — contém igualmente um momento de casualidade.

Não é difícil ver que, quanto mais uma sociedade é desenvolvida, tanto mais amplas e ramificadas são as mediações que ligam a posição teleológica do trabalho com sua execução efetiva, tanto mais importantes são, em consequência, as intervenções do acaso. É certo que a relação de casualidade entre a matéria natural e sua elaboração socialmente determinada freqüentemente se atenua; nas mediações de grande amplitude, parece inclusive desaparecer (como, por exemplo, no ordenamento jurídico enquanto momento de mediação); mas, nas alternativas singulares, a casualidade aumenta. É isso em medida tanto maior quanto maior for a ramificação dessas alternativas, quanto maior for sua distância em relação ao próprio trabalho, quanto mais seu conteúdo passar a ser o de induzir os homens, através de um ato de mediação ulterior.

Os problemas concretos que resultam desse fato serão discutidos concretamente só quando analisarmos o próprio trabalho. Aqui devemos apenas aduzir que as formas mediadoras (instituições, ideologias, etc), que emergem na sociedade de modo historicamente necessário, adquirem uma autonomia interna tanto maior quanto mais forem desenvolvidas, quanto mais forem aperfeiçoadas em sua imanência; e essa autonomia — sem alterar sua dependência última das legalidades econômicas — opera ininterruptamente na prática, aumentando assim a quantidade e a qualidade das conexões carregadas de casualidade.¹³ Esse esboço aproximativo dá uma idéia bastante incompleta do amplo espaço que cabe ao acaso quando as leis gerais e objetivas da economia se traduzem na prática, particularmente levando-se em conta que ele abarca numerosos outros setores do desenvolvimento econômico.

Mas de nenhum modo chegamos ainda à questão central. Agora, ocupando-nos brevemente da luta de classes, deveremos nos limitar a nosso problema atual. Já que a luta de classes, na prática social, é sempre uma síntese de legalidade econômica e de componentes extra-econômicos da realidade social, limitar-nos-emos aqui a perguntar se e até que ponto intervêm momentos de casualidade no funcionamento das leis econômicas. Notamos, mais de uma vez, que é a própria economia a criar o espaço para a intervenção de forças extra-econômicas; que esse espaço se coloca no interior da própria economia. (Determinação da jornada de trabalho através da luta, mais-valia relativa como produto da luta de classes, acumulação primitiva, determinadas formas da distribuição, etc). No presente contexto, são dois os aspectos que nos interessam, de modo particular, no que se refere à interação entre economia e violência extra-econômica; em primeiro lugar, as leis econômicas, mesmo se por vias travessas, ou seja, levando-se em conta o resultado desfavorável a elas que pode ser alcançado pelas ações concretas das classes, terminam sempre por se afirmar; a sucessão e a diferenciação das formações econômicas, as formas de luta de classe possíveis numa formação concreta, são — em suas grandes tendências de fundo

13. Engels a C. Schmidt, 27 de outubro de 1890, in Marx-Engels, *Äusgewählte Briefe*, Moscou-Leningtado, pp. 380 ss.

— rigorosamente determinadas pelas leis gerais da economia. Porém, em segundo lugar, essa determinação não pode estender-se adequadamente até os detalhes, até os conflitos singulares do decurso histórico. A grande e multiforme margem de intervenção da casualidade não apenas influi sobre o modo pelo qual são resolvidos alternativas e conflitos singulares, mas penetra bem mais profundamente no decurso global, na medida em que as leis econômicas podem se afirmar — sem alterarem seu caráter fundamental — por caminhos bastante diferenciados, até mesmo opostos, cuja natureza retroage depois sobre a luta de classes, o que por sua vez não deixa de influir no modo pelo qual se realizam as leis econômicas gerais, e assim por diante. Basta pensar, por exemplo, em como o desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra e na França teve efeitos extremamente diversos na situação rural dos dois países; disso decorrem formas de desenvolvimento das respectivas revoluções burguesas nitidamente diferentes, o que por sua vez contribuiu para produzir no capitalismo dos dois países formas estruturais diferentes.¹⁴

A análise ontológica, portanto, cria uma situação que parece paradoxal do ponto de vista da lógica e da gnosiologia; quando essa situação é investigada apenas à luz dessas duas disciplinas, isso pode conduzir e efetivamente conduziu a antinomias aparentemente insolúveis. Ao contrário, consideradas em termos ontológicos, essas formas determinadas de interação e inter-relação do ser social são compreensíveis sem problemas. A dificuldade resulta de se ter interpretado a legalidade e a racionalidade em sentido lógico-gnosiológico. Do ponto de vista ontológico, legalidade significa simplesmente que, no interior de um complexo ou na relação recíproca de dois ou mais complexos, a presença factual de determinadas condições implica necessariamente, ainda que apenas como tendência, determinadas conseqüências. Quando os homens conseguem enxergar essa conexão, fixando no pensamento as circunstâncias de sua necessária repetibilidade, então a chamam de conexão racional. Se, como ocorre relativamente cedo, são fixadas muitas conexões desse tipo, surge paulatina-

14. Cf. *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels 1841 bis 1850*. [Obras Completas de K. M. e F. E. de 1841 a 1950], aos cuidados de F. Mehring, Stuttgart, 1913, III, pp. 408 e ss.

mente um aparelho conceptual para apreendê-los e empregar-lhes uma expressão ideal que seja a mais exata possível. Não é nossa tarefa falar aqui, mesmo sumariamente, desse desenvolvimento. Todavia, devemos notar que, quanto mais exato for esse aparelho conceptual (como é o caso, sobretudo, da matemática, da geometria e da lógica), quanto mais ele funcionar de modo eficiente nos casos singulares, tanto maior se torna a propensão para lhe atribuir, mediante extrapolações, um significado universal, independente dos fatos da realidade, os quais, ao contrário, passam a ter suas leis impostas por tal aparelho. (Não se deve esquecer que já a aplicação generalizada, mediante analogias, de ritos mágicos, de fórmulas mágicas, etc. a grupos de fenômenos totalmente diversos entre si, apresenta — em sua estrutura ideal — uma certa semelhança com a extrapolação.) Tem-se assim a aspiração, jamais completamente satisfeita, de entender a inteira realidade, natural e social, como uma conexão racional unitária; a irrealizabilidade prática dessa aspiração, por seu lado, aparece em cada oportunidade como dependente da incompleticidade do saber no momento dado.

Dessa concepção lógico-gnosiológica da legalidade das conexões e dos processos factuais, decorre a imagem do mundo que se costuma chamar de racionalista, encarnada nas diversas épocas por numerosas filosofias importantes e muito influentes. Mas, qualquer que seja a sua formulação, essa racionalidade onicompreensiva contradiz aquele fundamento ontológico de todo ser, que tivemos a intenção de pôr em evidência: ou seja, a estrutura heterogênea da realidade, da qual deriva não apenas a ineliminabilidade última do acaso nas inter-relações entre os momentos de um complexo e entre complexos, mas também a ineliminável relação entre fatos simplesmente dados (frequentemente, como é o caso nas constantes, não ulteriormente racionalizáveis) e a racionalidade concreta de conexões determinadas. Já pusemos em evidência, entre outras coisas, o modo pelo qual esse caráter se reforça cada vez mais à medida que se complexificam os graus do ser. Todavia, não nos referimos ainda a um problema de grande importância no plano histórico-filosófico: o problema da relação entre a racionalidade do ser e o sentido ou falta de sentido da vida humana; e não o fizemos porque um tratamento adequado

desse problema só é metodologicamente possível no quadro da Ética. Aqui nos limitaremos a observar que esse problema só pode ser colocado coerentemente quando se parte da completa neutralidade ontológica do ser natural em relação às questões do sentido. Para o ser social, a questão se apresenta bem mais complexa, na medida em que as leis do ser, nessa esfera, são certamente — por sua essência objetivo-ontológica — também inteiramente neutras em relação à vida dotada de sentido; mas, dado que, em sua explicitação objetiva, como mostramos, essas leis são indissolvelmente ligadas ao desenvolvimento das faculdades humanas, verificam-se nessa esfera importantes inter-relações que vão bem além do agir imediatamente social e que, em sua concreticidade (e quando nos afastamos dessa chegamos sempre a deformações e falsificações), só podem também ser tratadas na Ética. Nesse contexto, é suficiente a referência anterior a uma problemática provisoriamente deixada de lado; e é suficiente na medida em que uma verdadeira ética deve sempre admitir a neutralidade ontológica da legalidade do ser social em sua universalidade, ou, melhor dizendo, só pode descobrir e esclarecer as categorias que lhe são peculiares sobre a base daquela complexa dupla face do ser social, como mostramos ao analisar a lei do valor.

Um outro momento importante de exasperação lógico-gnosiológica nesse campo é a tentativa de ligar a racionalidade, uma vez determinada, com a previsibilidade: o *savoir pour prévoir* enquanto critério de um conhecimento racionalmente adequado da realidade. É óbvio que o modelo, nesse caso, foi a astronomia; mas já na natureza inorgânica surgem complexos, como é o caso da previsão do tempo, que são bem mais problemáticos desse ponto de vista; e, embora atualmente se possa amplamente debitar as carências à falta de bases exatas e de observações diversificadas, resta sempre a dúvida de que seja possível chegar-se algum dia, nesse caso, à precisa previsibilidade da astronomia. Na biologia, e em particular na medicina enquanto biologia aplicada, tem-se de levar em conta, a esse respeito, a singularidade muito mais concreta e ontologicamente mais determinante de cada organismo enquanto campo de ação de casualidades imprevisíveis. Mesmo calculando, também aqui, a superação futura de obstáculos

hoje existentes, permanece — e é o que nos interesse nesse contexto — a já indicada complexidade ainda mais alta do ser social. Naturalmente, isso não exclui a previsibilidade em casos concretos individuais, num terreno delimitado, numa perspectiva breve; todo trabalho, toda praxis social se baseia nessa possibilidade; e a teoria neopositivista da manipulação pode imaginar, porque se limita a isso e refuta qualquer colocação ontológica, ter chegado assim a um racionalismo cientificamente fundamentado. Já criticamos esse ponto de vista e voltaremos a fazê-lo quando tratarmos do trabalho. Agora nos interessa a racionalidade geral das leis e o modo pelo qual se pode extrair delas conseqüências fundadas e concretas para os casos singulares, assim como saber se o ser social pode ser elevado a uma conexão racional acabada, tanto em sua totalidade quanto nos seus detalhes. Idéias desse tipo eram correntes entre os iluministas e seus sucessores; e foi sobretudo contra elas que se voltou, como resposta, a polémica irracionalista começada após a Revolução Francesa. No caso do irracionalismo, tem-se o extremo oposto, bem mais falso ainda. Com efeito, o irracionalismo não tem o menor fundamento ontológico. Vimos que seus adversários, com extrapolações lógico-gnosiológicas, vão além do ontologicamente real; a *irratio*, ao contrário, não é sequer uma extrapolação: não é mais do que a projeção subjetiva de uma fuga no próprio pensamento, resultante do assombro diante de uma questão real, cuja insolubilidade para o sujeito adquire a figura enganadora de uma resposta irracionalista.

Tanto o racionalismo universalista metafisicamente extrapolado quanto o seu pólo oposto, o irracionalismo de todo tipo, movem-se — do ponto de vista ontológico — no círculo vicioso de uma antinomia irreal. E isso resulta do fato extremamente importante para a ciência, em particular para a ciência social, da racionalidade *post festum*. Na prática, toda historiografia sempre trabalhou espontaneamente com esse método. Aqui, porém, não se trata simplesmente de registrar esse fato, mas sobretudo de iluminar a constituição ontológica que lhe serve de base. Desse modo, toda interpretação irracionalista revela sua própria completa vacuidade: com efeito, faz parte da ação — seja do homem singular, seja de um grupo social — a necessidade de tomar decisões mesmo em

circunstâncias em nada ou não completamente previsíveis e de realizar atos correspondentes a tais decisões. Em ambos os casos, resulta em seguida — e é indiferente se esse "em seguida" quer dizer dias ou séculos — que um evento que, no imediato, aparecia incompreensível, ou mesmo inteiramente privado de sentido, insira-se perfeitamente, no posterior conhecimento da articulação de causas que o produziu, no necessário decurso causal-legal da história. Essa racionalidade não pode deixar de ser, como é óbvio, muito diferente da axiomática do racionalismo filosófico, já que a afirmação da legalidade procede por caminhos bastante intrincados, tendo em vista o grande espaço que tais caminhos deixam ao acaso. Mas, tão logo o liame ontológico entre as leis e os fatos propriamente ditos (os complexos reais e suas conexões reais) se torna compreensível, resulta visível a racionalidade realmente implícita no evento real. Essa divergência das representações racionalistas, das expectativas a elas ligadas, não depende naturalmente da circunstância de que tais expectativas conduzam à desilusão ou mesmo que sejam superadas: trata-se, ao contrário, da verdadeira afirmação da objetividade do ser social. Lenin — e é sintomático que o faça falando precisamente de revoluções — oferece-nos um quadro sugestivo dessa situação: "A história em geral e a história das revoluções em particular são sempre mais ricas de conteúdo, mais diversificadas, mais multilaterais, mais vivas, mais "astuciosas" do que o imaginavam os melhores partidos, as mais conscientes vanguardas das classes mais avançadas."¹⁵ E é sobre essa "astúcia" do caminho da história que o agir dos homens deve se orientar; é algo legal e racional, mas estruturado de maneira inteiramente diferente do que é suposto pelo racionalismo filosófico.

Voltamos assim a nosso ponto de partida: o conhecimento dialético tem em Marx o caráter da mera aproximação; e isso porque a realidade é constituída pela infinita interação de complexos que têm relações heterogêneas em seu interior e com seu exterior, relações que são por sua vez sínteses dinâmicas de componentes freqüentemente heterogêneos, cujo número

15. Lenin, *Obras Completas*, vol. XXV, ed. cit, p. 284. A citação é extraída de *O Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo*.

de momentos ativos pode ser infinito. Por isso, a aproximação do conhecimento tem um caráter só secundariamente gnosiológicos, embora refira-se também obviamente à gnosologia. Trata-se prioritariamente do reflexo cognoscitivo da determinação ontológica do próprio ser: ou seja, da infinitude e da heterogeneidade dos fatores objetivamente ativos e das importantes conseqüências dessa situação, segundo as quais as leis só podem se afirmar na realidade através de uma rede intrincada de forças antitéticas, num processo de mediação, em meio de infinitas acidentalidades. Todavia, essa estrutura do ser social não implica de modo algum na impossibilidade de conhecê-lo; aliás, a possibilidade do conhecimento não sofre por isso a menor restrição. Como mostramos, é perfeitamente possível descobrir as leis mais gerais do movimento da economia e, com seu auxílio, conhecer a linha de fundo do desenvolvimento histórico, não só como é de fato, mas também elevada a conceito. Encontramos esse preciso e determinado conhecimento das leis quando tratamos do problema do valor. Nem essa possibilidade de conhecimento se restringe, antes se amplia, quando o ser social é tomado em consideração no seu movimento histórico. O conhecimento do desenvolvimento de formações passadas, da transição entre elas, é naturalmente um conhecimento *post festum*. Também ele depende das modificações qualitativas no interior do ser social: uma ciência da economia (e sua crítica interna) só pôde surgir depois que as categorias puramente sociais, enquanto "formas de ser, determinações da existência", elevaram-se a potências dominantes na vida social, ou seja, depois que havia sido conhecida a inter-relação entre os vínculos predominantemente econômicos em sentido puro, inter-relação que regula a direção do seu movimento, o seu ritmo, etc. Somente essa situação (e um gênio como Aristóteles, apesar de sua capacidade de compreender questões importantes, tinha necessariamente — por esse motivo — de fracassar nesse campo) é que permite trazer à tona as leis gerais da economia. Mas apenas sob sua forma geral. Por exemplo, quando investiga as condições da crise econômica, Marx se limita a uma análise estrutural muito geral: "A possibilidade da crise, enquanto se revela na forma simples da metamorfose, deriva portanto apenas do fato de que as diferenças formais — as fases — que ela atravessa em

seu movimento são, em primeiro lugar, fases e formas que se integram necessariamente; e, em segundo, apesar dessa coerência interna e necessária, [são] partes independentes do processo e formas existentes indiferentemente uma em face da outra, que se separam no tempo e no espaço, separáveis e separadas uma da outra." Disso se segue que a crise "não é mais que a imposição violenta da unidade das fases do processo de produção que se haviam feito independentes uma da outra."¹⁶ Tem-se assim uma determinação decisiva da essência da crise; mas seria uma tola ilusão considerar que seja possível, a partir disso, prever o momento em que eclodirão crises singulares, tal como se pode prever os movimentos dos planetas com base na astronomia de Newton. (O fato de que, a partir de então, se tenha tornado possível intervir com êxito para defender-se delas, esse fato não anula a situação metodológica descrita. Trata-se, simplesmente, para os marxistas libertos do stalinismo, de enfrentar a tarefa de analisar adequadamente os novos fenômenos a partir do método de Marx.)

A separação que descrevemos entre fenômeno e essência, realizada por Marx no interior da esfera do ser, permite mais uma vez captar mentalmente os fatos extremamente complexos e entre si heterogêneos da realidade; e, em determinados casos, isso pode valer também para a esfera da vida individual e sua praxis. É certo que, no caminho de cima para baixo, corre-se o perigo de superestimar mecanicamente a validade das leis gerais e, aplicando-as muito diretamente, de violentar os fatos; no caminho de baixo para cima, por sua vez, corre-se o perigo de cair num praticismo privado de conceito, de não ver quanto a própria vida cotidiana dos homens singulares deriva da ação direta e indireta de leis gerais. Ao apresentar as características globais do método de Marx, notamos que a formulação programática da sua tentativa de base, contida no título "Crítica da Economia Política" dado à sua obra, indica que a crítica ontológica ininterrupta e sempre renovada dos fatos, de suas conexões, assim como de sua legalidade e ao mesmo tempo da aplicação concreta dessa, constitui pelo menos um dos princípios metodológicos fundamentais. *Marx, Teorias sobre a Mais Valia*, ed. cit., pp. 279-280 e 282.

tais. Isso vale também para o caso, aqui discutido, dos caminhos do conhecimento que vão de baixo para cima ou de cima para baixo. Não basta possuir uma idéia genérica da estrutura do ser social, à qual nos referimos antes, estrutura que determina esses caminhos, sua direção, suas ramificações, etc. Se Marx, como vimos, considera indispensável para o processo cognoscitivo as abstrações e as generalizações, igualmente indispensável lhe aparece a especificação dos complexos e das conexões concretas. Em termos ontológicos, especificação significa aqui o seguinte: examinar a incidência de determinadas leis, de sua concretização, modificação, tendência, de sua atuação concreta em concretas situações determinadas, em determinados complexos concretos. O conhecimento só pode abrir caminho para esses objetos investigando os traços particulares de cada complexo objetivo. Por isso, falando do conhecimento relativo a um complexo tão central quanto o desenvolvimento desigual, diz Marx: "A dificuldade reside apenas na maneira geral de formular essas contradições. Uma vez especificadas, só por isso estão explicitadas."¹⁷ O significado dessa afirmação ultrapassa de muito o âmbito concreto no qual foi formulada, embora — como veremos — não seja certamente casual o fato de ter sido enunciada a propósito do desenvolvimento desigual. Ou seja: expressa-se nela algo fortemente característico da ontologia marxiana do ser social, ou seja, a presença de dois pontos de vista que formam porém uma unidade: a unidade — dissociável no plano ideal-analítico, mas indissolúvel no plano ontológico — entre tendências de desenvolvimento gerais-legais e tendências particulares. A solidariedade ontológica dos processos heterogêneos no interior de um complexo, ou nas relações entre complexos, forma a base do seu isolamento (sempre sob reservas) no pensamento. Do ponto de vista ontológico, portanto, trata-se de compreender o ser-precisamente-assim de um complexo fenomênico em conexão com as legalidades gerais que o condicionam e das quais, ao mesmo tempo, ele parece se desviar.

Esse método, por isso, significa que *tertium datur* com relação à antinomia, tão desgastada na história da filosofia,

17. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., p. 130.

entre racionalismo e empirismo. Dirigir-se para o ser-precisamente-assim enquanto síntese de momentos heterogêneos elimina, com efeito, as fetichizações do racionalismo e do empirismo, implantadas predominantemente em sentido gnosiológico. Já nos referimos à fetichização da *ratio*; quanto ao conhecimento adequado da historicidade, a *ratio* apresenta o perigo de ligar o decurso histórico ao conceito de modo muito direto (e a um conceito deformado pela abstração); e, por isso, não só de negligenciar o ser-precisamente-assim de fases e etapas importantes, mas também — ao hiper-racionalizar o processo global — de atribuir-lhe uma linearidade hiperdeterminada, pelo que é possível que esse processo venha a adquirir um caráter fatalista e até mesmo teleológico. A fetichização empirista, de construção igualmente gnosiológica, provoca — como argutamente diz Hegel — uma "habitual ternura pelas coisas"¹⁸, de modo que suas contradições mais profundas e seu vínculo com as legalidades fundamentais são cancelados; e o ser-precisamente-assim cai naquela fetichização objetivista e coagulante que se verifica sempre que os resultados de um processo são considerados apenas em sua forma definitiva e acabada, e não também em sua gênese real e contraditória. A realidade se fetichiza numa "irrepetibilidade" e "unicidade" imediatas, carentes de conceito, que muito facilmente podem se transformar num mito irracionalista. Em ambos os casos, relações categoriais ontológicas tão fundamentais como fenômeno-essência e singularidade-particularidade-universalidade são ignoradas, pelo que a imagem da realidade sofre uma excessiva homogeneização privada de tensões, simplificadora e, portanto, deformante. É um fato digno de nota, embora não surpreendente, que a maior parte dos desvios do marxismo oriente-se em seus métodos por um desses caminhos, andando para trás — em direção burguesa — na rota aberta por Marx para superar essa falsa antinomia. Sem tratar mais detalhadamente dessa questão, observemos apenas que o dogmatismo sectário toma em geral o caminho da fetichização da *ratio*, enquanto as revisões oportunistas do marxismo revelam no mais das vezes uma tendência à fetichização empirista. (Naturalmente existem formas mistas de variado tipo.)

18. Citado aprovativamente por Lenin, in *Cadernos Filosóficos*, ed. cit., pp. 50-51.

Essa inseparabilidade ontológica, no processo de conjunto, entre historicidade e legalidade racional autêntica, tal como é vista pelo marxismo, é também com muita frequência — pode-se mesmo dizer, com regularidade — mal entendida. A concepção filosófico-racionalista do progresso encontrou em Hegel a sua mais fascinante encarnação; e foi muito simples transportá-la para o marxismo, invertendo-a em sentido materialista e emprestando a devida predominância ao econômico, para dela fazer uma filosofia da história de novo tipo. O próprio Marx, porém, protestou sempre contra semelhantes interpretações de seu método. Foi o que ele fez, por exemplo, e do modo mais explícito possível, numa carta (de fins de 1877) à redação da revista russa *Otchetveniiie Zapiski*, na qual se pronunciava contra a incorreta generalização, em termos de filosofia da história, de sua teoria da acumulação primitiva, uma generalização segundo a qual o desenvolvimento dessa acumulação na Europa Ocidental constituiria uma lei imutável, à qual se devia atribuir antecipadamente, por motivos de coerência lógica, uma validade absoluta também para a Rússia. Marx não nega ter descoberto uma legalidade no decurso do desenvolvimento econômico, uma tendência que, em determinadas circunstâncias, se faz valer obrigatoriamente. Isso é tudo. "Mas é muito pouco para o meu crítico. Ele tem absoluta necessidade de transformar o meu esboço histórico da gênese do capitalismo na Europa Ocidental numa teoria histórico-filosófica do caminho geral, fatalmente imposto a todos os povos, quaisquer que sejam as circunstâncias históricas em que eles se encontrem, para chegar finalmente a essa formação econômica que assegura, com o maior desenvolvimento das capacidades produtivas do trabalho social, o desenvolvimento mais integral do homem. Mas eu lhe peço desculpas. Ele quer, ao mesmo tempo, me prestar demasiada homenagem e me ofender bastante."¹⁹

O protesto de Marx contra a generalização do seu método histórico, no sentido de transformá-lo numa filosofia da história, é ligado duplamente à sua crítica juvenil a Hegel. Já tivemos ocasião de observar como ele sempre polemiza com Hegel quando esse transforma em seqüências ideais logicamente

19. Marx-Engels, *Ausgewahlte Briefe*, cit., p. 291.

necessárias as conexões reais da realidade. Naturalmente, trata-se de uma crítica dirigida, em primeiro lugar, contra o idealismo filosófico hegeliano; mas se trata também — e isso não é separável nem do caráter desse idealismo nem da crítica marxiana — de marcar oposição contra uma das possíveis fundações lógicas da filosofia da história. A sucessão dos períodos e das figuras (e a coisa se torna muito clara na história da filosofia) decorre então, de modo metodologicamente necessário, da sucessão das categorias lógicas. Em Marx, ao contrário, essas não são jamais encarnações do espírito no caminho que leva da substância ao sujeito, mas simplesmente "formas de ser, determinações da existência", que devem ser compreendidas ontologicamente, tal como são, no interior dos complexos onde existem e operam. O fato de que os processos de onde elas surgem estejam presentes ou tenham desaparecido, que possuam uma sua racionalidade sujeita a leis e portanto também uma sua lógica, é um importante meio metodológico para conhecê-las; mas não é, como Hegel, o fundamento real do seu ser. Quando se deixa de lado essa fundamental crítica metodológica dirigida contra Hegel, quando se conserva de pé o edifício hegeliano radicado sobre a lógica, continua insuperado no interior do marxismo — a despeito de toda inversão de sinal em sentido materialista — um motivo próprio do sistema hegeliano; e a historicidade ontológico-crítica do processo global se apresenta como filosofia logicista da história de cunho hegeliano.

Não há necessidade de elencar exemplos para pôr em evidência como a interpretação do marxismo esteja repleta de resíduos da filosofia hegeliana da história, e como em alguns casos — apesar do materialismo — esses resíduos podem conduzir inclusive a que se afirme em termos lógicos a necessidade teleológica do socialismo. Depois do que dissemos e do que ainda diremos, não parece sequer necessário prosseguir na polêmica contra essas tendências; mas o fazemos porque até mesmo Engels, em algumas ocasiões, sofreu o fascínio da logicização hegeliana da história. Em sua resenha da *Contribuição à Crítica da Economia Política* de Marx, ele discute sobre o dilema metodológico relativo ao modo de abordar o tema, se "histórica ou logicamente", e conclui do seguinte modo: "Portanto, só o modo lógico era adequado para tratar a questão. Mas

esse não é senão o modo histórico, só que despojado da forma histórica e dos elementos ocasionais perturbadores. Tal como começa a história, assim também deve começar o curso do pensamento; e seu curso subsequente não será mais do que o reflexo, em forma abstrata e teoricamente conseqüente, do curso da história; um reflexo corrigido, mas corrigido segundo as leis fornecidas pelo próprio curso da história, já que todo momento pode ser considerado no ponto de seu desenvolvimento em que atingiu a plena maturidade, a sua classicidade."²⁰ Já que logo mais nos ocuparemos a fundo da concepção marxiana da classicidade, não cabe submeter à crítica agora essa última observação, na qual tal categoria — aplicável apenas a complexos totais — é entendida por Engels como propriedade de momentos singulares, em contraste com sua própria concepção mais tardia, sobre a qual falaremos amplamente no lugar próprio. A antítese decisiva com a concepção de Marx reside no primado do "modo lógico", que é posto aqui como idêntico ao histórico, "só que despojado da forma histórica e dos elementos ocasionais perturbadores". História despojada da forma histórica: sobretudo aqui está o retorno de Engels a Hegel. Na filosofia hegeliana, isso era possível; já que a história, tal como toda a realidade, se apresentava nela apenas como a realização da lógica, o sistema podia despojar o acontecer histórico de sua forma histórica e conduzi-lo novamente à sua essência própria, ou seja, à lógica. Mas para Marx — e habitualmente também para Engels — a historicidade é uma característica ontológica não ulteriormente redutível do movimento da matéria, particularmente marcada quando, como é o caso aqui, trata-se exclusivamente do ser social. As leis mais gerais desse ser podem também ser formuladas em termos lógicos, mas não é possível referi-las ou reduzi-las à lógica. E que, no texto citado, Engels faça precisamente isso, é algo demonstrado já pela expressão "elementos ocasionais perturbadores"; no plano ontológico, algo ocasional pode muito bem ser portador de uma tendência essencial, embora em termos de lógica pura o acaso seja sempre entendido como elemento "perturbador".

20. Marx-Engels, *Ausgewählte Schriften*, Moscou-Leningrado, 1934, I, pp. 371-372 [ed. brasileira: Engels, A *"Contribuição à Crítica da Economia Política"*, de Karl Marx, in Marx-Engels, *Obras Escolhidas* Rio de Janeiro, 1956, vol. 1, pp. 338-347].

Nossa argumentação não implica uma longa polêmica contra a concepção de Engels. Interessava-nos apenas ilustrar brevemente seu contraste com a de Marx. Na *Introdução de 1857*, Marx afirma antes de mais nada que a colocação histórica das categorias singulares só pode ser compreendida em sua concretização histórica, na especificidade histórica que lhes é fornecida pela respectiva formação, e não por meio de sua caracterização lógica, por serem definidas, por exemplo, como simples ou desenvolvidas. Marx sublinha que "as categorias simples são a expressão de relações nas quais o concreto pouco desenvolvido pode ter se realizado sem haver estabelecido ainda a relação ou o relacionamento mais complexo, que se acha expresso mentalmente na categoria mais concreta, enquanto o concreto mais desenvolvido conserva a mesma categoria como uma relação subordinada."²¹ É, por exemplo, o caso do dinheiro: "Nesta medida, o curso do pensamento abstrato que se eleva do mais simples ao mais complexo corresponde ao processo histórico efetivo". Marx, todavia, indica logo após como podem existir formas de economia bem pouco desenvolvidas, mas "nas quais se encontram as formas mais elevadas da economia, tais como a cooperação, uma divisão do trabalho desenvolvida, sem que exista nelas o dinheiro; o Peru é um exemplo."²² Se agora tomamos em consideração uma categoria tão central como o trabalho, temos: "O trabalho parece ser uma categoria muito simples. E também a representação do trabalho nesse sentido geral — como trabalho em geral — é muito antiga. Entretanto, concebido economicamente nessa simplicidade, o 'trabalho' é uma categoria tão moderna como o são as relações que engendram essa abstração simples."²³ Seria fácil, nesse texto tão denso de conteúdo, encontrar outros exemplos; mas citaremos aqui apenas a conclusão metodológica: "A sociedade burguesa é a organização histórica mais desenvolvida, mais diferenciada da produção. As categorias que exprimem suas relações, a compreensão de sua própria articulação, permitem penetrar na articulação e nas relações de produção de todas as formas de sociedade desaparecidas, sobre cujas ruínas e elementos se acha edificada, e cujos vestígios,

21. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., p. 124.

22. *Ibidem*.

23. *Ibidem*.

não ultrapassados ainda, ela traz consigo, desenvolvendo tudo o que fora antes apenas indicado, e que toma assim toda a sua significação, etc. A anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A economia burguesa fornece a chave da economia da Antiguidade, etc."²⁴ Portanto, também aqui encontramos confirmado o que vimos antes, ou seja, a necessidade ontológica das tendências principais do desenvolvimento de conjunto, cujo conhecimento tem lugar *post festum*.

Disso resultam duas conseqüências: em primeiro lugar, essa necessidade é certamente compreensível de modo racional, mesmo se apenas *post festum*; mas, com isso, rechaça-se nitidamente toda exasperação racionalista que leve a ver nela uma necessidade puramente lógica. A Antiguidade clássica surge por necessidade ontológica; é substituída pelo feudalismo de modo também ontologicamente necessário, etc; mas não se pode dizer que a servidão da gleba "deriva" da economia escravista em termos lógico-rationais. Naturalmente, a partir dessas análises e constatações *post festum*, pode-se também extrair conclusões concernentes a outros desenvolvimentos análogos, assim como certas tendências gerais do futuro podem ser indicadas a partir das tendências universalmente conhecidas operantes até o momento atual. Essa necessidade ontológica, porém, traduz-se em algo falso tão logo se queira transformá-la numa "filosofia da história" de base lógica. Em segundo lugar, essa estrutura do ser só é ontologicamente possível em complexos concretos dinâmicos, que constituem totalidades relativas. Os "elementos" (as categorias singulares), se considerados fora das totalidades nas quais figuram realmente, se tomados em si, não têm historicidade própria. Só quando constituem totalidades parciais, complexos que se movem de modo (relativamente) autônomo, segundo leis próprias, é que o processo de explicação do ser é também histórico. É esse o caso da vida de todo homem; ou também o da existência daquelas formações, daqueles complexos que, no interior de uma sociedade, surgem enquanto formas de ser relativamente autônomas, como

24. *Ibidem*, p. 126.

por exemplo, o desenvolvimento de uma classe, etc. Mas, dado que o automovimento aqui operante só se pode explicitar realmente em interação com o complexo ao qual pertence, essa autonomia é relativa e de tipo extremamente diverso nos diversos casos estruturais e históricos. Ocupar-nos-emos ulteriormente dessa dialética, quando falarmos do desenvolvimento desigual. Aqui, é suficiente indicar o problema.

Ora, não nos resta senão citar alguns casos particularmente significativos para tornar clara a relação entre as legalidades gerais da economia e o processo global do curso histórico-social. Um desses casos é o que Marx costuma designar como "classicidade" de uma fase de desenvolvimento. Talvez o caso mais significativo seja o da determinação por Marx do desenvolvimento do capitalismo na Inglaterra, que ele considera precisamente como um desenvolvimento clássico. Nesse caso, é explicitamente enunciado o elemento metodológico dessa determinação. Marx se reporta aos físicos que estudam os processos naturais onde "esses se apresentam sob a forma mais significativa e menos ofuscada por influências perturbadoras"; coerentemente, essa idéia é ampliada para sublinhar a importância do experimento que ajuda a realizar condições "capazes de garantir o desenvolvimento do processo em estado puro". Ora, é da maior evidência que, no ser social, graças à sua essência, os experimentos no sentido das ciências naturais são ontologicamente impossíveis por princípio, dado o específico predomínio do elemento histórico enquanto base e forma de movimento do ser social. Portanto, se queremos investigar, na própria realidade, o funcionamento o mais possível puro de leis econômicas gerais, é preciso descobrir alguma etapa histórica de desenvolvimento, caracterizada pelo fato de circunstâncias particularmente favoráveis terem criado uma configuração dos complexos sociais e das suas relações, onde essas leis gerais puderam se explicitar ao máximo grau, não perturbadas por componentes estranhos. Partindo de tais considerações, Marx — referindo-se ao modo de produção capitalista e às relações de produção e de troca que lhe correspondem — diz: "Até agora a Inglaterra é o campo clássico dessa produção."²⁵ Nessa determinação, merece destaque particular a

25. Marx, *O Capital*, I, ed. alemã cit, p. VI.

limitação "até agora". Ela indica que a classicidade de uma fase do desenvolvimento econômico é uma caracterização puramente histórica: os componentes entre si heterogêneos do edifício social e de seu desenvolvimento produzem casualmente essas ou outras circunstâncias e condições. No momento em que usamos o termo "casualmente", devemos mais uma vez recordar o caráter dessa categoria: um caráter ontológico, objetivo e determinado em sentido rigorosamente casual. Já que a presença da casualidade resulta sobretudo da natureza heterogênea das relações entre complexos sociais, o modo pelo qual ela se afirma só pode ser entendido como rigorosamente fundado, como necessário e racional, *post festum*. E, tendo em vista que nessa inter-relação entre complexos heterogêneos, o peso deles, o dinamismo, as proporções, etc. sofrem contínuas modificações, as interações causais resultantes podem, em determinadas circunstâncias, afastarem da classicidade, do mesmo modo que haviam levado até ela. O caráter histórico dessas constelações, por isso, faz com que a classicidade, em primeiro lugar, não possa ser representada por um tipo "eterno"; ela o é, ao contrário, pelo modo mais possível puro no qual se apresenta uma determinada formação, e que pode ser aquele no qual se apresenta uma sua fase determinada. A determinação marxiana do desenvolvimento inglês, do seu passado e do seu presente, como um desenvolvimento clássico, portanto, não exclui absolutamente que nós hoje reconheçamos legitimamente como clássica, por exemplo, a forma norte-americana.

A análise engelsiana de uma formação muito anterior e bem mais primitiva, a *polis* antiga, em seu nascimento e desenvolvimento, é inteiramente adequada para ilustrar essa situação em termos ainda mais concretos. Engels considera Atenas a encarnação clássica dessa formação: "Atenas oferece a forma mais pura e mais clássica; aqui o Estado nasce direta e predominantemente dos conflitos de classe que se desenvolvem no interior da própria sociedade gentílica." E, em outro local, fala do seguinte modo desse tipo de desenvolvimento: "A formação do Estado ateniense é um modelo particularmente típico da formação do Estado em geral, já que, por um lado, ela se realiza de modo absolutamente puro, sem ingerências de coação externa ou interna [. . .] e, por outro, faz surgir imediatamente da sociedade gentílica um Estado que tem uma for-

ma bastante alta de desenvolvimento: a república democrática."²⁶ De acordo com a essência dessa formação menos desenvolvida, Engels põe o acento no fato de que o Estado ateniense surgiu da interação de forças sociais internas, e não — como acontece em geral nesse período — mediante a conquista e a dominação externa. Com isso, é imediatamente sublinhado como, nessa fase, a imanência puramente social da ação das forças sócio-econômicas determinantes ainda se incluía entre os eventos singulares devidos a casualidades afortunadas. Do ponto de vista da estrutura econômica, das tendências e possibilidades do desenvolvimento econômico, temos aqui uma questão da qual já nos ocupamos em seus aspectos gerais, ou seja, a relação entre produção e distribuição no sentido amplo, geral, descrito por Marx. O desenvolvimento clássico portanto, tem lugar quando as forças produtivas de uma zona determinada, numa determinada fase, possuem a força interna para ordenar, no plano econômico, as relações de distribuição do modo que lhes seja adequado, não havendo necessidade da intervenção de uma violência externa, predominantemente extra-econômica, para afirmar as instituições que o desenvolvimento econômico tornou necessárias. É claro que, no caso da cidade-Estado grega, sobre a qual Engels trabalha, esse desenvolvimento não-clássico se devera, na maioria dos casos, à conquista estrangeira. Naturalmente, um desenvolvimento que ponha em movimento forças puramente internas não implica na ausência completa de violência; o próprio Engels fala da importância das lutas de classe no desenvolvimento histórico de Atenas. Há, porém, uma diferença qualitativa entre o caso no qual a violência é um momento, é órgão executivo do desenvolvimento direto das forças econômicas, e aquele no qual ela cria condições inteiramente novas para a economia, reestruturando diretamente as relações de distribuição. É significativo que Marx, em *O Capital*, onde descreve como clássico o desenvolvimento capitalista na Inglaterra, não começa com sua gênese violenta, com a acumulação primitiva, com a reestruturação violenta das relações de distribuição, com a criação do operário "livre" indispensável ao capitalismo, mas que só depois de ter exposto de modo completo as legalidades

26. Engels, *A Origem da Família*, ed. alemã cit., pp. 165 e 110.

econômicas que se explicitaram sob forma clássica é que chegue a falar dessa gênese real; e não esquecendo de observar: "No curso ordinário das coisas, o operário pode ser entregue às 'leis naturais da produção', ou seja, à sua dependência em face do capital, que nasce das próprias condições da produção e é garantida e perpetuada por essa produção. As coisas ocorrem diferentemente durante a gênese histórica da produção capitalista."²⁷ A Inglaterra, país clássico do capitalismo, só atinge essa classicidade depois e em consequência da acumulação primitiva.

Se quisermos entender corretamente esse conceito de desenvolvimento clássico, tal como se apresenta em Marx, temos de conservar firmemente presente, também nesse caso, a sua objetividade inteiramente independente de qualquer valor. Marx define como "clássico", simplesmente, o desenvolvimento no qual as forças econômicas, determinantes em última instância, se expressam de modo mais claro, evidente, sem interferências, sem desvios, etc, que nos demais casos. Nesse sentido, a mera classicidade do desenvolvimento de Atenas não nos permitirá jamais "deduzir" diretamente dela a superioridade ateniense em face das demais cidades-Estado, tanto mais que essa superioridade existiu de fato só em determinados períodos e em determinados terrenos. Formas sociais nascidas de modo não-clássico podem ser tão vivas, etc, quanto as nascidas de modo clássico; aliás, podem mesmo superá-las em determinados aspectos. Como medida de valor, portanto, a antítese entre clássico e não-clássico não tem muita serventia. Ao contrário, é bem grande seu valor para o conhecimento, na medida em que se nos oferece assim um "modelo" de legalidade econômica operante de modo relativamente puro. Sobre a essência e os limites desses conhecimentos, Marx diz: "Uma nação deve e pode aprender com outra. Ainda quando uma sociedade tenha desvendado o significado da lei natural que rege seu movimento — e o objetivo final desta obra é descobrir a lei econômica do movimento da sociedade moderna — não pode ela suprimir, nem por saltos nem por decreto, as fases naturais de seu desenvolvimento. Mas pode encurtar e reduzir as dores do parto."²⁸ Essa advertência de Marx, muito

27. Marx, *O Capital*, I, ed. alemã cit., p. 703.

28. *Ibidem*, p. VIII.

raramente utilizada, tem um grande valor prático; e, quando é levada em conta de modo correto, é precisamente a especificidade do clássico que nela assume um papel importante. Tomemos uma questão tão intensamente discutida, como a do desenvolvimento do socialismo na União Soviética. Hoje é indubitável que ele comprovou sua vitalidade, mais de uma vez, nos mais diferentes terrenos. Mas é igualmente certo que não foi o produto de um desenvolvimento clássico. Quando Marx, em seu tempo, afirmava que a revolução socialista venceria inicialmente nos países capitalistas desenvolvidos, pensava mais uma vez na relação aqui indicada entre produção e distribuição. É indubitável que a passagem para o socialismo pode levar a reestruturações importantes também sob esse aspecto; nos países onde o capitalismo é muito avançado, todavia, a distribuição da população já corresponde às exigências de uma produção social evoluída, enquanto os países atrasados podem estar apenas nos inícios ou no meio desse processo. Lenin, de acordo com esses conceitos, tinha perfeita consciência do fato de que a revolução socialista na Rússia, no plano econômico, não podia ter caráter clássico nesse sentido marxiano da palavra. Por exemplo, ao falar do significado internacional da Revolução Russa em seu livro sobre *O Esquerdismo, Doença Infantil do Comunismo*, ele — ao lado do destaque dado à importância do fato em si e de muitos de seus momentos — sublinha, em termos claríssimos, o caráter não-clássico daquela Revolução: "Naturalmente, seria um gravíssimo erro querer exagerar essa verdade, estendê-la a mais do que a alguns traços fundamentais de nossa revolução. E seria igualmente errado negligenciar o fato de que, após a vitória da revolução proletária, ainda que em apenas um dos países desenvolvidos, ocorrerá muito provavelmente uma reviravolta: a Rússia deixará em breve de ser um país modelo e voltará a ser novamente um país atrasado (no sentido 'soviético' e socialista)." E, em outro local, referindo-se ao mesmo problema, diz: "Na Rússia, na situação concreta e originalíssima de 1917, foi fácil iniciar a revolução socialista; todavia, será para a Rússia mais difícil do que para os países europeus *continuar*-la e levá-la a cabo."²⁹ Não temos aqui nem o objetivo nem a intenção de

29. Lenin, *Obras Completas*, v. XXV, ed. cit., pp. 203 e 250.

expor, ainda que brevemente, essa problemática; e menos ainda pretendemos agora submeter a uma análise crítica determinados atos singulares do governo soviético. Queremos, porém, observar que Lenin via no comunismo de guerra uma medida de emergência imposta pelas circunstâncias e considerava a NEP uma forma transitória provocada por uma situação particular; Stalin, ao contrário, atribuía a todas as suas tentativas de reestruturar violentamente a distribuição da população, num país de capitalismo atrasado, o valor de modelo universal para todo desenvolvimento socialista. Assim, em contraste com Lenin, ele declarava que o desenvolvimento da União Soviética era o desenvolvimento clássico. Desse modo, enquanto vigorou essa concepção, foi impossível avaliar em termos teóricos corretos — e, portanto, tornar fecundas — as importantes experiências do desenvolvimento soviético; com efeito, a justeza ou desacerto de cada passo só podem ser julgados adequadamente se vistos no quadro de um desenvolvimento não-clássico. A declaração de "classicidade" impediu que esse caminho para o socialismo, tão importante a nível internacional, fosse estudado; com isso, todas as discussões sobre reformas internas, etc, foram mal encaminhadas.

Talvez ainda mais relevante para a teoria marxista da história seja a questão do desenvolvimento desigual, sobre a qual já fizemos referência. Nas notas fragmentárias com as quais conclui a *Introdução de 1857*, Marx se detém sobretudo na "relação desigual" que se verifica no vínculo entre desenvolvimento econômico e objetivações sociais importantes, como o direito e, sobretudo, a arte. Ele sublinha imediatamente um momento ontológico-metodológico decisivo, que deve estar no centro da argumentação quando se enfrentam esses problemas. Sua indicação é que, "de uma maneira geral, não [se deve] tomar o conceito de progresso na forma abstrata habitual."³⁰ Trata-se, em primeiro lugar, de romper com a abstratividade de um conceito demasiadamente genérico de progresso; em última instância, esse conceito seria a aplicação ao curso histórico da extrapolação lógico-gnosiológica de uma *ratio* generalizada de modo absoluto. Quando discutimos sobre essência e fenômeno, tivemos oportunidade de observar que, segundo Marx, o

30. Marx, *Introdução de 1857*, ed, bras. cit., p. 128.

progresso econômico objetivo, ainda que explicitamente as faculdades humanas em geral, pode provocar — de modo concretamente necessário — a redução, deformação, etc. dessas faculdades, ainda que temporariamente. Também esse é um caso importante — que Marx não inclui explicitamente nesse contexto, mas que está nele implícito do ponto de vista metodológico — de desenvolvimento desigual. Aqui temos a desigualdade do desenvolvimento de algumas faculdades humanas, devida ao fato, economicamente determinado, de as categorias do ser social tornarem-se cada vez mais sociais. Em termos imediatos, trata-se sempre aqui de modificações qualitativas: a capacidade de observação de um caçador pré-histórico não é absolutamente comparável, em termos imediatos, àquela de um naturalista moderno fazendo um experimento. Se considerarmos abstratamente setores isolados, chegaremos a uma complexa contraposição entre aumento e decréscimo na capacidade de observação, de modo que todo progresso singular numa direção será certamente acompanhado por regressões simultâneas em outra direção. A "crítica da cultura" [*Kulturkritik*], que tem sua origem no romantismo filosófico, costuma geralmente partir dessas regressões — indubitavelmente presentes — para, assumindo-as como critérios de medida, negar de modo absoluto a presença do progresso. Por um lado, ganha difusão cada vez maior uma concepção simplista e vulgarizada do progresso, que retém apenas um resultado qualquer já quantificado do desenvolvimento (crescimento das forças produtivas, difusão quantitativa dos conhecimentos, etc.) e, sobre essa base, decreta a existência de um progresso generalizado. Em ambos os casos, momentos singulares são amplificados em critérios únicos; tais momentos podem ser importantes, mas são sempre momentos singulares do processo de conjunto. Não fosse senão por isso, ambas as posições terminam por não captar o núcleo da questão; aliás, a crítica recíproca, não injustificada, de um método pelo outro pode mesmo tornar plausível a aparência de que estamos diante de uma questão insolúvel por princípio.

Poder-se-ia talvez replicar que se trata simplesmente da contraditoriedade existente na relação entre essência e fenômeno, a qual não exerceria porém nenhum influxo decisivo sobre o progresso objetivamente necessário da essência. Mas seria

uma réplica superficial, embora seja justo dizer que — em última instância — a linha de desenvolvimento ontológico do ser social se afirma apesar de todas as contradições. Todavia, já que esse progresso é indissolúvelmente ligado ao progresso das faculdades humanas, também para o progresso puramente objetivo, categorial, não pode ser indiferente o tipo de mundo fenomênico que ele produz, ou seja, se se trata de um modo adequado ou deformado. Mas, mesmo assim, estamos longe da resolução do problema. Sabemos que o movimento ontológico objetivo no sentido de socialidades cada vez mais explicitadas no ser social é composto por ações humanas; ainda que as decisões humanas singulares entre alternativas não levem, no desenvolvimento da totalidade, aos resultados visados pelos indivíduos, o resultado final desse conjunto não pode ser inteiramente independente desses atos singulares. Essa relação deve ser formulada, em sua generalidade, com muita cautela: e isso porque a relação dinâmica entre os atos singulares fundados sobre alternativas e o movimento de conjunto se apresenta de modo bastante variado ao longo da história, ou seja, é diferente nas diversas formações e, em particular, nas diversas etapas de desenvolvimento e de transição. É claro que é impossível, neste local, tentar esboçar um quadro, por mais breve que seja, das inúmeras variações que tal relação pode apresentar. Bastará dizer, por um lado, que nas situações de transição revolucionária o peso das tomadas de decisão de grupos humanos (que são naturalmente síntese de decisões individuais) é objetivamente muito maior do que nos períodos em que uma formação se desenvolve de modo tranqüilo e consolidado. E disso resulta que também as decisões singulares têm o seu peso social aumentado. Lenin descreveu bem a essência social desses pontos de inflexão da história: "Só quando os '*estratos inferiores*' não querem mais o passado e os '*estratos superiores*' não podem mais viver como no passado é que a revolução pode vencer."³¹ Por outro lado, levando-se precisamente em conta o desenvolvimento desigual, é preciso acrescentar que — em toda transformação revolucionária — seus fatores objetivos e subjetivos são não apenas distinguíveis com exatidão; além disso (e temos aqui a base objetiva que permite distingui-los),

31. Lenin, *Obras Completas*, v. XXV, ed. cit., pp. 272-273.

não caminham necessariamente de modo paralelo; ao contrário, podem apresentar, de acordo com suas complexas determinações sociais, diferentes direções, ritmos, intensidades, graus de consciência, etc. Portanto, é um fato com sólida fundamentação ontológica a possibilidade de se verificarem situações objetivamente revolucionárias, mas que restam sem solução correspondente, na medida em que o fator subjetivo não atingiu uma maturidade adequada; do mesmo modo, são também possíveis explosões populares às quais não correspondem momentos de crise objetiva suficientes. Não é preciso gastar muitas palavras para explicar como tal fato representa um importante momento de desigualdade do desenvolvimento histórico-social. Basta recordar que na Alemanha moderna em duas oportunidades (1848 e 1918) ocorreu uma ausência do fator subjetivo.

O fato de que, nas notas metodológicas contidas na *Introdução* de Marx, o problema agora abordado não esteja presente, esse fato não demonstra que tal problema — seguindo o método marxiano — não se encaixe no complexo de questões constituído pelo desenvolvimento desigual. Nesse texto, Marx se concentra em algumas constelações especiais, jamais discutidas em outro local, que parecem paradoxais a quem assumir uma postura antidialética, deixando de lado aquelas constelações que lhe parecem óbvias.³² As coisas se passam do mesmo modo quanto à breve argumentação que iremos desenvolver agora acerca da desigualdade do desenvolvimento econômico geral. É da maior obviedade o fato de que suas condições nos diversos países são diversas. A desigualdade desempenha porém, na realidade, uma ação freqüentemente surpreendente, ou melhor, profundamente subversiva. Basta pensar, para ficarmos apenas num conhecidíssimo exemplo, na reestruturação revolucionária de todo o equilíbrio econômico europeu provocado pela descoberta da América e pela conseqüente alteração revolucionária de todas as vias comerciais. O fato determinante, nesse caso, é que o desenvolvimento da economia cria sempre — poder-se-ia mesmo dizer, continuamente — novas situações, diante das quais os grupos humanos interessados

32. O que acabamos de discutir aparece repetidamente em seus escritos juvenis, com referência particular à Alemanha; cf., por exemplo, MEGA, I, 1/1, p. 616 (a citação é extraída de *Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução*).

(desde as tribos até as nações) se apresentam, objetiva e subjetivamente, com bastante diversa capacidade para realizá-lo, elaborá-lo, promovê-lo, etc. Com isso, o relativo equilíbrio entre tais grupos, freqüentemente bastante precário, termina sempre por ser anulado; a ascensão de um e a queda do outro emprestam ao desenvolvimento global uma face inteiramente transformada.³³

Esses fatos elementares da vida econômica, entre os quais figuram condições que vão desde a posição geográfica³⁴ até a distribuição interna da população, cuja mobilidade ou rigidez podem emprestar aos diversos momentos de uma dada situação uma importância determinante, tais fatos existem, existem desde o nascimento da socialidade, da produção econômica. Mas, dado que por sua essência pertencem ao ser social, esses fatos só se realizam efetivamente à medida que recuam as barreiras naturais, à medida que se tornam cada vez mais puramente sociais tanto a estrutura social quanto as forças motrizes dela. Essa tendência se reforça à proporção que os setores econômicos vão se articulando em termos econômicos reais. Roma e a China conheceram desenvolvimentos econômicos totalmente diversos; mas, tendo em vista que, na prática, elas não exerceram nenhuma influência uma sobre a outra, é difícil enquadrar essa diversidade no desenvolvimento desigual; no máximo — e hegelianizando — se poderia dizer que, naquele estágio, o desenvolvimento desigual já estava presente em-si, sem ter realizado porém o seu próprio ser para-si. De modo que a

33. O fato de que todos esses fatores de desigualdade possam ser entendidos como racionais apenas *post festum* é algo de compreensão óbvia, mas não elimina a desigualdade. A assimilação surpreendentemente rápida do capitalismo pelo Japão, em contraste com outros países atrasados, pode ser explicada *a posteriori*, sem grandes dificuldades, indicando-se a presença no Japão de uma estrutura feudal, em contraste com as relações asiáticas de produção, vigentes, por exemplo, na China e na Índia. Esse caso, todavia, foi necessário para compreender, na sua racionalidade econômica, a particular predisposição da sociedade feudal em dissolução a passar para o capitalismo.

34. A posição geográfica, certamente, é também uma base natural; mas, no curso do desenvolvimento histórico, ela se torna em última instância uma determinação predominantemente social. O fato de que um mar separe ou una dois países depende substancialmente do nível de desenvolvimento das forças produtivas. Quanto mais essas se desenvolvem, tanto mais recuam — também nesse caso — as barreiras naturais.

primeira produção realmente social, a capitalista, constitui também o primeiro terreno adequado à plena explicitação do desenvolvimento desigual. Quando menos porque a vinculação econômica faz com que, a partir de territórios cada vez mais extensos e ligados economicamente, se crie um sistema de relações econômicas cada vez mais ricas e intrincadas, em cujo âmbito as diversidades locais podem influir — positiva ou mesmo negativamente — com cada vez mais intensidade e facilidade sobre a direção do desenvolvimento global. O fato de que essas diversidades no ritmo do desenvolvimento econômico se convertam continuamente numa realidade político-militar não pode senão aumentar a força da tendência à desigualdade. Portanto, Lenin tinha toda razão quando considerava essa questão como o ponto central de sua análise do período imperialista.³⁵ No desenvolvimento desigual se expressa a heterogeneidade dos componentes de cada complexo e da relação recíproca dos complexos; quanto mais desenvolvida, quanto mais social for a economia, tanto mais a heterogeneidade dos elementos naturais passa a segundo plano, transformando-se cada vez mais declaradamente numa tendência à socialidade. Esse processo, contudo, supera a naturalidade, mas não as heterogeneidades enquanto tais. Essas devem certamente sintetizar-se na unidade do fluxo global (e tanto mais quanto mais se forem explicitando as categorias sociais); mas seu caráter heterogêneo originário continua a persistir no interior dessas sínteses e provoca — dentro da legalidade geral do progresso global — tendências evolutivas desiguais. Por isso, no campo da economia, essas desigualdades não implicam a existência de uma antítese com a legalidade geral, e menos ainda uma "unicidade" historicista ou mesmo uma irracionalidade do processo global; ao contrário, são seu necessário modo de manifestação, que decorre da própria natureza do ser social.

Podemos agora examinar um pouco mais de perto as questões do desenvolvimento desigual tratadas metodologicamente pelo próprio Marx. Sua argumentação refere-se sobretudo à arte, mas Marx também se refere — e sublinhando que se trata do "ponto propriamente difícil" — à questão seguinte: "de que modo as relações de produção, como relações jurídicas,

35. Lenin, *Obras Completas*, v. XIX, cd. cit., pp. 200-201.

seguem um desenvolvimento desigual." ³⁶ Infelizmente, nessas notas fragmentárias, não é sequer indicada qual seria para Marx a solução metodológica. Por sorte nossa, ele voltou ao assunto numa carta onde criticava o *Sistema dos Direitos Adquiridos*, de Lassalle; e também Engels nos deixou algumas observações a respeito numa carta a Conrad Schmidt. Aqui, o desenvolvimento desigual é possível na medida em que existe uma avançada divisão social do trabalho. Enquanto os problemas da cooperação e convivência social dos homens são essencialmente ordenados segundo os costumes; enquanto os homens são capazes de regular por si mesmos seus carecimentos, espontâneos e facilmente identificáveis, sem necessidade de um aparelho particular (família e escravos domésticos, a jurisdição nas democracias diretas); enquanto isso ocorre, não existe o problema da autonomia da esfera jurídica em face da econômica. Tão-somente num grau superior da construção social, quando intervêm as diferenciações de classe e o antagonismo entre as classes, é que surge a necessidade de criar órgãos e instituições específicos, a fim de cumprir determinadas regulamentações do relacionamento econômico, social, etc, dos homens entre si. Uma vez constituídas tais esferas, seu funcionamento torna-se o produto de posições teleológicas específicas, que são certamente determinadas pelos carecimentos vitais elementares da sociedade (dos estratos que são decisivos em cada oportunidade concreta), mas que precisamente por isso se encontram com tais carecimentos numa relação de heterogeneidade. De um ponto de vista social, não se trata de coisa nova; quando analisarmos o trabalho, deveremos nos ocupar amplamente das heterogeneidades ontologicamente necessárias que existem em todo pôr teleológico, já mesmo na relação entre meio e finalidade. Na escala da sociedade enquanto totalidade concreta, temos uma relação análoga — porém ainda mais complexa e articulada — entre economia e direito. Mais que isso: a heterogeneidade é aqui ainda mais acentuada, já que agora não se trata apenas de heterogeneidade no interior de um única posição teleológica, mas entre dois sistemas diversos de posições teleológicas. Com efeito, o direito é ainda mais nitidamente uma posição (um ato de pôr) do que a esfera e os atos da economia, já que só

36. Marx, *Introdução de 1857*, cd. bras. cit., p. 129.

surge numa sociedade relativamente evoluída, com o objetivo de consolidar de modo consciente, sistemático, as relações de dominação, de regular as relações econômicas entre os homens, etc. Basta isso para se ver que o ponto de partida de tal posição teleológica tem um caráter radicalmente heterogêneo com relação à economia. Ao contrário da economia, não visa absolutamente a produzir algo novo no âmbito material; ao contrário, a teleologia jurídica pressupõe o inteiro mundo material como existente e busca introduzir nele princípios ordenadores obrigatórios, que esse mundo não poderia extrair de sua própria espontaneidade imanente.

Também não é nossa tarefa, neste local, expor de modo concreto a heterogeneidade dessas duas espécies de pôr social. Dada a grande diversidade das formações econômicas e dos sistemas jurídicos por elas produzidos, terminaríamos muito longe de nossa temática. O importante era mostrar a heterogeneidade em seus termos gerais, para poder compreender melhor a concepção marxiana do desenvolvimento desigual nesse terreno. Na citada carta a Lassalle, Marx afirma antes de mais nada que "a representação *jurídica* de determinadas relações de propriedade, embora derive de tais relações, não é congruente — e não pode sê-lo — com elas."³⁷ As observações que fizemos até aqui já puseram em destaque como a impossibilidade de uma congruência, sublinhada por Marx, não deva ser entendida em sentido gnosiológico. Se o enfoque do problema fosse esse, a não-congruência seria um simples defeito, e sua constatação funcionaria como um convite a encontrar ou construir a congruência das representações. Marx, ao contrário, se refere a uma situação ontológico-social, na qual uma tal congruência é por princípio impossível, já que é uma manifestação da praxis social geral, que pode absolutamente funcionar — bem ou mal — precisamente sobre a base dessa incongruência. Daqui Marx passa diretamente ao desenvolvimento desigual. Mostra como, no curso da continuidade do desenvolvimento histórico, as tentativas de captar mentalmente o fenômeno jurídico e de transferi-lo para a praxis assumiram sempre — e não poderiam deixar de assumir — a forma do retorno a instituições de períodos passados e da interpretação

37. MEW, 30, p. 614; para a carta de Engels, MEW, 37, p. 491.

delas. Essas são porém recolhidas e aplicadas de um modo em nada correspondente ao seu sentido originário, o que, como resultado, pressupõe o seu mau entendimento. Por isso, Marx diz a Lassalle, de modo aparentemente paradoxal: "Você demonstrou que a assimilação do testamento romano se baseia originariamente num equívoco. [...] Disso, porém, não deriva de modo algum que o testamento em sua forma *moderna* [...] seja o testamento romano *mal entendido*. Caso contrário, poder-se-ia dizer que toda conquista de um período antigo, assimilada por um período posterior, seria *a velha coisa mal entendida*. [...] A forma mal entendida é precisamente a forma geral, e aplicável de modo geral, num determinado grau de desenvolvimento da sociedade."³⁸ Aqui se torna ainda mais claro que o mau entendimento não deve ser interpretado em sentido gnosiológico, como não devia sê-lo, no contexto anterior, a não-congruência. Trata-se, em cada caso concreto, de um determinado carência social, de sua satisfação, que tende em cada oportunidade ao ponto ótimo, obtido mediante uma posição teleológica cujos pressupostos acabamos de descrever. E essa satisfação se funda sobre a alternativa de modo ainda mais marcado que os atos econômicos, na medida em que, naquele caso, o meio e a finalidade não são dados — nem mesmo relativamente — em sua imediaticidade material; na medida em que, para traduzi-lo na prática, é necessário criar um meio homogêneo *sui generis*, somente sobre a base do qual é possível cumprir o imperativo social.

Disso resulta, ademais, o que acentua ainda mais esse estado de coisas, que o imperativo social exige normalmente um sistema de realização cujos critérios, pelo menos formalmente, não podem derivar do próprio imperativo nem de seu fundamento material, mas têm de ser critérios próprios, internos, imanentes. Em nosso caso, isso significa que, para a regulamentação jurídica do intercâmbio social dos homens, há necessidade de um específico sistema ideal, homogeneizado juridicamente, feito de prescrições, etc, cujos princípios construtivos se apóiam sobre a "incongruência" desse mundo de representações em face da realidade econômica, tal como foi indicado por Marx.

38. *lindem*.

Expressa-se nisso, também, um fato fundamental da estrutura do desenvolvimento da sociedade, o qual, quando tratarmos do trabalho, analisaremos em suas determinações mais simples e elementares: os meios com os quais uma posição teleológica se realiza possuem — dentro de determinados limites, que precisaremos em seguida — uma conexão dialética própria e imanente; e a completicidade interna dessa conexão é um dos momentos mais importantes no processo que torna possível agir com eficácia para realizar aquela posição teleológica. Por isso, os meios e as mediações mais variados da vida social devem ser organizados de tal modo que possam elaborar em si essa completicidade, que também no âmbito do direito leva a uma homogeneização formal. De qualquer modo, embora estejamos em face de algo cuja função é da maior importância no processo de conjunto, razão pela qual é fundamental ter uma compreensão adequada do fato, o que acabamos de evocar não é senão um lado da situação real. Com efeito, é também certo que nem todas essas situações de completicidade imanente alcançam o mesmo grau de eficácia social. O acabamento formal de um sistema regulador desse tipo tem certamente uma relação de não-congruência com o material a ser regulado, embora seja seu reflexo; mas, apesar disso, para poder exercer sua função reguladora, ele deve captar corretamente, no plano ideal e prático, alguns dos seus elementos efetivamente essenciais. Esse critério reúne em si dois momentos reciprocamente heterogêneos: um material e um teleológico. No trabalho, isso se apresenta como necessária união do momento tecnológico com o momento econômico; no direito, como coerência e implicabilidade jurídica imanente na relação com a finalidade político-social da legislação. Já por isso existe, em tal posição teleológica, uma fratura ideal, que se costuma indicar como dualismo entre gênese do direito e sistema jurídico, com a consequência de que a gênese do direito não tem caráter jurídico. Essa fratura é tão drástica que Kelsen, um importante expoente do formalismo jurídico, chegou mesmo a definir certa feita o ato legislativo como um "mistério".³⁹ A isso se deve aduzir que tal posição teleoló-

39. Hans Kelsen, *Hauptprobleme der Staatsrechtslehre* [Problemas Fundamentais da Teoria do Direito Constitucional], 1911, p. 411. Em termos menos paradoxais, Kant expressa essa não-congruência, que na-

gica da gênese do direito é necessariamente resultado de uma luta entre forças sociais heterogêneas (as classes), não importando aqui saber se se trata de um conflito levado às últimas conseqüências ou de um compromisso entre as classes.

Voltando agora ao caso de grande importância histórica do qual fala Marx, a saber, ao caso de uma coisa antiga recolhida em termos atualizados, é evidente que cada uma dessas posições teleológicas deve ter uma complicadíssima "pré-história" interna, que muitíssimas alternativas — em diversos planos — devem receber respostas antes que se possa realizar um sistema jurídico destinado a funcionar de modo unitário e homogêneo. Só assim é que se tornam compreensíveis a recuperação do passado, a que se refere Marx, bem como sua concepção do chamado mau entendimento do seu significado social. A reinterpretação do passado nasce, em primeiro lugar, de um carecimento do presente; o motivo da escolha ou da recusa não pode ser a identidade ou convergência objetiva em sentido gnosiológico; o motivo consiste na possibilidade de utilização atual, em circunstâncias concretamente presentes, segundo a resultante da luta entre interesses sociais concretos. Portanto, o fato de que o resultado de tal processo deva desembocar necessariamente num caminho desigual com relação ao desenvolvimento da economia, esse fato aparece como uma consequência necessária das bases estruturais do próprio desenvolvimento social. Todavia, se a cada inadmissível racionalização e unificação logicista do processo histórico temos

turalmente se revela com a máxima clareza nos casos extremos que são as revoluções, dizendo o seguinte: se é verdade que a revolução nega todo direito vigente, as leis da revolução vitoriosa, todavia, podem e devem pretender plena validade jurídica. Cf. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Leipzig, 1905, pp. 144 e ss. [ed. brasileira: *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. de Paulo Quintela, in *Os Pensadores*, vol. XXV, São Paulo, 1974, pp. 195-258]. O fato de que essa concepção moderna do direito houvesse sido precedida, durante um longo período, pelo chamado direito à resistência, ecos do qual ainda estão presentes em Fichte e até mesmo em Lassalle, tal fato não tem importância para nossas argumentações. O dualismo e a heterogeneidade sociais na gênese e na vigência do direito manifestam-se aqui em termos modificados, mas resta de pé a sua essência ontológica, tanto mais que essa contradição encontra uma manifestação jurídica também no próprio direito à resistência, ainda que em formas diversas daquelas que assumirá no direito moderno.

de contrapor a necessidade dessa desigualdade, devemos ao mesmo tempo rechaçar qualquer concepção que, partindo desse ponto, termine por negar — em termos empiristas ou irraciona- listas — qualquer tipo de legalidade. O desenvolvimento de- sigual, apesar de sua complexa síntese de componentes ontolo- gicamente heterogêneos, é um desenvolvimento submetido a leis. O fato de que escolhas singulares entre alternativas sejam eventualmente erradas ou negativas para o desenvolvi- mento não altera — quando nos referimos ao processo global — essa legalidade específica.⁴⁰ Desigualdade do desenvolvi- mento significa, "simplesmente", que a grande linha de evolução do ser social — a crescente socialidade de todas as categorias, vínculos e relações — não pode se explicitar em linha reta, segundo uma "lógica" racional qualquer, mas se move em parte por vias travessas (deixando mesmo atrás de si alguns becos sem saída) e, em parte, fazendo com que os complexos singu- lares, cujos momentos reunidos formam o desenvolvimento global, encontrem-se individualmente numa relação de não-cor- respondência. Mas esses desvios da grande linha do desen- volvimento global (sujeito a leis) dependem todos, sem exce- ção, de circunstâncias ontologicamente necessárias. Por isso, quando são estudados e esclarecidos adequadamente, têm de vir à tona a legalidade, a necessidade de cada um desses desvios; só que sua análise deve abordar os fatos e as relações ontoló- gicas reais. Mais acima, já indicamos a decisiva advertência de Marx com relação a essas análises: "A dificuldade reside apenas na maneira geral de formular essas contradições. Uma vez especificadas, só por isso estão explicadas."⁴¹

O segundo problema que Marx enfrenta aqui, no quadro do desenvolvimento desigual, e o problema da arte. Mas, se se quer fazer justiça à sua concepção, é preciso destacar desde logo que as condições da desigualdade na arte são qualitativa e radicalmente distintas das que têm lugar no direito, sobre as

40. Na carta antes citada, Engels diz que essa possibilidade existe em todas as decisões do Estado referentes à economia; e observa, com razão, que decisões eventualmente erradas podem provocar grandes danos, que porém não são capazes de alterar, em sua substância, a linha principal do desenvolvimento econômico. Cf. Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, ed. cit, p. 379.

41. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., p. 130.

quais nos detivemos até agora. E isso corresponde plenamente à indicação metodológica de Marx, que acabamos de citar pela segunda vez. Nesse âmbito, é preciso trazer à luz desde o início os componentes sociais que tornam desigual o particular fenômeno do desenvolvimento artístico. Ao fazer isso, nas notas fragmentárias que estamos examinando, Marx parte do caráter social concreto da sociedade sobre cujo terreno nasce aquela obra de arte que é tomada em consideração. E ime- diatamente — poderíamos mesmo dizer, preliminarmente — rompe com dois preconceitos que, ao contrário, sempre levara- ram o método dos seus chamados seguidores a cair em des- crédito: em primeiro lugar, o preconceito segundo o qual a gênese da obra de arte, por pertencer essa à superestrutura, pode ser derivada simplista e diretamente da base econômica. Ao contrário, em termos propositadamente sumários, Marx parte do conjunto da sociedade, incluídas as tendências ideo- lógicas; aliás, no exemplo que ele utiliza, o de Homero, essas tendências são particularmente destacadas, na medida em que a arte homérica é julgada como inseparável da mitologia grega, afirmando ele, com todas as letras, que as obras de arte de Homero — no ambiente histórico de uma outra mitologia, ou de uma época privada de mitologia — não teriam sido possí- veis. Se não se tratasse do próprio Marx, os vulgarizadores certamente lhe teriam reprovado por negligenciar a base eco- nômica. Não há a menor dúvida, porém, que Marx conside- rava o ser social das "referências mitológicas" como determi- nado pela estrutura econômica da época. O que ele tem em mente, aqui, é porém muito mais do que uma simples recusa da vulgarização. Por um lado, ele relaciona a arte com a totalidade das relações sociais; por outro, vê que a intenção de uma obra de arte, de um artista, de um gênero artístico, não pode evidentemente se dirigir à totalidade extensiva de todas as relações sociais, mas realiza por necessidade objetiva uma escolha, já que para um determinado ato de pôr artístico têm importância dominante determinados momentos da tota- lidade (assim, para Homero, tem importância dominante a forma determinada da mitologia grega).

Em segundo lugar, a análise da gênese não revela um simples nexos causais entre base e superestrutura (no caso, a arte). A conexão causais, naturalmente, existe sempre; mas,

para o conceito marxista de gênese, tem importância decisiva saber se esse tipo de determinabilidade favorece ou obstaculiza o nascimento de uma arte.⁴² No esboço que estamos examinando, Marx toma diretamente em consideração o desenvolvimento desigual. Dá por suposto que o fato é conhecido e reconhecido: "Em relação à arte, sabe-se que certas épocas do florescimento artístico não estão de modo algum em conformidade com o desenvolvimento geral da sociedade, nem, por conseguinte, com o da base material que é, de certo modo, a ossatura da sua organização." Tomando como exemplos Homero e também Shakespeare, afirma em seguida que, "no domínio da própria arte, certas de suas manifestações importantes só são possíveis num estágio inferior do desenvolvimento artístico.* E conclui: "Se esse é o caso em relação aos diferentes gêneros artísticos no interior do domínio da própria arte, é já menos surpreendente que seja igualmente o caso na relação de todo o domínio artístico com o desenvolvimento geral da sociedade."⁴³ Segue-se, finalmente, a frase já citada duas vezes sobre a problematidade, nesse caso, da formulação geral, com a conseqüente fecundidade apenas da especificação.

O desenvolvimento desigual, portanto, é aos olhos de Marx um fato estabelecido; a tarefa da ciência, assim, consiste em desvendar suas condições, suas causas, etc. A base decisiva para isso é já dada, de um ponto de vista metodológico geral, nessas mesmas notas fragmentárias, quando Marx — no quadro da totalidade global da sociedade — observa que todo gênero artístico singular, dada sua constituição particular, encontra-se numa relação particular com momentos determinados dessa totalidade; a forma e o conteúdo desses momentos influem de modo concreto e decisivo no específico desenvolvimento do gênero em questão. Repetimos: isso só pode ter lugar no quadro geral do desenvolvimento global, do estágio em que se está, das tendências dominantes nesse estágio, etc. Mas, tendo em vista que cada um desses momentos (e particularmente aqueles com os quais o gênero artístico em questão tem uma ligação íntima e específica) coloca necessariamente a questão do favor ou da hostilidade, a desigualdade do desenvolvimento

42. Marx, *Teorias sobre a Mais-Valia*, I, ed. cit., p. 382.

43. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., p. 130.

se dá simultaneamente com a simples existência da arte. Desse ponto de vista, a acentuação marxiana da mitologia como fator decisivo para o nascimento dos poemas homéricos tem uma significação metodológica que vai além da explicação concreta do fenômeno. De fato, é assim definido o fato social específico cuja presença ou ausência, cujo *quê* e cujo *como*, são de importância determinante, enquanto manifestação do favor ou da hostilidade do ambiente social, tanto para o nascimento da epopéia quanto para o seu desenvolvimento. (Basta pensar no papel da mitologia em Virgílio e na posterior epopéia artística, bem como nas poesias orientais de gênero épico.) Essa sugestão metodológica de Marx, infelizmente, encontrou pouco eco no período subsequente; até mesmo Plekhânov e Mehring enfrentam os fenômenos artísticos sobretudo em termos abstratamente sociológicos; no stalinismo, depois, tem-se um nivelamento inteiramente mecânico, uma total indiferença diante do desenvolvimento autônomo e desigual dos gêneros artísticos. Se me fosse permitido recordar minha obra de um ponto de vista metodológico, diria que eu tentei, por exemplo, mostrar como o desenvolvimento capitalista — pelas razões aqui indicadas por Marx — trouxe consigo, por um lado, um florescimento musical jamais ocorrido anteriormente, mas, por outro, representou para a arquitetura a fonte de problemas cada vez mais graves e cada vez mais sem solução.⁴⁴

Deriva da essência ontológica do ser social que todas as correntes, tendências, etc, nele presentes se constituam a partir de atos individuais, fundados em alternativas. Na arte, onde as objetivações são, em sua grande maioria, produto imediato de atos individuais, essa estrutura geral não pode deixar de assumir um relevo específico; ou seja, nesse terreno, a lei do desenvolvimento desigual penetra ainda mais profunda e decisivamente, inclusive nos atos individuais. O fundamento ontológico geral desse fenômeno é conhecido e reconhecido. Trata-se do fato, já visto por Hegel, de que as ações dos homens dão resultados diversos daqueles subjetivamente visados; de que, por isso, para nos expressarmos em termos grosseiros e genéricos, os homens fazem normalmente sua história com uma

44. Lakács, *A Peculiaridade do Estético*, ed. cit., pp. 375 ss. e

falsa consciência. No curso do desenvolvimento do marxismo, essa noção foi reduzida substancialmente a um instrumento de polêmica política; desmascara-se o adversário, criticando — sobre uma base predominantemente gnosiológica — a não correspondência entre sua ideologia e suas ações. Deixando aqui de lado o exame de quando, onde e até que ponto esse costume está de acordo com a concepção própria de Marx, devemos observar mais uma vez que ele jamais encarou tal questão em termos de pura gnosiologia, mas sempre de um ponto de vista ontológico. Por isso, não apenas desmascarou criticamente (como o fez repetidas vezes) as conseqüências negativas dessas situações de incongruência, mas também observou como em alguns casos importantes se verifiquem "auto-ilusões" ideológicas, necessárias e portanto fecundas no plano da história universal, pelas quais os homens são estimulados a realizar grandes ações que, de outro modo, não poderiam empreender.⁴³

O fenômeno que estamos examinando agora tem certamente, como fundamento ontológico, essa "falsa consciência" geral; mas, num segundo momento, vai claramente além dela. Ou seja: um artista compartilha da "falsa consciência" do seu tempo, da sua nação e da sua classe; mas, em certas circunstâncias, quando sua praxis artística é confrontada com a realidade, pode despojar-se do mundo de seus preconceitos, e captar corretamente a realidade tal como essa se apresenta em sua autenticidade e profundidade. Pode fazê-lo em certas circunstâncias, mas não necessariamente. Marx observava esse fenômeno já em sua juventude: criticando Eugène Sue, fala de um personagem bem realizado do seu romance e afirma: "Eugène Sue elevou-se acima do horizonte de sua estreita visão do mundo. Atingiu o coração dos preconceitos burgueses."⁴⁶ Algumas décadas mais tarde, Engels nos deu uma formulação mais extensa e precisa dessa relação ideológica, na carta a Mary Harkness: "O realismo de que falo pode se manifestar inclusive a despeito das idéias do autor". E, após analisar o fenômeno tal como aparece em Balzac, resume assim suas próprias idéias: "Portanto, que Balzac tenha sido obrigado a

agir contra as simpatias de classe e os preconceitos políticos que eram os seus; que *tenha visto* a necessidade do declínio de seus queridos nobres e os descreva como homens que não mereciam melhor sorte; e que *tenha visto* os verdadeiros homens do futuro no único local onde, naquela época, era possível encontrá-los: considero tudo isso como uma das maiores vitórias do realismo e como um dos traços mais grandiosos do velho Balzac."⁴⁷

Não é aqui o local para aprofundar o significado dessa constatação, em vista de compreender melhor a arte e sua história. Em vários estudos, tentei aplicá-la e concretizá-la. E nem mesmo é preciso perder tempo recordando o fato de que, para a "ideologia monolítica" do stalinismo, a inteira teoria marxiana do desenvolvimento desigual das artes foi e continua a ser uma coisa execrável. Quanto a nosso problema essencial, porém, é preciso observar ainda, brevemente, como essa constação permite concretizar e aprofundar em sentido dialético, de modo significativo, a justa idéia marxiana acerca do favor ou da hostilidade de um período em face da arte (em face de determinados gêneros artísticos). Em outras palavras: no âmbito desse favor ou dessa hostilidade (que, embora nitidamente diferenciados com relação aos gêneros artísticos singulares, conservam-se, todavia, no plano geral, como categorias sociais), podem existir e efetivamente existem, para os artistas individuais, alternativas singulares ulteriores. O desenvolvimento desigual, portanto, apresenta-se em nível dialético superior, já que num período de hostilidade podem sempre nascer obras de arte significativas. Com isso, todavia, não é suprimida a hostilidade enquanto tal (pensar desse modo levaria a simplificações vulgares), mas apenas é revelado o fato de que, dentro de um desenvolvimento desigual, pode ocorrer um desenvolvimento ulterior, a uma potência mais elevada. (Disso decorre evidentemente que, ao contrário, o favor das circunstâncias não é de modo algum uma garantia de florescimento da arte.)

Embora nossa exposição seja fragmentária, — e não poderia deixar de sê-lo, a não ser que pretendêssemos antecipar

45. Marx, *O 18 Brumário*, ed. alemã cit., pp. 21-22.

46. MEGA, I, 3, p. 348. A citação está em *A Sagrada Família*.

47. Marx-Engels, *Über Kunst und Literatur* [Sobre Arte e Literatura], aos cuidados de Mikhail Lifschitz, Berlim, 1948, pp. 105-106.

inadequadamente as questões que só poderão ser discutidas de modo conveniente na segunda parte ou mesmo na Ética, — não podemos concluí-la sem pelo menos começar a delinear aquele problema ontológico do ser social, no qual se expressa um novo aspecto tanto da historicidade desse último, quanto do progresso objetivo que nela tem lugar: o problema do gênero humano. Marx, desde o início, recusa a interpretação estático-naturalista desse problema em Feuerbach, que não tomava em consideração a totalidade. Na sexta de suas *Teses sobre Feuerbach*, escreve que esse autor, por causa de sua falsa concepção de fundo, é obrigado "1) a abstrair o curso histórico e fixar o sentimento religioso como para-si, pressupondo um indivíduo humano abstrato e *isolado*. — 2) Por isso, a essência só pode ser captada como 'gênero', generalidade interna, muda, que liga muitos indivíduos de *modo natural*." ⁴⁸ Por conseguinte, temos em Feuerbach dois falsos extremos: por um lado, o indivíduo isolado, abstrato; e, por outro, a nudez natural do gênero.

Encontramo-nos assim, novamente, no centro da peculiaridade do ser social. É fato notório que a vida orgânica produz espécies. Em última análise, ela produz apenas espécies, já que os exemplares singulares, que real e imediatamente realizam a espécie, nascem e passam, enquanto só o gênero se conserva estável nessa mudança, precisamente até o momento em que se conserva. A relação assim surgida entre os exemplares singulares e o gênero é uma relação puramente natural, inteiramente independente de qualquer consciência, de qualquer objetivação da consciência: o gênero se realiza nos exemplares singulares; e esses, em seu processo vivai, realizam o gênero. É óbvio que o gênero não pode ter nenhuma consciência; e igualmente óbvio é que, no exemplar singular natural, não pode surgir nenhuma consciência genérica. E não porque os animais superiores não teriam consciência; isso é algo que já foi refutado pela experiência e pela pesquisa científica. Mas sim porque a produção e reprodução real de suas vidas não criam por si só relações que possibilitem a explicitação obje-

48. MEGA, I, 5, p. 535 [ed. brasileira: *Teses contra Feuerbach*, trad. de José Arthur Giannotti, in *Os Pensadores*, vol. XXV, São Paulo, 1974, p. 58].

tiva da unidade dual entre exemplar e gênero. É claro que esse momento decisivo só pode ser formado pelo trabalho, naturalmente com todas as conseqüências que o trabalho provoca na atitude dos homens diante de seu mundo ambiente, da natureza e dos demais seres. O jovem Marx descreve repetidamente essa diferença entre o animal e o homem, partindo sempre do trabalho e de suas conseqüências. Na *Ideologia Alemã*, por exemplo, mostrando como a linguagem nasce das necessidades de contato dos homens entre si, diz a respeito do animal: "Quando uma relação existe, ela existe para mim; o animal não *'tem relações'* com algo ou, melhor dizendo, não tem absolutamente nenhuma relação. Para o animal, suas relações com outros não existem como relações." ⁴⁹ Algo similar se encontra nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, quando este estuda as conseqüências do intercâmbio entre os homens e mostra que somente por meio do intercâmbio é que a diversidade dos homens torna-se um momento importante e precioso nas relações sociais. Quanto aos animais, ao contrário, temos o seguinte: "As qualidades particulares das diversas raças de uma espécie animal são, por natureza, mais acentuadas do que a diversidade das aptidões e das atividades humanas. Mas, dado que os animais são incapazes de *intercâmbio*, nenhum indivíduo animal se beneficia da qualidade diversa de outro animal da mesma espécie, mas de raça diferente. Os animais são incapazes de reunirem as diversas qualidades de sua espécie; são impotentes para contribuir para a vantagem e o bem-estar *comuns* da sua espécie." ⁵⁰ Essas e outras diferenças análogas dão um conteúdo muito concreto e específico à expressão segundo a qual o gênero, enquanto mera relação biológico-vital, só pode ter aqui uma generalidade muda.

À primeira vista, a crítica dirigida a Feuerbach por considerar apenas o indivíduo isolado, e não o homem concreto (social), não parece nascer do mesmo contexto. Mas se trata apenas de uma aparência, embora a objeção de Marx não olhe para trás, para a comparação com a essência genérica meramente biológica dos animais, mas sim para a frente, para uma sociedade na qual tem lugar uma divisão do trabalho desen-

49. MEGA, I, 5, p. 20.

50. MEGA, I, 3, p. 142.

volvida, na qual a ligação dos indivíduos singulares com a própria essência genérica pode se perder no nível da consciência. Normalmente, é o trabalho que, em primeiro lugar, cria essa relação. Ainda nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, diz Marx. "Portanto, apenas quando trabalha sobre o mundo objetivo é que o homem se realiza como um *ente genérico*. Essa produção é sua vida genérica ativa. Através dela a natureza se evidencia como obra *sua*, do homem, e como sua realidade. O objeto do trabalho, por conseguinte, é a *objetivação da vida genérica do homem*; e isso porque ele se duplica não só intelectualmente, como se dá na consciência, mas também ativamente, realmente, e portanto vê a si mesmo num mundo feito por ele."⁵¹ Em outra passagem da mesma obra, ele extrai finalmente as conseqüências das afirmações até agora citadas: "O indivíduo é o *ente social*. Sua manifestação de vida — ainda que não apareça sob a forma imediata de uma manifestação de vida *comum*, realizada juntamente com outros — é, portanto, uma manifestação e uma afirmação da *vida social*."⁵² O que se costuma chamar de indivíduo isolado apóia-se sobre um estado particular da consciência, no interior da socialidade fundamentalmente objetiva, mas também subjetiva, do homem. A tese ontológica segundo a qual o homem, na medida em que é homem, é um ente social; segundo a qual, em todo ato de sua vida, reflita-se esse ou não em sua consciência, o homem sempre e sem exceções realiza ao mesmo tempo, e de modo contraditório, a si mesmo e ao respectivo estágio de desenvolvimento do gênero humano: essa tese não foi descoberta por Marx. De Aristóteles até Goethe e Hegel, essa verdade fundamental foi repetidamente evidenciada com concreticidade e decisão. Bastará talvez recordar uma das últimas conversações de Goethe, na qual ele, com a máxima energia, partindo da experiência de sua própria vida, sublinha em face de Soret a absoluta inevitabilidade da inter-relação entre indivíduo e sociedade em qualquer manifestação vital.⁵³

51. *Ibidem*, pp. 88-89.

52. *Ibidem*, p. 117.

53. Conversação com Soret, 5 de janeiro de 1832, in *Goethes Gespräche mit Eckermann* [Conversas de Goethe com Eckermann], Leipzig, s.d., p. 702.

O fato de que em sociedades de desenvolvimento relativamente alto, particularmente durante períodos de crise, possa surgir em indivíduos singulares a idéia de que todas as relações do indivíduo com a sociedade são puramente externas, secundárias, simplesmente ajustadas, até mesmo produzidas artificialmente, anuláveis e revogáveis a bel-prazer, esse é um fato de história da cultura. Desde os eremitas dos primeiros séculos do cristianismo até a doutrina heideggeriana do "ser-derrelictano-mundo", a presença daquela orientação é — poderíamos dizer — inextirpável da história do pensamento. Das robinsonadas clássicas até aquelas que, criticando o existencialismo, chamei de robinsonadas da decadência⁵⁴, essa concepção dominou até hoje uma parte substancial da ideologia burguesa; inclusive, apoiada pelas tradições cristãs modernizadas por Kierkegaard e pela pretensa exatidão da fenomenologia de Husserl, adquiriu também uma fundamentação pseudo-ontológica: ou seja, o indivíduo isolado seria, no mundo humano, o fato ontologicamente primário, a base de todo o resto. Com a ajuda de uma "intuição das essências" [*Wesensschau*], é evidentemente possível pensar todas as relações do homem, todos os seus vínculos sociais como derivados desse originário, como criados pelo indivíduo e, portanto, como revogáveis por ele. E é plenamente adequado à essência desse método — que precisamente "põe entre parênteses" a realidade — cancelar a diferença entre o dado ontológico primário e os reflexos subjetivos desse dado, expor a conseqüência como fundamento e vice-versa. Mas os fatos não deixam ser fatos. Bernard Shaw, por exemplo, descreveu espiritualmente, em suas primeiras comédias, rentistas que se sentiam "livres", "não determinados" pela sociedade; mas mostrou também como a realidade se encarregava de lhes demonstrar, para sua grande surpresa, a solidez maciça dos fundamentos sociais de suas "independências". Nos *Grundrisse*, Marx — criticando as robinsonadas primitivas — detém-se neste preconceito: "Quanto mais se recua na história, mais dependente aparece o indivíduo e, portanto, também o indivíduo produtor, e mais amplo é o conjunto a que pertence. De início, este aparece de um modo ainda muito

54. [Cf. G. Lukács, *Existencialismo ou Marxismo?*, trad. portuguesa de José Carlos Bruni, Ciências Humanas, São Paulo, 1979, pp. 101-206 (N. do T.).

natural, numa família e numa tribo, que é família ampliada; mais tarde, nas diversas formas de comunidade resultantes do antagonismo e da fusão das tribos. Só no século XVIII, na "sociedade burguesa", as diversas formas do conjunto social passaram a se apresentar ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior. Todavia, a época que produz esse ponto de vista, o do indivíduo isolado, é precisamente aquela na qual as relações sociais (e, desse ponto de vista, gerais) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento. O homem é, no sentido mais literal, um *zoom politikon*, não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade."⁵⁵ Marx polemiza contra a imaginária constituição do indivíduo isolado (algo puramente mental, não ontológico), tendo sempre presente as grandes questões da teoria da sociedade. Em última instância, ele chega mesmo a dizer que os indivíduos não "constróem" a sociedade, mas ao contrário surgem da sociedade, do desenvolvimento da sociedade; e que, portanto, para repetir o que já afirmamos várias vezes, o complexo real tem sempre prioridade ontológica sobre os seus componentes. Na *Sagrada Família*, Marx polemiza — a partir de uma linha análoga — contra o ponto de vista dos hegelianos de esquerda (e, em geral, dos liberais) segundo o qual o indivíduo isolado seria um "átomo" e só o Estado poderia "mantê-lo unido" à massa dos demais indivíduos. Ao contrário, o Estado se edifica apenas sobre a base da sociedade; e os "átomos" existem e operam nessa sociedade, sempre condicionados pela sua constituição real.⁵⁶

Se agora, deixando de lado esse pseudoproblema, voltamos à verdadeira relação entre indivíduo e gênero, vemos que a realização do elemento genérico no indivíduo é indissociável daquelas relações reais nas quais o indivíduo produz e reproduz sua própria existência, ou seja, é indissociável da explicitação da própria individualidade. E isso tem consequências estruturais e históricas decisivas para o conjunto do problema. Na relação "muda" do exemplar animal com seu gênero, esse último continua sendo um puro em-si; portanto, relaciona-se sempre consigo mesmo e, além do mais, reali-

55. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit, p. 110.

56. MECA, I, 3, p. 206.

za-se nos exemplares singulares de forma pura e abstrata. A atitude do exemplar singular resta coagulada nessa genericidade até o momento em que o gênero se mantém filogeneticamente. Ora, dado que a relação do homem com a espécie humana é, desde o início, formada e mediatizada por categorias sociais (como trabalho, linguagem, intercâmbio, etc); dado que, por princípio, não pode ser "muda", mas se realiza apenas em relações e vínculos que operam a nível da consciência; dado isso, tem lugar no interior do gênero humano, que a princípio é também um ente que existe apenas em-si, realizações parciais concretas que, no desenvolvimento da consciência genérica, assumem o lugar desse em-si precisamente através de sua parcialidade e particularidade concreta. Ou seja: a genericidade universal biológico-natural do homem, que existe em-si e que deve continuar ineliminavelmente a persistir como em-si, só se pode realizar como gênero humano na medida em que os complexos sociais existentes, precisamente em sua parcialidade e particularidade concreta, façam sempre com que o "mutismo" da essência genérica seja superado pelos membros de tal sociedade, uma superação que os torne conscientes, no quadro desse complexo, da sua genericidade enquanto membros desse complexo. A contradição objetiva que reside no fundo dessa relação se expressa através do fato de que a consciência do gênero termina por ocultar mais ou menos inteiramente, nessa parcialidade e particularidade, a essência genérica universal; ou, pelo menos, por impeli-la fortemente para o segundo plano. Assim como a consciência especificamente humana só pode nascer em ligação e como efeito da atividade social dos homens (trabalho e linguagem), também a consciência de pertencer ao gênero se desenvolve a partir da convivência e da cooperação concreta entre eles. Disso resulta, porém, que a princípio não se manifesta como gênero a própria humanidade, mas apenas a comunidade humana concreta na qual vivem, trabalham e entram em contato os homens em questão. Já por esses motivos, a gênese da consciência genérica humana apresenta ordens de grandeza e graus muito variados: desde as tribos, com vínculos ainda quase naturais, até as grandes nações.

Estabelecido esse fenômeno fundamental, resta-nos todavia a tarefa de expor essa contraditoriedade. Antes de

mais nada, cabe observar que, após a dissolução do comunismo primitivo, os complexos sociais de que falamos até agora não mais podiam ser unidos internamente: haviam surgido as classes. Não é nossa intenção descrever aqui, ainda que esquematicamente, uma tal evolução. Basta apenas observar que a constituição interna pluralista-dinâmica de cada complexo, surgida desse processo de dissolução, exibe no curso da história as mais amplas variações, cujo caráter é com frequência completamente oposto. Assim, o sistema das castas mostrou uma tendência à estabilização estática dos complexos que abrangia, enquanto a mais desenvolvida, a mais social dessas estruturas, a estratificação em classes, apresenta via de regra uma tendência dinâmica em direção ao futuro. Todavia, embora essa estrutura seja intrínseca a todo complexo social concreto, seria um erro grosseiro — na perspectiva de nosso problema — não perceber que esses dois sistemas, nos quais ganha forma a comunidade social entre os homens, encontram-se em concorrência recíproca, mesmo se habitualmente os sintomas agudos dessa concorrência só se manifestem claramente nos períodos de crise. A história está repleta de episódios nos quais uma classe se alia com algum Estado estrangeiro contra o adversário de classe no seu próprio Estado. A razão de fundo reside no fato de que os homens, com muita frequência, só sentem como próprios seu Estado e sua sociedade quando neles tem lugar uma determinada dominação (ou um determinado equilíbrio) de classe. Aqui se evidencia o caráter concreto da consciência genérica social. Enquanto o gênero mudo, biológico, é algo puramente objetivo, não transformável pela ação do exemplar singular, a relação do homem com o complexo social no qual realiza sua consciência genérica é uma relação ativa, de cooperação, em sentido construtivo ou destrutivo. Por isso, o sentimento de pertencer a uma comunidade concreta, ou, pelo menos, o habituar-se a ela, são a premissa necessária para que surja o gênero em sentido social. Isso não quer dizer, naturalmente, que se trate de mero fenômeno de consciência. A consciência é, antes de mais nada, a forma de reação (de caráter alternativo) a relações concretas objetivamente diversas no plano social; e também o campo de ação das alternativas possíveis em cada oportunidade é objetivamente deli-

mitado no plano econômico-social. É a reação_____freqüentemente obscura, puramente emotiva — do indivíduo ao mundo social ambiente, que se lhe apresenta como algo dado.

Sem nos determos aqui nas variantes concretas, nos graus concretos, etc, julgamos que uma simples observação do desenvolvimento global nos mostra um crescimento certamente desigual, pleno de regressões, mas tendencialmente contínuo, de tais complexos. Não é necessário apresentar provas. É um fato incontestável que a Terra foi outrora povoada por inúmeras pequenas tribos, que freqüentemente não sabiam quase nada uma da outra, ainda que fossem vizinhas, enquanto hoje estamos a caminho da unidade econômica, de uma plena e completa interdependência mesmo entre os povos mais afastados entre si. Para nós, o que importa aqui é que tal integração do desenvolvimento econômico realizou-se geralmente fora da consciência e, no mais das vezes, contra a vontade dos homens envolvidos no processo. A unificação espontânea e inestancável dos homens num gênero não mais mudo, não mais apenas natural, a unificação numa espécie humana, portanto, é um fenômeno ulterior que acompanha necessariamente o desenvolvimento das forças produtivas. Vimos como esse desenvolvimento conduz inevitavelmente à elevação das faculdades dos homens singulares; essa afirmação é agora completada pelo processo, aqui esboçado, que leva ao nascimento do gênero humano. E, também nesse caso, devemos sublinhar que o ponto de vista é puramente ontológico, na medida em que indica o caminho para o gênero humano em sentido social como uma transformação do em-si natural em um ser para-nós; aliás, vista em perspectiva, essa transformação vai até a plena explicitação em um ser para-si. Por isso, essa consideração puramente ontológica não contém nenhum juízo de valor, nenhuma referência a valores sociais objetivos. É verdade que esse desenvolvimento — do mesmo modo que o aspecto precedente, o desenvolvimento das faculdades humanas — implica necessariamente a posição, sob diversas formas, de valores sociais objetivos. Mas essas são questões de que só nos poderemos ocupar adequadamente num estágio bem mais concreto de nosso conhecimento da socialidade. Aqui é decisivo apenas a irrefutável constatação ontológica de que o desenvolvimento das forças produtivas teve neces-

sariamente de levar a esse progresso: assim como o trabalho, em suas realizações iniciais, fez com que um animal se transformasse em homem, do mesmo modo seu desenvolvimento permanente faz nascer o gênero humano em seu verdadeiro sentido social.

A fim de que, porém, na simples constatação desse fato ontológico, embora fundamental, não surjam equívocos, é preciso acrescentar algumas observações. Em primeiro lugar, não se trata de um processo teleológico. Todas as transformações das relações naturais dos homens, entre si e com a natureza, em um fato social se realizam em decorrência de modificações espontâneas da realidade econômica; a única coisa sujeita a leis é que — apesar dos muitos momentos de estagnação ou de regressão — a tendência global da economia leva tanto a uma maior socialidade nas formas de contato dos homens entre si, quanto, ao mesmo tempo, a uma integração das comunidades menores em comunidades cada vez mais amplas e complexas; em outras palavras, a articulação recíproca dos vários complexos sociais aumenta constantemente, em termos extensivos e intensivos. Finalmente, pela primeira vez na história, o capitalismo cria uma efetiva economia mundial, a ligação econômica de todas as comunidades humanas entre si. O nascimento do gênero humano em sentido social é o produto necessário, involuntário, do desenvolvimento das forças produtivas. Em segundo lugar, o que reforça ainda mais o caráter não teleológico deste progresso, também nesse caso devemos falar de desenvolvimento desigual. Nem todas as formações têm a mesma tendência a expressarem uma reprodução ampliada própria. Quanto às chamadas relações de produção asiáticas, por exemplo, Marx observa que sua base econômica é tendencialmente orientada para a reprodução simples.⁵⁷ Tem-se aqui, do ponto de vista do progresso de que estamos falando, becos sem saída, que finalmente — depois de longa estagnação — são desfeitos apenas graças à intervenção do capitalismo, graças à destruição de fora das velhas formas econômicas. Num beco sem saída, ainda que de tipo diverso, culminou igualmente a economia escravista da antiguidade, que só por uma "casualidade" histórica, por

57. Marx. *O Capital*, I, ed. alemã cit, p. 323.

ter sido atingida pela migração dos povos germânicos, pôde desenvolver-se em feudalismo, etc. Em terceiro lugar, o caráter não teleológico desse desenvolvimento sujeito a leis revela-se também no fato de que — tal como no caso da elevação das faculdades humanas — os veículos concretos através dos quais se realiza entram permanentemente em contradição com a própria coisa; guerras sangüinárias, servidão ou mesmo extermínio de povos inteiros, devastações e degradação humana, hostilidade entre nações que chegam a se transformar em ódios seculares: esses são os "meios" imediatos através dos quais se realizou e ainda se realiza essa integração da humanidade em gênero humano.

Mas que, apesar disso, ela se realize, esse é um fato incontestável; como também o é aquele do desenvolvimento das faculdades humanas. A história universal, que só nesse grau de desenvolvimento se revela como realidade social, é ela mesma uma categoria de caráter histórico. Marx diz nos *Grundrisse*: "A história universal não existiu sempre; a história considerada como história universal é um resultado."⁵⁸ O fato de que a ciência histórica se encontre agora no caminho que leva à revelação e exposição do processo de onde tal situação nasceu, ou seja, que se tenha já hoje um certo início de uma ciência da história universal, esse fato não se choca com aquela constatação ontológica, mas antes a confirma. Com efeito, na ciência, a história universal pode apenas descobrir a sua própria não-existência ontológica no passado; o que nele ela descobrirá, ao contrário, e que é extremamente importante investigar, é o processo certamente desigual, porém cada vez mais explícito, da crescente integração das unidades menores em unidades maiores; o contato recíproco entre elas, que se amplia em termos extensivos e intensivos; a influência desse fato sobre as estruturas internas, etc. A história universal como realidade social, porém, é um fenômeno da fase de desenvolvimento mais recente; é característico, por outro lado, que, como patamar preparatório do processo, as reações subjetivas dos homens e dos grupos humanos estejam quase sempre bem longe de adequar-se a essa situação objetiva, à qual, aliás, eles freqüentemente se opõem

58. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., p. 129.

com firmeza; mas o curso dos eventos mostra que a necessidade econômica termina sempre por se afirmar.

Quando observamos o nascimento do gênero humano já não mais mudo, encontramos-nos portanto diante do mesmo problema que indicamos ao constatar o desenvolvimento das faculdades humanas e das suas contradições (alienação, etc). A linha de fundo da tendência econômica principal — uma linha sujeita a leis — realiza-se continuamente através de formas que não só revelam uma desigualdade no desenvolvimento concreto, não só se apresentam em termos imanentemente contraditórios, mas estão inclusive em contradição direta com as conseqüências objetivas que determinam o desenvolvimento de fundo sujeito a leis. Essa contraditoriedade só pode ser adequadamente captada numa exposição ontológica da totalidade do desenvolvimento social, de toda a sua dinâmica e legalidade. Aqui, tendo de nos limitar a um aspecto — ainda que central — da ontologia marxiana do ser social, à prioridade ontológica da esfera econômica, podemos antecipar — com relação ao que de mais concreto diremos em seguida — apenas indicações muito gerais, extremamente abstratas, sobre a verdadeira conexão no interior da totalidade social. Dissemos que toda sociedade deve ser concebida como um complexo; vemos agora que ela é composta, por sua vez, de uma intrincadíssima rede de complexos heterogêneos que, por isso, agem de modo heterogêneo um sobre o outro; basta pensar, por um lado, na diferenciação em classes que se movem em sentido antagônico e, por outro, nos sistemas de mediação (direito, Estado, etc), que se desenvolvem em complexos relativamente autônomos. Nem se deve esquecer jamais que também esses complexos parciais são, por sua vez, formados por complexos, por grupos humanos e por homens singulares, cuja reação ao próprio mundo ambiente — que constitui a base de todos os complexos de mediação e diferenciação — repousa ineliminavelmente sobre decisões alternativas.

A ação recíproca de todas essas forças dinâmicas produz, portanto, à primeira vista, no imediato, um caos; ou, pelo menos, surge a aparência de estarmos diante de um campo de batalha entre valores em luta recíproca, onde é difícil se orientar e onde parece difícil (aliás, em certos casos impossí-

vel) ao indivíduo encontrar uma imagem do mundo que empreste um fundamento às suas decisões entre alternativas. Entre todos os pensadores do passado mais recente, Max Weber foi quem mais agudamente compreendeu essa situação em sua imediatividade, fornecendo dela uma descrição de grande plasticidade. Em sua conferência sobre *A Ciência como Profissão*, ele disse: "A impossibilidade de apresentar 'cientificamente' uma atitude prática [...] deriva de razões bem mais profundas. Uma tal tentativa é substancialmente absurda na medida em que, entre os diversos valores que presidem o ordenamento do mundo, o contraste é inconciliável. [...] Disto, pelo menos, estamos certos hoje: que algo pode ser sagrado sem ser também belo, mas antes *porque* e *enquanto* não é belo [...] e é, finalmente, uma verdade cotidiana que algo pode ser verdadeiro embora e enquanto não é belo, nem sagrado, nem bom [...] Também aqui há um antagonismo entre divindades diversas, ao longo de todo o tempo. Com alteração apenas do aspecto, ocorre como no mundo antigo, ainda sob o encantamento dos seus deuses e dos seus demônios: os gregos faziam sacrifícios ora a Afrodite, ora a Apolo, e cada um em particular aos deuses da sua cidade; também hoje acontece o mesmo, só que sem o encantamento e a roupagem daquela transfiguração plástica, mítica, mas intimamente verdadeira. Sobre aqueles deuses e suas lutas, domina o destino, não certamente a 'ciência'. [...] Depende de sua própria atitude com relação ao fim último que um seja o diabo e outro, o deus; e cabe ao indivíduo decidir qual dos dois é, *para ele*, deus ou diabo. E assim ocorre em todos os setores da vida. [...] Os antigos deuses, despojados do seu fascínio pessoal e reduzidos assim a potências impessoais, levantam-se de suas tumbas, aspiram a dominar nossa vida e recomeçam, portanto, a sua eterna disputa."⁵⁹ As antinomias expressas aqui em termos de ceticismo trágico-patético continuam a operar ainda hoje, quando se toma posição sobre essa problemática. Só os antípodas solidários, o neopositivismo e o existencialismo, é que esfumaram a questão, depois de tê-la vulgarizado e tornado abstrata: o primeiro realizou essa operação no âmbito da

59. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* [Ensaio Completos sobre Teoria da Ciência], Tübingen, 1922, pp. 545 ss.

"superação" manipulatória de todos os conflitos; o segundo, ao transportar todas as alternativas para o espaço etéreo de uma subjetividade abstrata (e, nessa abstratividade, inexistente), transformou-a numa antinomia interiormente vazia.

O marxismo tradicional, porém, não é capaz de sustentar a disputa nem sequer com adversários desse porte. Encontramos nele um falso dualismo, de marca gnosiologia, entre ser social e consciência social, o qual — precisamente por isso — não se confronta com as questões ontológicas decisivas. Plekhanov, certamente o teórico de maior cultura filosófica do período anterior a Lenin, foi quem deu — ao que eu saiba — a formulação mais autorizada dessa teoria. Determina-se a relação entre base e superestrutura do seguinte modo: a primeira é constituída pelo "nível das forças produtivas" e das "relações econômicas por elas condicionadas". Sobre tal fundamento surge, já como superestrutura, o "ordenamento político-social". Só a partir dessa é que surge a consciência social, que Plekhânov designa como "a *psicologia do homem social*", determinada em parte imediatamente pela economia e, em parte, pelo ordenamento político-social que surge dessa". A ideologia, finalmente, reflete "as propriedades dessa psicologia."⁶⁰ Não é difícil ver que Plekhanov se encontra aqui inteiramente sob a influência das teorias do conhecimento do século XIX. Essas nasceram, substancialmente, do esforço de fundar em termos filosóficos as conquistas das ciências naturais modernas. E, como é compreensível, o modelo decisivo era formado pela física: por um lado, o ser — determinado segundo leis — no qual a consciência não podia estar presente de nenhum modo; por outro, a consciência puramente cognoscitiva das ciências naturais, a qual, por sua vez, em virtude de seu próprio funcionamento, não parecia conter em si nada em comum com o ser. Sem entrar agora na problemática dessa teoria do conhecimento, observemos apenas que essa pura dualidade de ser privado de consciência e de consciência privada de ser tem uma relativa, mas só relativa, justificação metodológica. Nem mesmo a intro-

60. G. V. Plekhanov, *Die Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart — Berlim, 1922, p. 77 [ed. brasileira: *Questões Fundamentais do Marxismo*, trad. de J. B. Lima e Silva, Rio de Janeiro, 1956].

dução da vida orgânica no âmbito problemático dessa gnosiologia turba o funcionamento desse modelo, já que — como vimos — a consciência nos animais, mesmo nos superiores, pode ser considerada ainda como um simples epifenômeno da naturalidade pura. Apenas quando esse esquema da aparência gnosiológica é aplicado ao ser social é que se revela uma antinomia insolúvel, que quebra os limites estreitos da moldura proposta. A gnosiologia burguesa resolve a questão interpretando em termos puramente idealistas todos os fenômenos sociais, com o que desaparece mais ou menos inteiramente, como é óbvio, todo o caráter ontológico do ser social. Isso acontece até mesmo em N. Hartmann.

Os sucessores de Marx, por isso, foram colocados numa situação difícil. Já que Marx havia corretamente atribuído às leis econômicas uma validade universal análoga à das leis naturais, surgia a tendência espontânea a aplicar de modo simplista, sem ulteriores concretizações ou delimitações, esse tipo de leis ao ser social. Mas, com isso, chegava-se a uma dupla deformação da situação ontológica. Por um lado, o próprio ser social e, antes de mais nada, a realidade econômica apareciam — em forte oposição com a concepção de Marx — como algo puramente natural (em suma, como um ser privado de consciência); vimos como, para Plekhânov, a consciência só surge como problema numa fase bastante tardia. A doutrina de Marx, segundo a qual os necessários efeitos econômicos dos atos teleológicos singulares (que intervêm portanto no nível da consciência) possuem uma legalidade objetiva própria, nada tem a ver com essas teorias. A contraposição metafísica entre ser social e consciência está em nítida contradição com a ontologia de Marx, na qual todo ser social é indissolúvelmente ligado a atos de consciência (com posições alternativas). Por outro lado, tem-se — e isso se refere mais ao marxismo vulgar que ao próprio Plekhânov — uma exasperação mecânico-fatalista da necessidade econômica. A questão é suficientemente conhecida para que dela nos ocupemos detalhadamente. Limitar-nos-emos a afirmar que a "integração" neokantiana de Marx liga-se exclusivamente a essas deformações e não ao próprio Marx. Quando, no prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política*, ele diz que "não é a consciência dos homens que determina

seu ser, mas ao contrário é seu ser social que determina sua consciência"⁶¹, encontra-se muito afastado dessas teorias. Por um lado, Marx não põe diante do ser social a consciência social, mas toda consciência. Para ele, não existe uma consciência social especificada, como figura autônoma. Por outro lado, a primeira frase negativa nos diz que Marx está aqui simplesmente criticando o idealismo também sobre essa questão; e que está simplesmente reconhecendo a prioridade ontológica do ser social com relação à consciência.

Engels percebeu bem que essas vulgarizações deformavam o marxismo. Nas cartas que endereçou a personalidades de destaque do movimento operário da época, observa várias vezes que entre base e superestrutura existem interações, que seria pedantismo "derivar" da necessidade econômica, de modo simplista, fatos históricos singulares, etc. Em todas essas ocasiões, ele sempre está na posição justa, mas nem sempre consegue refutar os desvios do método marxiano em termos de princípio. Nas cartas a Joseph Bloch e a Franz Mehring, Engels realmente tenta fornecer uma fundamentação teórica, inclusive com uma ponta autocrítica voltada contra seus escritos e aqueles de Marx. Na carta a Bloch, escreve: "Segundo a concepção materialista da história, o fator que *em última instância* é determinante na história é a produção e a reprodução da vida real. Mais não foi afirmado, nem por Marx nem por mim. Se agora alguém deforma as coisas, afirmando que o fator econômico seria o *único* fator determinante, transforma aquela proposição numa frase vazia, abstrata, absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos momentos da superestrutura [...] exercem também a sua influência no curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de modo preponderante a *forma* dessas lutas, Há ação e reação recíproca de todos esses fatores; e é através delas que o movimento econômico termina por se afirmar como elemento necessário, em meio à infinita massa de casualidades."⁶² É certo que Engels expõe corretamente muitos traços essenciais dessa situação, corrigindo com grande deci-

61. Marx, *Zur Kritik* etc, cit., p. LV.

62. Engels a Bloch, 21 de setembro de 1890, in Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, cit, p. 374.

são alguns erros da vulgarização. Porém, quando tenta emprestar à sua crítica um fundamento filosófico, mergulha — assim creio — no vazio. De fato, a oposição entre conteúdo (economia) e forma (superestrutura), que são porém reciprocamente integrados, não expressa adequadamente nem a conexão entre ambos, nem sua distinção recíproca. Mesmo acolhendo da carta a Mehring a definição da forma como "o modo pelo qual essas representações surgem", não se vai muito adiante. Engels sublinha aqui, de modo correto, a gênese das ideologias, a autolegalidade relativa dessa gênese. Mas, no fim das contas, tampouco essa gênese deve ser entendida como relação forma-conteúdo. Tal relação, com efeito, como tentamos mostrar no capítulo sobre Hegel, é uma determinação reflexiva; isso significa que forma e conteúdo, sempre e em todos os casos, determinam ao mesmo tempo (e só ao mesmo tempo) o caráter, o ser-precisamente-assim (inclusive a universalidade) do objeto singular, do complexo, do processo, etc. Portanto, não é possível que — na determinação recíproca entre complexos reais diversos — um complexo figure como conteúdo e o outro como forma.

A dificuldade de concluir essa crítica das interpretações erradas de Marx com uma retificação positiva resulta do fato de que, no nível fortemente abstrato em que nos movemos até o presente momento, ainda não foi possível explicitar os pressupostos ontológicos da autêntica e concreta dialética entre base e superestrutura, pelo que um tratamento prematuro dessa questão poderia levar facilmente a mal-entendidos. Mas, mesmo no âmbito de uma exposição abstrata desse tipo, é preciso — antes de mais nada — tornar a repetir que a prioridade ontológica da economia, indicada por Marx, não contém em si nenhuma relação de hierarquia. Ela diz simplesmente que a existência social da superestrutura pressupõe sempre, no plano do ser, o processo da reprodução econômica, que toda a superestrutura é impensável sem economia; ao mesmo tempo, por outro lado, afirma-se que a essência do ser econômico é de tal natureza que não pode se reproduzir sem trazer à vida uma superestrutura que, mesmo de modo contraditório, corresponda a esse ser econômico. A recusa da hierarquia no terreno ontológico liga-se estreitamente à questão da relação entre o valor econômico e os demais va-

lores (sociais). Cora o adjetivo "social", queremos provisoriamente diferenciar — mas apenas em termos abstratos e programáticos — nosso modo de considerar o valor do modo que é próprio do idealismo (em geral transcendente). Reafirmamos: a necessidade social que põe os valores é, com igual necessidade ontológica, ao mesmo tempo pressuposto e resultado do caráter alternativo dos atos sociais dos homens. No ato da alternativa, contém-se necessariamente também a escolha entre o que tem valor e o que é contrário ao valor; temos assim, por necessidade ontológica, tanto a possibilidade de escolher o que é contrário ao valor, quanto a possibilidade de errar, mesmo tendo escolhido subjetivamente o que é valioso.

Nessa fase de nossa exposição, não podemos discutir concretamente as contradições que se apresentam nesse contexto; temos de nos limitar a salientar alguns traços particularmente característicos da alternativa econômica. Graças a essa alternativa, algo que é meramente natural é sempre transformado em social; e é precisamente assim que se traz à vida a base material da socialidade. No valor-de-uso, temos a transformação dos objetos naturais em objetos adequados e úteis à reprodução da vida humana. O ser-para-outro puramente natural adquire, através do processo da sua produção consciente, uma vinculação (nova em seu princípio) com o homem, o qual se torna assim social; e essa vinculação não tinha a possibilidade de existir na natureza. Quando, mais tarde, no valor-de-troca, o tempo de trabalho socialmente necessário se torna o critério e o regulador do contato social dos homens determinado pela economia, então se inicia o processo de autoconstituição das categorias sociais, de recuo das barreiras naturais. Portanto, o valor em sentido econômico é o motor da transformação em fato social daquilo que é puramente natural, é o motor do processo de consumação do homem em sua socialidade. Ora, dado que as categorias econômicas funcionam como veículos dessa transformação (e somente elas são capazes de cumprir essa função modificadora), é claro que lhes cabe — no âmbito do ser social — aquela prioridade ontológica de que temos falado até agora. Mas essa prioridade tem conseqüências de grande alcance para o modo de funcionamento das categorias econômicas,

sobretudo o valor. Em primeiro lugar, o valor econômico é a única categoria de valor cuja objetividade se cristaliza na forma de uma legalidade imanente: esse valor é, ao mesmo tempo, valor (pôr alternativo) e lei objetiva. Por isso, no curso da história, atenuou-se muito o seu caráter de valor, embora categorias de valor fundamentais — como útil e nocivo, bem sucedido ou fracassado, etc. — decorrem diretamente das alternativas ligadas ao valor econômico. (Não é certamente casual que as categorias de valor que se referem diretamente às ações humanas tenham sido, por muito tempo e obstinadamente, fundadas sobre a alternativa útil-nocivo ou relacionadas a tal alternativa. Só num nível relativamente elevado de desenvolvimento da socialidade, quando sua contraditoriedade tornou-se evidente, é que essa referência foi rechaçada por princípio: por exemplo, um Kant.) Em segundo lugar, como já vimos, a categoria econômica de valor, para poder se realizar em relações socialmente cada vez mais complexas, tende a trazer à realidade mediações sociais, nas quais surgem tipos de alternativa qualitativamente novos, que já não se deixam mais apreender em termos puramente econômicos. Basta lembrar as problemáticas já discutidas da elevação das faculdades humanas e da integração do gênero humano.

Nesses mundos de mediações, nascem gradualmente os mais diversos sistemas de valores humanos. Já sublinhamos o fato ontológico-social, da maior importância no presente contexto, de que cada uma dessas mediações está em relação de heterogeneidade com a economia propriamente dita, sendo capaz de cumprir sua função mediadora precisamente por causa dessa heterogeneidade: isso naturalmente não pode deixar de produzir uma constituição heterogênea (com relação ao valor econômico) do valor que surge sobre esse terreno. Nossa afirmação, porém, revelou também um outro fato: em determinadas circunstâncias, a heterogeneidade pode aumentar e se tornar contraditoriedade, o que tem lugar quando os dois sistemas de valores conduzem a alternativas que aguçam a diferença resultante da heterogeneidade e a transformam em contraposição. Em tais situações, torna-se explícita a diversidade que se verifica entre o valor econômico e os demais valores: esses pressupõem sempre a socialidade, seu ca-

ráter de ser já existente e em desenvolvimento, ao passo que o valor econômico não somente gerou originariamente a socialidade, como também a produz ininterruptamente e volta sempre a reproduzi-la de modo ampliado. Nesse processo de reprodução, o valor econômico adquire continuamente figuras novas, podendo inclusive surgirem formas categorias inteiramente novas. (Basta pensar na mais-valia relativa, à qual já nos referimos várias vezes.) E isso apesar de suas formas fundamentais se conservarem substancialmente as mesmas, nesse constante processo de modificação.⁶³ Já que as formas de valor não econômicas não produzem o ser social, mas o pressupõem sempre como já dado (buscando e encontrando os modos para decidir entre alternativas oferecidas por esse ser já dado), a forma e o conteúdo desses valores devem ser fortemente determinados pelo *hic et nunc* da estrutura social, das tendências que operam na sociedade. Nos casos em que o desenvolvimento econômico provoca uma modificação real da estrutura social, com substituição de formações qualitativamente diversas — como, por exemplo, no caso da passagem da economia escravista da cidade-Estado, através do feudalismo, para o capitalismo — verificam-se necessariamente transformações qualitativas na estrutura e na constituição das esferas de valor não econômicas. Não só se passa de modos de vida regulados espontaneamente para uma direção consciente, para uma dominação institucional do agir humano, de modo que surgem por necessidade social sistemas de valores de tipo completamente novo; mas, além disso, tais sistemas perdem aquela forma categorial fixa com que as transformações do elemento natural, ocorridas segundo leis, marcam o valor econômico. Apesar da longa estabilidade no tempo, seu conteúdo e suas formas parecem tomados pela inquietação heracliteana do devir; e se trata de um fenômeno necessário, já que — para cumprirem sua função — devem crescer organicamente a partir da problemática respectiva do *hic et nunc* social. Todavia, essa sua constituição não deve ser entendida, como o faz o marxismo vulgar, no sentido de uma dependência unilinear, diretamente causai. Na realidade, trata-se "sim-

63. Em *O Capital*, Marx mostra como o tempo de trabalho socialmente necessário permanece, no que se refere à essência, idêntico nas mais diversas formações. Cf. *O Capital*, ed. alemã cit., I, pp. 43 ss,

plesmente" do fato de que o estágio de desenvolvimento social concreto coloca questões vitais, que por sua vez fazem surgir alternativas concretas às quais se tenta dar respostas concretas. Há, portanto, uma dependência no que se refere à posição, à qualidade e ao conteúdo das perguntas e das respostas; porém, dado que os fenômenos derivados do desenvolvimento econômico são muito desiguais (na medida em que, como vimos, cada um deles não só pressupõe um ser social mas, ao mesmo tempo, com a mesma necessidade ontológica, produz o ponto de partida para novos juízos de valor), a dependência pode nesse sentido concretizar-se de tal modo que um sistema de valores não econômico negue radicalmente — e desmascare como contrários ao valor — os fenômenos derivados de um estágio do desenvolvimento econômico. (Que se recorde, também nesse caso, o problema da alienação.) Além disso, no interior dessa dependência, as respostas possíveis têm um campo de aplicação ainda mais amplo: a intenção delas pode estender-se desde a atualidade imediata até englobar diretamente os problemas do gênero humano, ou seja, podem produzir efeitos no dia de hoje mas igualmente no futuro distante. E isso pode ocorrer mesmo se esse campo de aplicação não é ilimitado nem arbitrário; é o fato de que o ponto de partida lhes seja dado pelo concreto *hic et nunc* do estágio do desenvolvimento econômico em questão que, em última instância, determina indelevelmente o ser-precisamente-assim do valor, tanto no conteúdo quanto na forma.

Dada essa profunda vinculação histórica do valor acompanhada pela imensa diversidade das realizações, é fácil compreender porque, fora do método marxiano, a sua interpretação se incline para um relativismo historicista. Esse, porém, é apenas um lado dos possíveis mal-entendidos. De fato, apesar de sua multiplicidade, os valores não econômicos não formam uma variedade desordenada de meros fatos singulares, ligados de modo simples à própria época. Já que a gênese real deles, embora desigual e contraditória, tem lugar a partir de um ser social que se desenvolve segundo um processo (em última instância unitário); e já que só se podem cristalizar em autênticas posições de valor aquelas alternativas que são socialmente típicas e significativas, o pensamento ordenador — no pólo oposto — é levado a homogeneizá-los num

sistema construído apenas no plano do pensamento, regulado segundo formas lógicas. O princípio de homogeneização é dado pelo fato de que esses valores, considerados segundo uma ótica formal, são precisamente isto: valores. Mas, para reuni-los assim em sistema, é preciso passar por cima da especificidade e da heterogeneidade ontológica deles; e isso para não falar do fato de que toda logicização desse tipo termina por ser uma desistoricização, razão pela qual todo valor perde seu terreno concreto, sua existência concretamente real, e entra no sistema apenas como uma pálida sombra formal de si mesmo. Apesar disso, esses sistemas de valores e essas sistematizações no interior de um valor (o sistema das virtudes, etc.) floresceram copiosamente. Mas têm sempre uma importância efêmera, tanto mais limitada quanto na base da sistematização estiverem não os próprios valores, mas seus reflexos esfumados na teoria.

A teoria dos valores do agir prático elaborada por Aristóteles conheceu uma insólita duração, sobretudo porque não tenta absolutamente fornecer um sistema teórico; mas, ao contrário, porque parte — com uma profundidade e concreticidade extremamente raras — das verdadeiras alternativas sociais de seu tempo, para assim investigar e revelar as conexões internas dialéticas e as legalidades que se manifestam em sua realização efetiva. Mas até mesmo o mais pobre e abstrato "imperativo categórico" deve sua popularidade, que sempre renasce, à sua relativa abstenção de uma sistematização logicista; quando Kant, pelo menos em termos negativos, de proibição, tenta determinar mediante argumentos lógicos as concretas possibilidades de ação, o caráter problemático da tentativa transparece claramente. (Basta pensar nas críticas — orientadas em sentido contraposto — dirigidas a Kant por Hegel e por Simmel.) Surge assim, na história do pensamento, uma falsa antinomia com relação à teoria dos valores: relativismo historicista, por um lado, e dogmatismo lógico-sistemático, por outro. Não é casual que, especialmente em períodos de crise e de transição, pensadores com um forte sentido da realidade concreta tenham conscientemente optado por tratar a problemática do valor de modo anti-sistemático, muitas vezes inteiramente aforístico (La Rochefoucauld).

O *tertium datur* ontológico para essa antinomia tem sua base na continuidade real do processo histórico-social. Devemos trazer novamente à tona, nesse contexto, a nova concepção da substancialidade, que expusemos acima, segundo a qual a substancialidade não é uma relação estática-estacionária de auto-conservação, que se contraponha em termos rígidos e excludentes ao processo do devir; ao contrário, ela se conserva em essência, mas de modo processual, transformando-se no processo, renovando-se, participando do processo. Os valores autênticos que surgem no processo da socialidade só se podem manter e conservar dessa maneira. Naturalmente, é preciso renunciar radicalmente à validade "eterna" dos valores, transcendente ao processo. Todos os valores, sem exceção, nasceram no curso do processo social, num estágio determinado, e precisamente enquanto valores: não que o processo tivesse simplesmente realizado um valor em si "eterno"; ao contrário, os próprios valores experimentam, no processo da sociedade, um surgimento real e, em parte, também um desaparecimento real. A continuidade da substância no ser social, porém, é a continuidade do homem, de seu crescimento, de seus problemas, de suas alternativas. E, na medida em que um valor, na sua realidade, nas suas realizações concretas, entra nesse processo, torna-se um componente ativo do mesmo; na medida em que encarna um momento essencial de sua existência social, conserva-se com isso e através disso a substancialidade do próprio valor, a sua essência e a sua realidade. Isso resulta evidente na constância — não absoluta, mas histórico-social — dos valores autênticos. Ambos os lados da antinomia, até então aparentemente insolúvel, o relativismo e o dogmatismo, derivam do fato de que o processo histórico reproduz ininterruptamente, na mudança, tanto a mudança quanto a persistência. A constância de determinadas colocações éticas ou de possibilidades de objetivação no campo da arte é um fenômeno tão marcante quanto o surgimento ou o desaparecimento dessas colocações e dessas possibilidades. Por isso, tão-somente a nova formulação da substancialidade, que também nesse caso se objetiva enquanto continuidade, pode constituir a base metodológica para dissolver essa antinomia.

O fato de que esse processo, como todo processo real, apresente-se na forma da desigualdade; o fato de que a con-

tinuidade algumas vezes se manifeste por meio de longas ausências ou de imprevistos retornos à atualidade, tais fatos não alteram em nada essa relação entre continuidade e substância no ser social, não alteram a continuidade da reprodução. Falando do desenvolvimento desigual, referimo-nos às observações de Marx sobre Homero. E Marx, naquele contexto, coloca precisamente o problema da continuidade do ser estético. Ele não vê o verdadeiro problema decisivo na gênese do valor a partir do desenvolvimento social; ao contrário, formula o problema do valor nos seguintes termos: "Mas a dificuldade não está em compreender que a arte grega e a epopéia estão ligadas a certas formas do desenvolvimento social. A dificuldade reside no fato de nos proporcionarem ainda um prazer estético e de terem ainda para nós, em certos aspectos, o valor de normas e de modelos inacessíveis."⁶⁴ A resposta que ele esboça funda-se sobre a continuidade do desenvolvimento do gênero humano. E quando Lenin, em *O Estado e a Revolução*, fala das possibilidades e dos pressupostos da segunda fase do socialismo, ou seja, do comunismo, ele coloca no centro a necessidade de que os homens se "habituem" a condições de vida que sejam dignas do homem. O conteúdo desse "hábito" é, para Lenin, "que, libertados da escravidão capitalista, dos inúmeros horrores, absurdos, barbaridades, ignomínias da exploração capitalista, os homens se *habituam* paulatinamente a observar as regras elementares da convivência social, que todos conhecem há séculos, que são repetidas há milênios em todos os imperativos, se *habituam* a observá-las sem violência, sem coerção, sem submissão, *sem* aquele *aparelho especial* de coerção que se chama Estado."⁶⁵ Também para Lenin, portanto, trata-se da mesma continuidade no desenvolvimento do homem, tal como para Marx. Essa concreta e real substancialidade do processo em sua continuidade supera o falso dilema entre relativismo e dogmatismo na questão do valor. Talvez não seja supérfluo concretizar essa construção da continuidade social dos valores, observando que sua direção real parte do passado para o futuro. As referências ao passado verificam-se sempre com a intenção voltada para a praxis atual, isto é, para o futuro. A freqüente inter-

64. Marx, *Introdução de 1857*, ed. bras. cit., p. 131.

65. Lenin, *Obras Completas*, ed. cit., vol. XXI, pp. 544-545.

pretação unilateral, segundo a qual o presente é reportado às suas "origens" no passado, pode portanto, com muita facilidade, falsificar a situação real.

Esse esboço da ontologia de Marx é forçosamente muito lacunoso; está distante de tratar adequadamente, à altura de sua significação, até mesmo dos problemas principais; na segunda parte, tentaremos preencher as lacunas, pelo menos no que se refere a algumas questões centrais. Mas não podemos concluir essas nossas considerações sem entrar no mérito, ainda que apenas brevemente, de uma questão específica: a relação entre a perspectiva de desenvolvimento socialista e concepção ontológica geral de Marx. Todos sabem que, antes de mais nada, Marx distinguiu sua concepção do socialismo, enquanto científica, da concepção utópica. Se agora consideramos essa distinção do ponto de vista de sua ontologia, o primeiro aspecto decisivo que podemos notar é que o socialismo em Marx se apresenta como normal e necessário produto da dialética interna do ser social, da auto-explicação da economia com todos os seus pressupostos e resultados, da luta de classes, enquanto para os utopistas tratava-se de corrigir através de medidas, experimentamos, exemplos, etc. um desenvolvimento substancialmente pleno de múltiplos defeitos. Isso significa, antes de mais nada, que não apenas o papel ontologicamente central da economia pode fazer nascer o socialismo, mas que sua importância e função ontológica não desaparecem nem mesmo no socialismo realizada. Em *O Capital*, Marx diz que a esfera da economia, mesmo no socialismo, continuará a ser um "reino da necessidade" para a vida humana. Nisso ele se contrapõe a Fourier, embora admire as suas geniais intuições críticas; mas Fourier havia também afirmado que, no socialismo, o trabalho se transformaria numa espécie de jogo. Na recusa de Marx, temos ao mesmo tempo a rejeição, sem polêmica explícita, de todas as teorias segundo as quais o socialismo daria vida a uma época "sem economia". Em sentido ontológico objetivo, o caminho que leva ao socialismo é formado por aquele desenvolvimento, já referido por nós, no qual — através do trabalho, do mundo da economia que se produz a partir do trabalho, da sua dialética imanente enquanto motor — o ser social nasce para sua própria peculiaridade; no qual surge a especificidade do gênero humano como

gênero consciente, não mais apenas natural e mudo. A economia produz uma socialidade cada vez mais acentuada das categorias sociais. Todavia, nas sociedades classistas, isso ocorre de modo tal que a economia se objetivava diante dos homens como uma "segunda natureza". Esse caráter fundamental, essa objetividade inteiramente independente dos atos individuais alternativos, continua a ser algo ineliminável. É isso que Marx quer dizer com sua expressão "reino da necessidade". O salto qualitativo tem lugar quando essa "segunda natureza" é também dominada pela humanidade, o que não pode acontecer em nenhuma sociedade de classes. O capitalismo atual, por exemplo, é obrigado a fazer da esfera do consumo uma "segunda natureza", que domina os homens de um modo jamais ocorrido antes.

A particularidade do capitalismo está em criar espontaneamente uma produção social propriamente dita. O socialismo transforma esse fato espontâneo em regulação consciente. Nas afirmações que introduzem e fundamentam a explicação da economia como "reino da necessidade", Marx diz a respeito da economia no socialismo: "A liberdade nesse domínio só pode consistir no seguinte: que o homem socializado, isto é, os produtores associados, regulam racionalmente esse intercâmbio orgânico com a natureza, colocam-no sob seu controle comum, ao invés de serem por ele dominados como se se tratasse de uma força cega; que eles executam suas tarefas com o menor emprego possível de energia e nas condições mais adequadas à sua natureza humana e mais dignas dela". Tão somente sobre essa base pode nascer o reino da liberdade: "Para além dele, começa o desenvolvimento das capacidades humanas como fim em si mesmo, o verdadeiro reino da liberdade, que porém só pode florescer sobre as bases daquele reino da necessidade."⁶⁶ Aqui, a ontologia de Marx, tão freqüentemente mal entendida inclusive pelos seus seguidores, torna-se perfeitamente clara. Com o máximo rigor, ele afirma que apenas a economia, a socialização do ser social, pode produzir essa fase no desenvolvimento da humanidade; que a economia é e continuará a ser indispensável para essa definitiva autoconsumação do homem, não só enquanto

66. Marx, *O Capital*, III, 2, ed. alemã cit., p. 355.

caminho, mas enquanto base ontológica permanente. Toda corrente intelectual que aspirar à criação de uma sociedade socialista partindo de premissas diversas cairá forçosamente no utopismo. Ao mesmo tempo se torna claro — e, quanto a isso, já falamos várias vezes — que a economia é apenas a base, apenas o fato ontológico primário; ao contrário, são as faculdades dos homens, as energias dos complexos sociais postas em vida por tais faculdades, que realmente traduzem na realidade o que é economicamente necessário, que aceleram, consolidam, favorecem e, em determinadas circunstâncias, até mesmo freiam ou impedem a sua explicitação como realidade social.

Essa contraditoriedade dialética entre desenvolvimento econômico necessário do ser social, por um lado, e contradições concretas entre os pressupostos e os resultados das formações econômicas e os fatores extra-econômicos da sociedade (a violência, etc), por outro, essa contraditoriedade foi também um importante elemento de desenvolvimento desigual na história, tal como essa se processou até hoje. As alternativas concretas, enquanto formas de toda ação humana, elevam-se a nível superior em todos os momentos de virada radical na história. Por isso, é óbvio que Marx — já que mantém a prioridade ontológica do econômico também para o socialismo — tenha presente a alternativa mesmo quando se trata da gênese do socialismo. Já no *Manifesto Comunista*, a propósito da luta de classe e do nascimento de formações econômicas novas, de estrutura mais elevada, afirma-se: "Livres e escravos, patrícios e plebeus, barões e servos da gleba, membros das corporações e ajudantes, em suma, opressores e oprimidos estiveram sempre em contradição recíproca, travaram uma luta ininterrupta, ora oculta, ora aberta: uma luta que terminou sempre ou com uma transformação revolucionária de toda a sociedade, ou com a ruína comum das classes em luta."⁶⁷ Esse caráter alternativo de todo desenvolvimento histórico — que não cancela a prioridade ontológica, o papel em última instância decisivo da economia, mas apenas o concretiza em termos histórico-sociais — atenua-se bastante

67. MEGA, I, 6, p. 526 [ed. brasileira: *Manifesto de 1848* in **Marx**-Engels, *Cartas Filosóficas e Outros Escritos*, São Paulo, 1977].

entre os sucessores de Marx, chegando freqüentemente a desaparecer inteiramente. Em parte, temos a sua simplificação na "necessidade" mecanicista do materialismo vulgar; em parte, a oposição neo-kantiana ou positivista contra essa vulgarização leva a um agnosticismo historicista. Só Lenin se atém à concepção originária do marxismo; e, precisamente em situações difíceis e complexas, considera-a como norma de atuação revolucionária. Por exemplo: quando o problema era decidir sobre a insurreição com a qual o proletariado tomou o poder em 7 de novembro de 1917. Mas Lenin se expressou, perfeitamente de acordo com a concepção marxiana, também sobre o fundamento teórico dessas tomadas de posição. Em 1920, no II Congresso da Internacional Comunista, onde trava uma dupla polêmica, por um lado contra os que minimizavam a grande crise daquele período, por outro contra os que a julgavam sem saída para a burguesia, Lenin disse: "Nenhuma situação é absolutamente sem saída. [...] Seria puro pedantismo, seria atolar-se nas palavras e nas idéias, buscar 'demonstrar' antecipadamente que a situação é 'absolutamente' sem saída. Nisso e em outros problemas desse tipo, uma 'demonstração' efetiva só pode ser feita pela prática"⁶⁸, a qual tem caráter alternativo.

O caminho que leva ao socialismo, portanto, está plenamente de acordo com a ontologia histórico-social geral de Marx. Além do mais, ela se opõe a qualquer hipótese de "fim da história". Na época de Marx, eram sobretudo os utopistas que defendiam uma hipótese desse tipo, na medida em que consideravam o socialismo como uma forma social na qual se realiza definitivamente a dignidade humana. Para Marx, ao contrário, o socialismo é também um prosseguimento da história: "Com essa formação social, encerra-se portanto a pré-história da sociedade humana."⁶⁹ A palavra "pré-história" é escolhida por motivos claros e tem aqui um sentido dúplice. Em primeiro lugar, há a recusa tácita, mas nem por isso menos resolvida, de qualquer forma de fim da história. O termo usado por Marx, porém, também quer sublinhar o caráter particular do novo segmento da história. Temos re-

68. Lenin, *Obras Completas*, ed. cit., vol. XXV, p. 420.

69. Marx, *Zur Kritik* etc, cit., p. LVI.

petidamente sublinhado que os novos graus ontológicos do ser social não existem de uma vez por todas, mas — como na vida orgânica — desenvolvem-se pouco a pouco, num processo histórico, até atingirem sua forma própria, imanente, pura. Nas observações que precedem a conclusão que citamos, Marx diz que o antagonismo da sociedade capitalista constitui sua diferença decisiva com relação ao socialismo. Do lado socialista, via de regra, interpretou-se esse julgamento de Marx como se o fim do caráter de classe da sociedade eliminasse simultaneamente também o seu caráter necessariamente antagônico. Isso, em termos gerais, é verdadeiro; mas é preciso completar a afirmação, colocando o problema que acima discutimos, ou seja, o problema da relação entre valor econômico e valores objetivos da vida social em seu conjunto.

Já que os valores são sempre realizados através de ações, é evidente que sua existência não pode ser separada das alternativas referentes à sua realização. Portanto, o contraste entre o que tem valor e o que é contrário ao valor é ineliminável nas escolhas contidas em qualquer posição teleológica. Inteiramente diverso é o caso quando se trata dos conteúdos e das formas de valor em-si e para-si. Em determinadas sociedades, esses podem encontrar-se em relação de antagonismo com o processo econômico, o que ocorreu efetivamente nas mais diversas fases do desenvolvimento econômico e, de forma bastante acentuada, igualmente no capitalismo. A superação da antinomia de que fala Marx, por isso, refere-se também a esse complexo de problemas, ou seja, está de acordo com a fundamental estrutura ontológica do ser social, mais uma vez em estreita ligação com a estrutura ontológica do ser social, mais uma vez em estreita ligação com a estrutura da esfera econômica. Nas afirmações de Marx sobre o reino da necessidade e o reino da liberdade, que citamos pouco acima, não se fala apenas de uma racionalidade economicamente situada no ponto ótimo, mas também do fato de que essa regulação se realiza "nas condições mais adequadas à sua natureza humana e mais dignas dela". Aqui se diz claramente qual é a base econômica para superar a antinomia entre valores econômicos e extra-econômicos, novamente em total acordo com a concepção de fundo defendida sempre por Marx. Já nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ele considerava a re-

lação do homem com a mulher como a "relação genérico-natural". Isso é justo e importante, num sentido dúplice. Por um lado, a base vital do gênero humano se realiza nessa relação de modo ineliminavelmente imediato; mas, por outro, tal relação, no curso do desenvolvimento da humanidade, se realiza sob as formas que a produção em sentido lato lhe impõe.⁷⁰ Disso decorre um antagonismo permanente, que se reproduz permanentemente, entre a necessidade econômica e suas conseqüências para o desenvolvimento do gênero humano. O fato de que esse antagonismo só gradualmente se torne consciente, que mesmo depois disso (até hoje) não vá além dos incios esporádicos senão lentamente e se objetive freqüentemente com falsa consciência, esse fato mostra mais uma vez o caráter histórico geral desse tipo de desenvolvimento; mas não altera substancialmente as bases ontológicas da relação recíproca entre os valores. Por isso, Marx — dessa feita de acordo com Fourier — pôde afirmar: "Essa relação, portanto, pode servir como metro para julgar o grau de civilização global alcançado pelo homem."⁷¹ Surge aqui com evidência, precisamente na corposa cotidianidade de tal situação, o antagonismo entre valores, ou seja, no caso concreto, entre desenvolvimento econômico e "grau de civilização."⁷²

70. No manuscrito de Lukács, segue-se aqui a seguinte anotação: "As mais recentes pesquisas etnográficas mostram que essa relação já é determinada pelo desenvolvimento econômico, e pelo correspondente desenvolvimento da estrutura social, mesmo em seus estágios mais primitivos". [Nota da edição alemã].

71. MEGA, I, 3, p. 113.

72. Aqui ocupamo-nos exclusivamente das opiniões de Marx. O fato de que o socialismo, sob Stalin, inclusive em aspectos decisivos, tenha seguido em sua realização caminhos diversos e algumas vezes até opostos, esse fato já foi afirmado por mim várias vezes. Neste contexto, para não dar lugar ao surgimento de equívocos metodológicos, basta tomar posição contra todo aquele que identificar a concepção marxiana com o desenvolvimento staliniano do socialismo, em parte para cobrir e conservar — com falsas referências a Marx — suas decisões erradas, em parte para desacreditar o socialismo enquanto tal, apresentando a teoria e a praxis de Stalin como estando de acordo com Marx e com Lenin. Mesmo não tendo a oportunidade de aprofundar melhor, neste local, essa importante problemática, devemos porém acrescentar que é extremamente ingênuo (ou demagógico) liquidar definitivamente pela raiz uma nova formação, após um período tão breve — relativamente — de realização. Mesmo que ainda fossem necessárias décadas para supe-

Admitindo a ineliminável presença de alternativas, sempre que estejam em jogo sínteses prático-sociais de ações humanas, não se entra em contradição — como já vimos — com a legalidade da tendência principal do desenvolvimento econômico. Por isso, Marx pôde determinar com precisão o necessário caráter cíclico da economia de seu tempo e, portanto, a necessidade geral das crises. Também nesse caso, porém, tratava-se de um conhecimento geral de tendências e perspectivas; e Marx jamais afirmou que, por esse caminho, fosse possível estabelecer, mesmo aproximadamente, o lugar e o momento em que as crises singulares se desencadeariam. E suas previsões acerca do socialismo devem ser consideradas igualmente desse ponto de vista metodológico. Marx investiga essas tendências econômicas ultragerais na *Crítica do Programa de Gotha*; e é sintomático que se detenha, em realidade, na primeira fase da transição. Ele afirma que, apesar de todas as demais mudanças fundamentais, o intercâmbio de mercadorias funciona como no capitalismo: "Domina aqui, evidentemente, o mesmo princípio que regula a troca de mercadorias, enquanto temos troca de coisas de igual valor. Conteúdo e forma se alteraram, já que — alteradas as circunstâncias — ninguém pode dar nada fora do seu trabalho e, por outro lado, nada pode se tornar propriedade do indivíduo, salvo os meios de consumo individuais. Mas, no que se refere à distribuição desses últimos entre os produtores individuais, domina o mesmo princípio que na troca de mercadorias: troca-se uma quantidade de trabalho sob uma forma por quantidade igual sob outra forma". Isso tem conseqüências muito amplas para os sistemas de mediação socialmente decisivos. Apesar de todas as alterações radicais que o socialismo introduz na estrutura de classes, o direito continua substancialmente a ser um direito igual e, portanto, o "direito burguês", embora sob muitos aspectos tenha perdido, ou pelo menos se tenha atenuado, seu anterior caráter antinômico. Com efeito, logo após, Marx acrescenta: "Esse direito *igual* é um direito desigual para trabalho desigual. Ele não reconhece nenhuma distinção de classe, já que cada um é apenas operário como todos os outros;

rar teórica e praticamente a herança de Stalin e retornar ao marxismo, um tal lapso de tempo ainda seria — do ponto de vista histórico — um período relativamente breve.

mas reconhece tacitamente a desigualdade das capacidades individuais e, portanto, a desigualdade de rendimentos, como privilégios naturais. *Por isso, por seu conteúdo, trata-se — como todo direito — de um direito da desigualdade.*" Só numa fase mais elevada, da qual ele indica os pressupostos econômicos e os pressupostos humanos que a economia tornou possíveis, é que se torna objetivamente realizável uma situação na qual "de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades."⁷³ Desaparece a estrutura da troca de mercadorias, deixa de operar a lei do valor para os indivíduos enquanto consumidores. Todavia, é evidente que resta em vigor na própria produção, inclusive no crescimento das forças produtivas, o tempo de trabalho socialmente necessário e, por conseguinte, segue operando a lei do valor enquanto reguladora da produção.

Temos aqui tendências gerais necessárias do desenvolvimento; por isso, nessa generalidade, é possível determiná-las cientificamente. A primeira parte das previsões já se demonstrou verdadeira; uma comprovação da justeza das outras só poderá ser dada pelos fatos do futuro. Mas seria absurdo supor que se possa extrair dessas perspectivas, conscientemente mantidas num plano inteiramente geral, conseqüências diretas para decisões que dependem concretamente de considerações táticas ou estratégias, conseqüências que possam fazer delas um guia imediato. Lenin sabia perfeitamente disso. Quando houve necessidade, no quadro na NEP, de introduzir o capitalismo de Estado, ele afirmou que não existia nenhum livro contendo diretrizes a respeito: "Nem sequer a Marx veio à mente escrever uma só palavra sobre essa questão; morreu sem deixar nenhuma citação precisa ou indicação irrefutável. Por isso, devemos usar nossa própria cabeça."⁷⁴ Só com Stalin é que passou a vigorar o mau costume teórico de "deduzir" toda decisão estratégica ou tática da doutrina marxista-leninista, como se fosse uma conseqüência logicamente necessária; com isso, por um lado, os princípios eram mecanicamente

adaptados à necessidade do momento e, como tal, eram deformados; por outro, apagou-se a importante diferença entre leis gerais e decisões concretas, válidas apenas uma vez, deixando-se o lugar para um dogmatismo voluntarista-praticista. Bastam essas indicações para mostrar como é importante, mesmo do ponto de vista da praxis, restaurar aquela ontologia que Marx elaborou em suas obras. Interessavam-nos, neste local, como é natural, sobretudo os resultados teóricos que derivam dessa ontologia. Mas só compreenderemos esses resultados em seu pleno significado quando na segunda parte, diante de problemas centrais específicos, dominarmos o horizonte no qual eles operam, com precisão e concreticidade maiores do que as que nos eram possíveis nestas considerações gerais.

73. Marx-Engels, *Ausgewahlte Schriften*, cit., II, pp. 580 ss. [ed. brasileira: *Crítica ao Programa de Gotha*, trad. de Almir Matos, in Marx-Engels, *Obras Escolhidas*, Rio de Janeiro, 1961, vol. 2. pp. 205-236.

74. Lenin, *Obras Completas*, ed. cit., vol. IX, p. 364.

SUMÁRIO COMPLETO DA ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

(O Capítulo IV da Primeira Parte que forma o conteúdo do presente volume, está impresso em grifo).

Primeira Parte A SITUAÇÃO ATUAL DOS PROBLEMAS
Introdução

I. NEOPOSITIVISMO E EXISTENCIALISMO

1. Neopositivismo
2. Digressão sobre Wittgenstein
3. Existencialismo
4. A filosofia do presente e o carecimento religioso

II. O PROGRESSO DE NIKOLAI HARTMANN NO SENTIDO DE UMA ONTOLOGIA VERDADEIRA

1. Os princípios estruturais da ontologia de Hartmann
2. Para a crítica da ontologia de Hartmann

in. A FALSA E A VERDADEIRA ONTOLOGIA DE HEGEL

1. A dialética de Hegel em meio ao "esterco das contradições"
2. A ontologia dialética de Hegel e as determinações reflexivas

IV. OS PRINCÍPIOS ONTOLÓGICOS FUNDAMENTAIS DE MARX

1. *Questões metodológicas preliminares*
2. *Crítica da economia política*
3. *Historicidade e universalidade teórica*

Segunda Parte OS COMPLEXOS PROBLEMÁTICOS MAIS IMPORTANTES

I. O TRABALHO

1. O trabalho como posição teleológica
2. O trabalho como modelo da praxis social
3. A relação sujeito-objeto no trabalho e suas consequências

II. A REPRODUÇÃO

1. Problemas gerais da reprodução
2. Complexos de complexos
3. Problemas da prioridade ontológica
4. A reprodução do homem na sociedade
5. A reprodução da sociedade como totalidade

III. O IDEAL E A IDEOLOGIA

1. O elemento ideal na economia
2. Para uma ontologia dos momentos ideais
3. O problema da ideologia

IV. A ALIENAÇÃO

1. As características ontológicas gerais da alienação
2. Os aspectos ideológicos da alienação. A religião como alienação
3. Os fundamentos objetivos da alienação e a superação deles. As formas atuais da alienação.

Composto na
LINOTIPIA TEXTO-GRAF LTDA.
Rua Guaraciaba, 180 - Tatuapé - São Paulo

Impresso na
RUMO GRÁFICA EDITORA LTDA.
Rua Dr. Horácio da Costa, 1-A — São Paulo