

Ontologia do ser social

O TRABALHO

G. Lukács

O Trabalho Como Posição Teleológica.....	5
O Trabalho Como Modelo da Práxis Social.....	46
A Relação Sujeito-Objeto no Trabalho e suas Conseqüências.....	95

1. Para expor em termos ontológicos as categorias específicas do ser social, o seu surgimento a partir das formas de ser precedentes, de que maneira as categorias se vinculam a essas formas, como aquelas se fundamentam nestas e se diferenciam destas, é preciso começar pela análise do trabalho. É claro que não se deve esquecer que cada grau do ser, no seu conjunto e nos seus detalhes, constitui um complexo, isto é, que também suas categorias mais centrais e determinantes só podem ser concebidas no interior e a partir da estrutura global do nível de ser de que se trata. Um olhar muito superficial ao ser social mostra a inextricável imbricação em que se encontram suas categorias decisivas como o trabalho, a linguagem, a cooperação e a divisão do trabalho; mostra que aí surgem novas relações da consciência com a realidade e, portanto, consigo mesma, etc. Nenhuma categoria pode ser adequadamente compreendida se for considerada isoladamente; pense-se, por exemplo, na fetichização da técnica que, depois de ter sido “descoberta” pelo positivismo e de ter influenciado profundamente alguns marxistas (Bukharin), tem ainda hoje um peso não desprezível, não apenas entre os cegos apologetas da universalidade da

Tradução Prof. Ivo Tonet (Universidade Federal de Alagoas), a partir do texto *Il Lavoro*, primeiro capítulo do segundo tomo de *Per una Ontologia dell'Essere Sociale*. Versão revista por Pablo Polese de Queiroz, Mestrando em Sociologia pela UNICAMP-SP, a partir da edição em espanhol “*El Trabajo*” e cotejada com o original em alemão *DIE ARBEIT - Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*. (Original) Status, 1971 - Kapitel 1 - Luchterhand, 1986.

manipulação, tão apreciada nos tempos atuais, mas também entre seus antagonistas dogmáticos, aqueles que a combatem partindo de uma ética abstrata.

2. Para desembaraçar a questão devemos socorrer-nos do método marxiano das duas vias, já por nós analisado: primeiro decompor, pela via analítico-abstrativa o novo complexo de ser, para poder, então, a partir deste fundamento, retornar (ou seja, avançar até) o complexo do ser social, não somente enquanto dado e portanto simplesmente representado, mas agora também concebido na sua totalidade real. Neste sentido, as tendências de desenvolvimento das diversas espécies do ser, por nós já pesquisados, podem trazer uma contribuição metodológica inegável. A ciência atual já começa a identificar concretamente a gênese do orgânico a partir do inorgânico e nos mostra que, em determinadas circunstâncias (ar, pressão atmosférica, etc.), podem nascer complexos extremamente primitivos nos quais já estão contidas em germe as características fundamentais do organismo. Estas já não podem existir, por certo, sob as condições concretas do presente; só podem ser reveladas através de sua fabricação experimental. Além do mais, a teoria da evolução dos organismos nos mostra como gradualmente, de modo bastante contraditório, com muitos becos sem saída, as categorias específicas da reprodução orgânica alcançaram neles a supremacia. É característico, por exemplo, das plantas, que toda a sua reprodução — de modo geral, não sendo as exceções aqui relevantes — se realize na base de um metabolismo com a natureza inorgânica. Somente no reino animal esse intercâmbio acontece pura, ou ao menos principalmente, na esfera do orgânico; é possível que, uma vez mais, segundo regras gerais, inclusive as matérias necessariamente inorgânicas sejam elaboradas pela primeira vez através de uma mediação semelhante. O caminho da evolução é o da supremacia máxima das categorias específicas de uma esfera vital sobre aquelas que obtêm sua existência e efetividade, de maneira ineludível, a partir da esfera inferior.

3. Quanto ao ser social, é análogo o lugar que aí assume a vida orgânica (e por seu intermédio, naturalmente, o mundo inorgânico). Já expomos, em outro contexto, uma orientação evolutiva semelhante no *social*, aquilo que Marx chamou de “recuo das barreiras

naturais”.¹ Na verdade, aqui é interdita, de antemão, qualquer experiência que nos possa fazer retornar aos momentos de passagem da prevalência da vida orgânica à socialidade. É exatamente a total irreversibilidade do caráter histórico do ser social que nos impede de reconstruir, por meio de experiências, o *hic et nunc* (aqui e agora) desse estágio de semelhante transição.

4. Deste modo, não podemos obter um conhecimento imediato e preciso dessa transformação do ser orgânico em ser social . O máximo que se pode obter é um conhecimento *post festum*, uma aplicação do método marxiano, segundo o qual a anatomia do homem fornece a chave para a anatomia do macaco e para o qual, portanto, um estágio mais primitivo pode ser reconstruído — no pensamento — a partir daquele superior, de sua direção evolutiva, de suas tendências de desenvolvimento. A maior aproximação nos é trazida, por exemplo, pelas escavações, que lançam luz sobre várias etapas de transição nos planos anatômico-fisiológico e social (ferramentas, etc.). O salto, no entanto, permanece um salto e, só pode ser esclarecido conceitualmente, em última instância, através do experimento ideal a que nos referimos.

5. É preciso, pois, ter sempre claro que se trata de uma passagem que implica um salto — ontologicamente necessário — de um nível de ser a outro, qualitativamente diferente. A esperança da primeira geração de darwinistas de encontrar o elo perdido (*missing link*) entre o macaco e o homem devia falhar até porque as características biológicas só podem iluminar as etapas de passagem, não o salto em si mesmo. Já acentuamos que a descrição, em si muito precisa das diferenças psicofísicas entre o homem e o animal não apanhará o fato ontológico do salto (e do processo real no qual este se realiza) enquanto não puder explicar a gênese destas peculiaridades do homem a partir do seu ser social. Do mesmo modo como não são capazes de esclarecer a essência destas novas conexões as experiências psicológicas com animais bastante evoluídos, especialmente com

¹ Nota do tradutor espanhol: Assim, por exemplo, em *O capital*, Marx observa a propósito das determinações naturais: “Essa fronteira natural retrocede à medida que ganha terreno a indústria” I, p.433.

os macacos. Esquece-se freqüentemente que nestas experiências os animais são postos em condições de vida artificiais. Em primeiro lugar, fica eliminada a natural insegurança da sua vida (a busca do alimento, o estado de perigo); em segundo lugar, eles trabalham com utensílios, etc. não feitos por eles, mas fabricados e reagrupados por quem realiza a experiência. Ora, a essência do trabalho humano está no fato de que, em primeiro lugar, ele nasce em meio à luta pela existência e, em segundo lugar, todos os seus estádios são produtos da auto-atividade do homem. Por isso, certas semelhanças, supervalorizadas, devem ser vistas com olhar extremamente crítico. O único momento realmente instrutivo é a grande elasticidade que encontramos no comportamento dos animais superiores; Todavia, a espécie na qual se deu o salto para o trabalho deve ter representado um caso-limite (especial), qualitativamente ainda mais evoluído; com efeito, as espécies hoje existentes se encontram num grau claramente muito mais baixo; a partir deles não é possível construir nenhuma ponte até o trabalho genuíno, propriamente dito.

6. Considerando que nos ocupamos do complexo concreto da sociabilidade como forma de ser, poder-se-ia legitimamente perguntar por que, de todo esse complexo, colocamos o acento exatamente no trabalho e lhe atribuímos um lugar tão privilegiado no processo e no salto da gênese do ser social. A resposta, em termos ontológicos, é mais simples do que parece ser à primeira vista: todas as outras categorias desta forma de ser têm já, essencialmente, um caráter puramente social; suas propriedades e seus modos de operar somente se desdobram no ser social já constituído; quaisquer manifestações delas, ainda que sejam muito primitivas, pressupõem o salto como já consumado. Somente o trabalho tem, como sua essência ontológica, um claro caráter intermediário: ele é, essencialmente, uma interrelação entre homem (sociedade) e natureza, tanto inorgânica (utensílio, matéria-prima, objeto do trabalho, etc.) como orgânica, interrelação que pode até estar situada em pontos determinados da série a que nos referimos, mas antes de mais nada assinala a passagem, no homem que trabalha, do ser meramente biológico ao ser social. Com razão, diz Marx: “Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da

vida humana”.² Não nos deve escandalizar a utilização da expressão “valor de uso”, considerando-a muito econômica, uma vez que se está falando da gênese. Até que não tenha entrado numa relação reflexiva com o valor de troca, o que somente pode acontecer num estágio relativamente muito elevado, o valor de uso nada mais designa do que um produto do trabalho que o homem pode usar apropriadamente para a reprodução da sua própria existência. No trabalho estão gravadas *in nuce* (em germe) todas as determinações que, como veremos, constituem a essência de tudo que é novo no ser social. Deste modo, o trabalho pode ser considerado o fenômeno originário, o modelo do ser social; parece, pois, metodologicamente vantajoso começar com a análise do trabalho, uma vez que o esclarecimento destas determinações proporciona já um quadro preciso dos elementos essenciais do ser social.

7. No entanto, nunca se deve esquecer que ao considerar o trabalho deste modo isolado, se está realizando um trabalho de abstração. A sociabilidade, a primeira divisão do trabalho, a linguagem, etc. surgem sem dúvida do trabalho, mas não numa sucessão temporal claramente identificável, e sim, quanto à sua essência, simultaneamente. O que fazemos, é, pois, uma abstração *sui generis*; do ponto de vista metodológico há uma semelhança com as abstrações das quais falamos ao analisar o edifício conceitual do *Capital* de Marx. Essa abstração começará a ser desfeita já no segundo capítulo, ao investigarmos o processo de reprodução do ser social. Esta forma de abstração, no entanto, não significa, como também em Marx, que aqueles temas tenham sido inteiramente eliminados — mesmo que de maneira provisória — mas apenas que permanecem, por assim dizer, à margem, no horizonte, e que uma investigação adequada, concreta e total a respeito deles é adiada para fases mais avançadas da exposição. Para o momento, eles só aparecem quando estão ligados diretamente ao trabalho, — considerado abstratamente, — na medida em que são uma consequência ontológica direta dele.

1. O Trabalho Como Posição Teleológica

² MARX, K (Os Economistas). *O Capital*, livro 1, vol. 1, p.50. SP: Abril Cultural.

8. É mérito de Engels ter colocado o trabalho no centro da humanização do homem. Ele investiga as condições biológicas do novo papel que o trabalho adquire neste salto do animal ao homem e as encontra na diferenciação de função vital que a mão adquire já nos macacos: “A mão é usada principalmente para pegar o alimento e segurá-lo com firmeza; o que já acontece com os mamíferos inferiores através das patas dianteiras. Com as mãos, muitos macacos constroem ninhos em cima das árvores ou até, como o chimpanzé, coberturas entre os ramos para proteger-se dos temporais. Com as mãos eles pegam paus para defender-se dos seus inimigos ou pedras e frutas para bombardeá-los”. Engels observa, no entanto, com a mesma precisão que, apesar destes fenômenos preparatórios, aqui [no ser social] se dá um salto, por meio do qual já não nos encontramos dentro da esfera da vida orgânica, mas acontece em relação a esta uma superação de princípio, qualitativa, ontológica. Neste sentido, comparando a mão do macaco com aquela do homem, diz: “O número das articulações e dos músculos, sua disposição geral são mais ou menos os mesmos nos dois casos; mas a mão do selvagem mais atrasado pode realizar centenas de operações que nenhum macaco pode imitar. Nenhuma mão de macaco jamais produziu a mais rústica faca de pedra (ferramenta)”.³ Engels chama atenção para a extrema lentidão do processo através do qual se dá esta passagem e que, não obstante, isso não lhe retira o caráter de salto. Enfrentar os problemas ontológicos de modo sóbrio e correto significa ter sempre presente que todo salto implica uma mudança qualitativa e estrutural do ser, onde a fase inicial certamente contém em si determinadas premissas e possibilidades das fases sucessivas e superiores, mas estas não podem desenvolver-se a partir daquela numa simples e retilínea continuidade. A essência do salto é constituída por esta ruptura com a continuidade normal do desenvolvimento e não pelo nascimento, de forma imediata ou gradual, no tempo, da nova forma de ser. Logo falaremos a respeito da questão central deste salto a propósito do trabalho. Queremos apenas lembrar que aqui Engels, com razão, faz derivar imediatamente do trabalho a sociabilidade e a linguagem. Estes são temas que, de acordo com o nosso programa, só trataremos mais adiante. Apontaremos aqui apenas um momento, ou seja, o fato de que as assim chamadas sociedades animais (e também, de

³ F. Engels, Herrn Eugen Dühring Umwälzung der Wissenschaft -- Dialektik der Natur (MEGA Sonderausgabe) Moskau-Leningrad, 1935, p. 694. (Dialética da Natureza).

modo geral, a “divisão do trabalho” no reino animal) são diferenciações fixadas biologicamente, como se pode ver com toda a clareza no “Estado das abelhas”. Isso mostra que, qualquer que seja a origem dessa organização, ela não tem em si e por si nenhuma possibilidade imanente de um desenvolvimento ulterior; nada mais é que um modo particular de uma espécie animal de adaptar-se ao próprio ambiente. E tanto menores são estas possibilidades quanto mais perfeito é o funcionamento de uma tal “divisão do trabalho”, quanto mais sólido é o seu fundamento biológico. Ao contrário, a divisão gerada pelo trabalho na sociedade humana cria, como veremos, as suas próprias condições de reprodução, no interior da qual, a simples reprodução do existente é só um caso-limite face à reprodução ampliada que, ao invés, é típica. Sem dúvida isto não impede que, no decorrer do processo possam aparecer becos sem saída; suas causas, porém, sempre serão determinadas pela estrutura da respectiva sociedade e não pela constituição biológica dos seus membros.

9. A respeito da essência do trabalho que já se tornou adequado, diz Marx: “Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha realiza operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue, de antemão, o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade”.⁴ Deste modo é enunciada a categoria ontológica central do trabalho: através dele realiza-se, no âmbito do ser material uma posição teleológica que dá origem a uma nova objetividade. Assim, o trabalho se torna o modelo de toda práxis social, na qual, com efeito — mesmo que através de mediações às vezes muito complexas — se realizam sempre posições teleológicas, em última instância de ordem material. É claro, como veremos mais adiante, que não se deve ser esquemático e

⁴ K. Marx, *O Capital*, op.cit., p. 150.

exagerar este caráter paradigmático do trabalho em relação ao agir humano em sociedade; Precisamente, a consideração das diferenças sumamente importantes mostra a afinidade essencialmente ontológica, pois precisamente nessas diferenças se revela que o trabalho pode servir de modelo para a compreensão das outras posições teleológicas sociais, já que o trabalho, de acordo com seu ser, é a forma originária (*Urform*) dessas posições. O fato simples de que o trabalho é a realização de uma posição teleológica é uma experiência elementar da vida cotidiana de todos os homens, tornando-se isto um componente imprescindível de qualquer pensamento, desde as conversas cotidianas até a economia e a filosofia. Nesta altura a questão não é tomar partido pró ou contra o caráter teleológico do trabalho; antes, o verdadeiro problema consiste em submeter a um exame ontológico autenticamente crítico a generalização quase ilimitada — e novamente: desde a cotidianidade até o mito, a religião e a filosofia — deste fato elementar.

10. Não é, pois, de modo nenhum surpreendente que pensadores grandes e com imenso interesse pela existência (*Dasein*) social, como Aristóteles e Hegel, tenham apreendido com toda clareza o caráter teleológico do trabalho, e que suas análises estruturais precisam apenas ser ligeiramente completadas e não necessitam de nenhuma correção de fundo para manter ainda hoje a sua validade. O problema ontológico, porém, é que o modo de posição teleológica não aparece como circunscrito ao trabalho — nem em Aristóteles e Hegel — ou mesmo num sentido mais amplo, mas ainda legítimo, à práxis humana em geral; ao invés disso, ela foi elevada a categoria cosmológica universal. A consequência disto é que toda a história da filosofia é perpassada por uma relação concorrencial, por uma insolúvel antinomia entre causalidade e teleologia. É conhecido o fato de que o finalismo do mundo orgânico fascinou a tal ponto a Aristóteles (cujo pensamento foi sempre e profundamente influenciado pela atenção que ele dedicava à biologia e à medicina) que o fez atribuir, no seu sistema, um lugar central à teleologia objetiva da realidade. Também é sabido que Hegel, que percebeu o caráter teleológico do trabalho em termos ainda mais concretos e dialéticos que Aristóteles, converteu, por seu lado, a teleologia em motor da história e, a partir disto, de toda sua concepção do mundo. (Já mencionamos alguns destes problemas no capítulo sobre Hegel). Deste modo, essa

contraposição está presente ao longo de toda a história do pensamento e das religiões desde os inícios da filosofia até a harmonia preestabelecida de Leibniz.

11. A referência que fazemos à religião se funda no fato da constituição da teleologia enquanto categoria ontológica objetiva. Enquanto a causalidade é um princípio de movimento autônomo que repousa sobre si mesmo e que mantém este caráter mesmo quando uma série causal tenha o seu ponto de partida num ato da consciência, a teleologia é, por sua própria natureza, uma categoria posta: todo processo teleológico implica numa finalidade e, portanto, numa consciência que estabelece fins. Pôr, neste caso, não significa simplesmente tomar consciência, como acontece com outras categorias – especialmente com a causalidade – ao contrário, aqui, com o ato de pôr, a consciência dá início a um processo real, exatamente ao processo teleológico. Assim, o pôr tem, neste caso, um ineliminável caráter ontológico. Em conseqüência, conceber teleologicamente a natureza e a história implica não somente que estas têm um fim, estão voltadas para um objetivo, mas também que a sua existência e o seu movimento no conjunto e nos detalhes devem ter um autor consciente. O que faz nascer tais concepções de mundo, não só nos filisteus criadores de teodicéias do século XVIII, mas também em pensadores profundos e realistas como Aristóteles e Hegel, é uma necessidade humana elementar e primordial: a necessidade de dar sentido à existência, ao movimento do mundo e até aos fatos da vida individual – estes em primeiro lugar. Mesmo depois que o desenvolvimento das ciências demoliu aquela ontologia religiosa que permitia ao princípio teleológico tomar conta, livremente, de todo o universo, esta necessidade primordial e elementar continuou a viver no pensamento e nos sentimentos da vida cotidiana. E não nos referimos somente, por exemplo, a Niels Lyhne que, sendo ateu, diante do leito do filho que morria tenta mudar, com orações, o processo teleológico dirigido por Deus, mas ao fato de que esta atitude é um dos mais fundamentais motores psicológicos da vida cotidiana em geral. N. Hartmann faz uma formulação muito adequada deste fenômeno na sua análise do pensamento teleológico: “Sempre há uma tendência a perguntar ‘com que finalidade’ isso teve que acontecer exatamente assim”. Ou então: “Qual é a finalidade de eu ter que sofrer dessa maneira?”, “Com que finalidade tinha que morrer tão jovem?”. Diante de qualquer fato que nos “agride”, é normal fazer estas

perguntas, mesmo que expressem apenas preocupação e desespero. Pressupõe-se, tacitamente que, por algum motivo, as coisas devam ir bem; procura-se encontrar um sentido, uma justificativa. Como se estivesse determinado que tudo que acontece deveria ter um sentido. E Hartmann mostra também como, em termos verbais e na expressão imediata do pensamento, muitas vezes a formulação “com que finalidade” se transforma em “por que”, sem eliminar de modo algum, em essência, o interesse finalístico, que continua a predominar substancialmente.⁵ Compreende-se facilmente que, estando estas idéias e estes sentimentos profundamente radicados na vida cotidiana, é muito rara uma ruptura decisiva com o domínio da teleologia na natureza, na vida, etc. Esta necessidade ⁶ (*Bedürfnis*) religiosa, que se mostra tão tenazmente operante na cotidianidade, também marca espontaneamente setores mais amplos da vida pessoal imediata.

12. Esta é uma contradição que se evidencia fortemente em Kant. Ele caracteriza genialmente a essência ontológica da esfera orgânica do ser definindo a vida como uma “finalidade sem fim”. Ele demole, com a sua crítica correta, a teleologia superficial das teodicéias dos seus predecessores, para os quais bastava que uma coisa propiciasse a outra para ter como realizada uma teleologia transcendente. Deste modo, ele abre o caminho para o conhecimento correto desta esfera do ser, uma vez que se admite que conexões

⁵ N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, Berlin, 1951, p. 13

⁶ (N. do Revisor): Existe alguma discordância em relação à tradução de *Bedürfnis* (necessidade) e *Notwendigkeit* (carência). Uso aqui a versão conforme a usada por Mario Duayer na versão preliminar do capítulo “A Filosofia Contemporânea e a Necessidade Religiosa” que compõe a primeira parte da Ontologia do ser social. Penso que talvez a tradução menos problemática seria o inverso, pois dada a tradição existente na história da filosofia em que necessidade é uma categoria que expressa algo que não se pode evitar, sendo inclusive contraposta à categoria liberdade, talvez evitaria algum tipo de confusão no sentido de que Lukács (e por suposto, Marx) teria dito que o homem *precisa*, tem necessidade da religião para viver, e que portanto a religião persistiria existindo mesmo numa sociedade emancipada, o que é um absurdo. Pra evitar problemas, o importante aqui é ressaltar que *Bedürfnis* é a necessidade historicamente criada e portanto superável, enquanto *Notwendigkeit* é a necessidade “eterna”, insuprimível, como p. ex. comer, respirar, dormir. Ao longo da obra esse termo, bem como diversos outros, usados por Lukács no manuscrito original em alemão, foram colocados entre parênteses para permitir esclarecimentos.

necessárias meramente causais (e portanto ao mesmo tempo acidentais) origem estruturas do ser em cujo movimento interno (adaptação, reprodução do indivíduo e da espécie) operem legalidades que, com razão, podem ser chamadas de objetivamente finalísticas com respeito aos complexos em questão. O próprio Kant, assim, bloqueia o caminho que o levaria daqui até o verdadeiro problema. O faz de maneira imediatamente metodológica pelo fato de que, tal como costuma acontecer com ele, procura resolver epistemologicamente problemas ontológicos. E dado que sua teoria do conhecimento objetivo válido está orientada apenas para a matemática e a física, ele é obrigado a concluir que sua própria idéia genial não pode ter conseqüências cognitivas para a ciência do orgânico. Com efeito, numa passagem que ficou célebre, ele diz: “É humanamente absurdo até o simples conceber um tal empreendimento, ou esperar que um dia surja um Newton, que faça compreender até mesmo a produção de um pedacinho de grama por meio de leis naturais não dirigidas por alguma finalidade...”.⁷ O quanto esta afirmação é discutível não decorre apenas do fato de que, menos de um século depois, ela foi refutada pela teoria da evolução, ainda na primeira formulação darwiniana. Engels, depois de ler Darwin, escreve a Marx: “Sob um certo aspecto, até hoje a teleologia não tinha sido derrotada, mas agora foi”. E Marx, embora fazendo objeções ao método de Darwin, observa que o livro dele “contém os fundamentos do nosso modo de ver, no que diz respeito à história natural”.⁸

13. Uma outra e mais importante conseqüência da tentativa kantiana de equacionar e resolver em termos gnosiológicos as questões ontológicas é que, no fim, o próprio problema ontológico continua não resolvido: o pensamento é fechado dentro de um determinado limite “crítico” do seu campo operativo, sem que a questão possa receber, no quadro da objetividade, uma resposta positiva ou negativa. É assim que, exatamente através da crítica epistemológica, fica aberta a porta para especulações transcendentais e, em última análise, admite-se a possibilidade de soluções teleológicas, embora Kant as refute no âmbito da ciência. Pensamos especialmente na concepção (depois decisiva para Schelling)

⁷ I. Kant, *Kritik der Urteilkraft*, § 75. (Crítica da faculdade do juízo)

⁸ Engels a Marx, por volta de 12 de dezembro de 1859, in MEGA, III, 2, p. 447; e Marx a Engels, 19 de dezembro de 1860, *idem*, p. 553.

do *'intellectus archetypus'* cuja existência “não contém nenhuma contradição”⁹ e que poderia resolver tais questões, embora nós homens não o possuamos. Desta forma, o problema da causalidade e da teleologia se apresenta, ele próprio, na forma de uma — coisa em si — incognoscível para nós. Por mais que Kant tenha rechaçado as pretensões da teologia, esta negação se limita ao “nosso” conhecimento, ao passo que também a teologia se apresenta como tendo pretensões de ser uma ciência e por isso, permanece sujeita à autoridade da crítica epistemológica, na medida em que quer ser uma ciência. A questão fica limitada a que, no conhecimento da natureza, as formas de explicação causal e teleológica se excluem mutuamente, e quando Kant investiga a práxis humana, fixa sua atenção exclusivamente para sua forma mais elevada, mais sutil, a mais mediada socialmente, ou seja: a moral pura, que por isso não brota dialeticamente, para ele, a partir das atividades da vida (da sociedade), mas que se encontram numa substancial e insuprimível contraposição a essas atividades. Deste modo, também neste caso, o problema verdadeiramente ontológico não recebe solução.

14. Também aqui, como no caso de qualquer questão ontológica genuína, a resposta correta tem, à primeira vista, um aparente caráter de banalidade, parecendo tratar-se de um ovo de Colombo. Basta, porém, considerar mais atentamente as determinações contidas na solução marxiana da teleologia do trabalho para perceber a grande capacidade que elas têm de produzir conseqüências bastante relevantes e de liquidar definitivamente grupos de falsos problemas. Diante da posição adotada no confronto com Darwin, fica claro, para qualquer um que conheça o pensamento de Marx que, para ele, fora do trabalho (da práxis humana), não há qualquer teleologia. Deste modo, a afirmação da teleologia no trabalho é algo que, para Marx, vai muito além das tentativas de solução propostas pelos seus predecessores mesmo grandes como Aristóteles e Hegel, uma vez que, para Marx, o trabalho não é uma das muitas formas fenomênicas da teleologia em geral, mas o único lugar onde se pode demonstrar ontologicamente a presença de um verdadeiro pôr teleológico como momento efetivo da realidade material. Este reconhecimento correto da realidade lança luz, em termos ontológicos, sobre todo um conjunto de questões. Antes de

⁹ I. Kant, Kritik der Urteilskraft, §77. (Crítica da faculdade do juízo)

mais nada, a característica real decisiva da teleologia, isto é, o fato de que ela só pode adquirir realidade quando for posta, recebe um fundamento simples, óbvio, real: nem é preciso repetir Marx para entender que qualquer trabalho seria impossível se ele não fosse precedido de um tal pôr, que determina o processo em todas as suas fases. Esta característica do trabalho sem dúvida também foi bem compreendida por Aristóteles e Hegel; tanto assim que, quando tentaram interpretar teleologicamente também o mundo orgânico e o curso da história, se viram obrigados a imaginar a presença, neles, de um sujeito responsável por este pôr necessário (em Hegel o Espírito do mundo), resultando disso que a realidade acabava por transformar-se inevitavelmente num mito. No entanto, o fato de que Marx limite, com exatidão e rigor, a teleologia ao trabalho (à práxis humana), eliminando-a de todos os outros modos do ser, de modo nenhum restringe o seu significado; pelo contrário, a sua importância se torna tanto maior quanto mais se toma consciência de que o mais alto grau do ser que conhecemos, o social, se constitui como grau específico, se eleva a partir do grau em que está baseada a sua existência, o da vida orgânica, e se torna uma nova espécie autônoma de ser, somente porque há nele este operar real do ato teleológico. Só é lícito falar do ser social quando se compreende que a sua gênese, o seu distinguir-se da sua própria base, o processo de tornar-se algo autônomo, se baseiam no trabalho, isto é, na contínua realização de posições teleológicas.

15. Este primeiro momento, porém, tem conseqüências filosóficas bastante amplas. A história da filosofia nos mostra que lutas intelectuais se travaram entre causalidade e teleologia como bases categoriais da realidade e sua dinâmica. Toda filosofia de caráter teleológico, para poder operar um acordo entre o seu deus e o universo e com o mundo do homem, era obrigada a proclamar a superioridade da teleologia sobre a causalidade. Mesmo quando o deus dava simplesmente corda ao mecanismo do relógio, pondo assim em movimento o sistema causal, era inevitável uma hierarquia entre criador e criatura e, deste modo, a prioridade da posição teleológica. Em contraposição, todo o materialismo pré-marxista, que negava a constituição transcendente do mundo, também rejeitava a possibilidade de uma teleologia realmente efetiva. Vimos que até Kant — embora ele o faça na sua terminologia de caráter epistemológico — afirmou uma inconciliabilidade entre

causalidade e teleologia. Quando, ao contrário, como em Marx, a teleologia é tomada como categoria realmente operante apenas no trabalho, tem-se inevitavelmente uma existência concreta, real e necessária, entre causalidade e teleologia. Sem dúvida, estas permanecem contrapostas, mas apenas no interior de um processo real unitário, cuja mobilidade é fundada na interação destes opostos e que, para produzir essa interação enquanto realidade, deve transformar a causalidade, sem alterar a sua essência, em uma causalidade igualmente posta (pelo sujeito).

16. Para compreender com clareza como isto acontece podemos também cotejar as análises do trabalho realizadas por Aristóteles e Hegel. Aristóteles distingue, no trabalho, dois componentes: o pensar (*nóesis*) e o produzir (*poiésis*). Através do primeiro é posto o fim e se buscam os meios para sua realização, através do segundo o fim desse modo posto chega a ser realizado.¹⁰ Quando N. Hartmann, por seu turno, divide analiticamente o primeiro componente em dois atos – posição do fim e busca dos meios – e assim torna mais concreta, de modo correto e instrutivo a revolucionária idéia de Aristóteles, de imediato não introduz nenhuma modificação decisiva na essência ontológica dessa idéia.¹¹ Com efeito, tal essência consiste nisto: um projeto ideal se converte em realização material, insere na realidade algo de material que frente à natureza representa algo qualitativa e radicalmente novo. Tudo isto é mostrado muito plasticamente pelo exemplo da construção de uma casa, utilizado por Aristóteles. A casa tem um ser material tanto quanto a pedra, a madeira, etc; no entanto, a posição teleológica faz surgir uma objetividade inteiramente diferente com relação aos elementos primitivos. Nenhum desenvolvimento imanente das propriedades, das legalidades e das forças operantes no mero ser-em-si da pedra ou da madeira pode fazer “derivar” uma casa. Para que isto aconteça é necessário o poder do pensamento e da vontade humana, que organize material e fundamentalmente tais propriedades de uma forma inteiramente nova. Neste sentido, podemos dizer que Aristóteles foi o primeiro a identificar, do ponto de vista ontológico, o caráter desta objetividade, inconcebível partindo da “lógica” da natureza. (Já neste momento se torna claro que todas as formas idealísticas

¹⁰ Aristóteles, *Metaphysik*, livro Z, cap.7, Berlin, 1960, pp. 163-164.

¹¹ N. Hartmann, *Teleologisches Denken*, pp. 68-69

ou religiosas de teleologia natural, nas quais a natureza é criação de deus, são projeções metafísicas deste modelo real. Este modelo é tão presente na história da criação contada pelo Velho Testamento que deus não só — como o sujeito humano do trabalho — revisa continuamente o que faz, mas além disso, exatamente como o homem, tendo terminado o trabalho, vai descansar. Também é possível reconhecer o modelo humano e terreno do trabalho em outros mitos da criação, ainda que tenham recebido uma forma imediatamente filosófica; vale lembrar uma vez mais aquela concepção que afirma o mundo como um mecanismo de relógio posto em movimento por Deus).

17. Tudo isso não deve levar a subestimar a distinção operada por Hartmann. Separar os dois atos, isto é, a posição dos fins e a busca dos meios, é da máxima importância para compreender o processo do trabalho, especialmente quanto ao seu significado na ontologia do ser social. E exatamente aqui se revela a inseparável ligação daquelas categorias, causalidade e teleologia, que em si mesmas são opostas e que, quando tomadas abstratamente, parecem excluir-se mutuamente. Com efeito, a busca dos meios para realizar o fim não pode deixar de implicar um conhecimento objetivo acerca da criação daquelas objetividades e dos processos cujo pôr em movimento pode levar a alcançar o fim posto. A posição do fim e a busca dos meios nada podem produzir de novo na medida em que a realidade natural, enquanto tal, deve permanecer sendo o que é em si mesma: um sistema de complexos cuja legalidade continua a operar com total indiferença ante a todas as aspirações e esforços do homem. Aqui a busca tem uma dupla função: de um lado evidencia aquilo que se faz presente *em si* nos objetos em questão, independentemente de toda consciência; de outro lado, descobre neles aquelas novas conexões, novas possíveis funções que, quando postas em movimento, tornam efetivável o fim teleologicamente posto. No ser-em-si da pedra não há nenhuma intenção, e até nem sequer um indício da possibilidade de ser usada como faca ou como machado; mas só pode adquirir uma tal função de instrumento quando suas propriedades objetivamente presentes, existentes em si sejam adequadas para entrar numa combinação tal que torne isto possível. E isto, no plano ontológico, pode ser encontrado claramente já no estágio mais primitivo. Quando o homem primitivo escolhe uma pedra para usá-la, por exemplo, como machado, deve reconhecer

corretamente este nexos entre as propriedades da pedra — que nas mais das vezes tiveram uma origem casual — e a possibilidade do seu uso concreto. Somente assim ele efetua aquele ato de consciência analisado por Aristóteles e por Hartmann; e quanto mais o trabalho se desenvolve, tanto mais evidente se torna esta situação. Embora tendo provocado muita confusão com a ampliação do conceito de teleologia, Hegel, apesar disso, compreendeu corretamente, desde o início, esse caráter do trabalho. Nas suas aulas de Jena de 1805 diz ele: “Se emprega a atividade própria da natureza — elasticidade da mola, água, vento, — com o fim de realizar, na sua existência sensível, algo inteiramente diverso daquilo que ela quereria fazer, (de tal modo que) a sua ação cega é transformada numa ação orientada a um fim, é colocado em contraposição com a própria natureza [...], o homem “deixa que a natureza se desgaste, fica olhando tranqüilamente, e se limita a regir o todo, com um leve esforço...”.¹² Vale a pena notar que o conceito de astúcia da razão, que viria a ser tão importante na filosofia da história de Hegel, aparece aqui, na análise do trabalho, talvez pela primeira vez. Hegel vê com precisão a dualidade deste processo: por um lado, que a posição teleológica “meramente” faz uso (aproveita) da atividade que é própria da natureza; por outro lado, que a transformação desta atividade coloca-a em contraposição consigo mesma. Esta atividade natural se transforma, pois, numa atividade posta, sem que mudem, em termos ontológico-naturais, os seus fundamentos. Deste modo, Hegel descreveu o aspecto ontologicamente decisivo do papel da causalidade natural no processo de trabalho: algo inteiramente novo surge dos objetos naturais, das forças da natureza, sem que haja nenhuma transformação interna; o homem que trabalha pode inserir as propriedades da natureza, as leis do seu movimento, em combinações completamente novas e atribuir-lhes funções e modos de operar completamente novos. Considerando, porém, que isto só pode se consumar em acordo com o caráter ontológico insuprimível das leis da natureza, a única transformação das categorias naturais só pode consistir no fato de que estas — em sentido ontológico — sejam postas; o seu caráter de *ser-posto* é a mediação de sua subordinação à determinante posição teleológica, mediante a qual, ao mesmo tempo, a partir de um entrelaçamento entre causalidade e teleologia, surge um objeto, um processo, etc. unitariamente homogêneo.

¹² G.F.W. Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Leipzig, 1931, II, pp. 198-199.

18. Natureza e trabalho, meio e fim, produzem, pois, algo em si homogêneo: o processo de trabalho e, ao final, o produto do trabalho. No entanto, a superação dos elementos heterogêneos mediante o caráter unitário e homogêneo do *pôr* tem limites bem precisos. Não nos referimos, porém, àquela situação óbvia, já esclarecida, na qual a homogeneização pressupõe o conhecimento correto dos nexos causais não homogêneos da realidade. Se houver erro a respeito deles no processo de busca, sequer podem chegar a ser — em sentido ontológico — postos; eles continuam a operar de modo natural, e a posição teleológica se cancela, uma vez que, não sendo realizável, se vê reduzida a um fato de consciência necessariamente impotente diante da natureza. Aqui se pode apreender de maneira palpável a diferença entre o *pôr* em sentido ontológico e em sentido epistemológico. Epistemologicamente, uma posição que falha e erra o objeto permanece sendo uma posição, ainda que tenha que expressar o juízo valorativo acerca do caráter falso ou eventualmente apenas incompleto de dita posição. Já o *pôr* ontológico da causalidade no complexo constituído por uma posição teleológica deve apanhar corretamente o seu objeto, senão não é — nesse contexto — uma posição. É preciso, porém, delimitar dialeticamente isto que afirmamos para que, dada a exageração, não se converta numa inverdade. Uma vez que cada objeto natural, cada processo natural representa uma infinidade intensiva de propriedades, de interrelações com o mundo que o circunda, etc., o que dissemos se refere apenas àqueles momentos da infinidade intensiva que, para a posição teleológica, têm uma importância positiva ou negativa. Se para trabalhar fosse necessário um conhecimento mesmo que somente aproximado (para não falar de um conhecimento em um sentido consciente) desta infinidade intensiva enquanto tal, o trabalho jamais poderia ter surgido nas fases iniciais da observação da natureza. Este fato está sendo realçado não apenas porque aí está presente a possibilidade objetiva de um desenvolvimento ilimitado do trabalho, mas também porque dessa problemática emerge com clareza que um *pôr* correto, um *pôr* que apanhe com aquela adequação requerida pela finalidade concreta os fatores causais necessários para o fim em questão, tem a possibilidade de ser realizado com sucesso também nos casos em que as representações gerais acerca dos objetos, processos, conexões, etc. da natureza ainda são completamente inadequados enquanto conhecimentos da natureza

em sua totalidade. Esta dialética entre correção rigorosa no campo restrito da posição teleológica e um possível erro, até bastante amplo, quanto à compreensão integral do ser-em-si da natureza, tem uma significação de vasto alcance, da qual falaremos detalhadamente mais adiante.

19. A homogeneização entre fim e meio, da qual falamos acima, deve ser ainda melhor delimitada e dessa maneira concretizada dialeticamente de uma outra perspectiva. Já a dupla socialização da posição do fim — que se origina em uma necessidade social e, assim, está chamada a satisfazer tal necessidade, enquanto o caráter natural dos substratos dos meios que a realizam conduz a práxis até um âmbito e uma atividade constituídos de outra forma — cria uma heterogeneidade de princípio entre fim e meios. Sua superação, mediante a homogeneização do pôr esconde, como acabamos de ver, uma problemática importante, que demonstra que a simples subordinação dos meios ao fim não é tão simples como parece imediatamente, à primeira vista. Não se deve perder de vista o simples fato de que a realizabilidade ou fracasso da posição da finalidade depende absolutamente de até que ponto se tenha conseguido, através da busca dos meios, transformar a causalidade natural em uma causalidade posta – dito em termos ontológicos. A posição da finalidade tem origem em uma necessidade sociohumana; mas, para que ela se torne uma autêntica posição de um fim, é necessário que a busca dos meios (isto é, o conhecimento da natureza) tenha chegado a um certo nível, adequado a esses meios; e quando tal nível ainda não foi alcançado, a finalidade permanece um mero projeto utópico, uma espécie de sonho, como, por exemplo, o vôo foi um sonho desde Ícaro até Leonardo e até um bom tempo depois. Em suma, o ponto no qual o trabalho se liga ao pensamento científico e ao seu desenvolvimento é, do ponto de vista da ontologia do ser social, exatamente aquele campo por nós designado como busca dos meios. Já fizemos alusão ao “princípio do novo” que se encontra até na mais primitiva teleologia do trabalho. Agora podemos agregar que a ininterrupta produção do novo, mediante a qual aparece no trabalho, poderia dizer-se, a categoria regional¹³ do social – sua primeira clara distinção e elevação acima da mera condição natural – está

¹³ N. do R: Gebietskategorie. No manuscrito também se poderia ler Geburtskategorie (categoria nativa ou genética – de nascimento).

contida neste modo de surgimento e evolução. A consequência disto é que em cada processo de trabalho concreto e singular o fim regula e domina os meios. Mas quando consideramos os processos de trabalho na sua continuidade e evolução histórica no interior dos complexos reais do ser social, surge uma certa inversão nesta relação hierárquica, a qual, embora não sendo certamente absoluta e total é de extrema importância para o desenvolvimento da sociedade e da humanidade. Uma vez que a pesquisa da natureza, indispensável ao trabalho, está, antes de mais nada, concentrada na preparação dos meios, são estes os principais portadores da garantia social de que os resultados dos processos de trabalho permaneçam fixados, que haverá tanto uma continuidade como, especialmente, um aperfeiçoamento na experiência laboral. É por isso que o conhecimento mais adequado que fundamenta os meios (utensílios, etc.) é, muitas vezes, para o ser social, mais importante do que a satisfação daquela necessidade (finalidade). Já Hegel tinha reconhecido corretamente essa conexão. A propósito dela ele escreve na sua *Lógica*: “O meio é pois o termo médio exterior do silogismo que é a realização do fim; Por conseguinte a racionalidade se manifesta nele como o que se conserva *nesse outro exterior*, e se conserva precisamente *por intermédio* dessa exterioridade. Portanto o *meio* é algo *superior* aos fins *finitos* da finalidade *externa*; — o *arado* é mais nobre que os usos e benefícios que se pode atingir por seu intermédio e que representam os fins. O *instrumento* de trabalho se conserva, enquanto as satisfações imediatas perecem e são esquecidas. Em seus utensílios o homem possui seu poder sobre a natureza exterior, ainda que permaneça submetido a ela para os seus objetivos”¹⁴.

20. Já falamos disso no capítulo sobre Hegel, no entanto não nos parece supérfluo mencioná-lo de novo aqui porque aí estão expressos com clareza alguns momentos muito importantes deste nexos. Em primeiro lugar, Hegel sublinha – de modo geral corretamente – a duração mais longa dos meios relativamente aos fins imediatos. É claro que tal antítese não se apresenta, na efetividade, tão rispidamente (*schroff*) como Hegel coloca. As “satisfações imediatas perecem”, sem dúvida, e são esquecidas, mas a satisfação das

¹⁴ G.F.W. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, III, 2, 3, C. (Ciencia de la Lógica; trad. Para o espanhol de A. e R. Mondolfo, 1993, Solar; II, p.461).

necessidades, considerada na sociedade como um todo, tem também persistência e continuidade. Se recordamos a relação recíproca entre produção e consumo delineada no capítulo sobre Marx, podemos ver que o consumo não apenas mantém e reproduz a produção mas também exerce, por sua vez, um certo influxo (*Einfluß*) sobre a produção. É claro que nessa interação, como vimos, a produção (aqui: os meios na posição teleológica) é o momento predominante (*übergreifende Moment*), mas a contraposição hegeliana, com a sua confrontação excessivamente rude, deixa na sombra parte da sua real significação social. Em segundo lugar, é realçado, nos meios, e de novo corretamente, o momento do domínio sobre a “natureza exterior”, com o esclarecimento dialético, também correto, de que ainda quando executa a posição do fim, o homem lhe permanece submetido. Aqui a exposição hegeliana deve ser concretizada (precisada), uma vez que a sujeição certamente se refere, no imediato, à natureza, — como já vimos, o homem só pode por aqueles fins cujos meios adequados à sua efetivação realmente domina — ainda que, em última análise, se trate de fato de um desenvolvimento social, de um complexo, que Marx chama de intercâmbio orgânico do homem, da sociedade, com a natureza, no qual não há dúvida que o momento da sociedade (*gesellschaftliche Moment*) muitas vezes (*vielfach*) deve ser o fator predominante. E com isto, de fato, a superioridade do meio é sublinhada ainda com maior força do que no próprio Hegel. Em terceiro lugar, como consequência desse estado de coisas, o meio, o utensílio, é a chave mais importante para conhecer aquelas etapas do desenvolvimento da humanidade a respeito das quais não temos nenhum outro documento. Por trás deste problema gnosiológico se oculta, como sempre, um problema ontológico. A partir das ferramentas (que as escavações descobrem, muitas vezes como documentos quase únicos de um período completamente desaparecido) podemos obter, a respeito da vida concreta das pessoas que os utilizaram, conhecimentos muito maiores do que os que imediatamente parecem esconder-se neles. A razão disso reside em que um utensílio pode, com uma análise correta, não só revelar a história do próprio utensílio, mas também abrir perspectivas amplas sobre os modos de viver, e até sobre a visão de mundo, etc., daqueles que os usaram. Mais adiante também abordaremos este problema; aqui nos detemos apenas na questão social, muitíssimo geral, do afastamento das barreiras naturais do modo como foi descrito com precisão por Gordon Childe quando fala da fabricação dos vasos no

período por ele chamado de revolução neolítica. Antes de mais nada, Childe acentua o ponto central, a diferença de princípio entre o processo de trabalho ligado à fabricação dos vasos e aquele utilizado na feitura de instrumentos de pedra ou de osso. O homem, escreve ele, “quando fazia um instrumento de pedra ou de osso, era sempre limitado pela forma e pela proporção do material originário: só podia tirar fragmentos. Nenhuma destas limitações freava a atividade do oleiro, que podia modelar a argila a seu gosto e desejo e trabalhar na sua obra sem nenhum medo quanto à solidez das junções”. Deste modo, partindo de um ponto importante é tornada clara a diferença entre as duas épocas, vale dizer, é iluminada a direção do desenvolvimento humano, que se livra da limitação do material originário da natureza e confere aos objetos de uso exatamente aquele caráter que corresponde às necessidades sociais humanas. Childe também percebe o caráter gradual deste processo de afastamento das barreiras naturais. A nova forma já não está limitada pelo material utilizado, mas mesmo assim tem uma origem a partir de condições bastante semelhantes: “Deste modo, os vasos mais antigos eram produzidos como imitações óbvias de recipientes já conhecidos antes produzidos com outros materiais: cabaça, membrana, bexiga, pele ou vime, ou que eram, inclusive, tirados de crânios humanos.”¹⁵

21. Em quarto lugar é preciso ainda sublinhar que a busca dos objetos e processos na natureza, que precede a posição da causalidade na criação dos meios, consiste (ainda quando durante muito tempo não seja reconhecida conscientemente) em atos cognitivos reais, e por isso traz em essência, objetivamente, o início, a gênese da ciência. Também neste caso vale a afirmação de Marx: “Não o sabem, mas o fazem” (*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*). Discutiremos mais adiante, neste mesmo capítulo, as conseqüências de vasto alcance das conexões que surgem desta maneira. Aqui só podemos observar provisoriamente que qualquer conhecimento e utilização dos nexos causais – vale dizer, qualquer posição de uma causalidade real – sempre se insere no trabalho como meio para um único fim, mas tem objetivamente a propriedade de ser aplicável a outro distinto, e até a algo que à primeira vista pareça completamente heterogêneo. Ainda que isso, desde muito tempo, se tenha tornado consciente de maneira puramente prática, em cada utilização que

¹⁵ V. Gordon Childe, *Man Makes Himself*, London, 1937, p. 105 (O homem cria a si mesmo).

teve êxito em um novo campo se consumam de fato abstrações corretas que, em suas estruturas internas, já possuem algumas importantes características do pensamento científico. A própria história precedente das ciências (embora aborde muito raramente este problema com plena consciência) faz referência a numerosos casos nos quais leis gerais, extremamente abstratas, se originaram da busca referente a necessidades práticas e ao melhor modo de satisfazê-las, ou seja, a partir da tentativa de encontrar os meios mais adequados para trabalhar. Mas mesmo sem levar isto em conta, a história mostra exemplos nos quais as aquisições do trabalho, elevadas a um nível maior de abstração, – e já vimos como tais generalizações se verificam obrigatoriamente no processo de trabalho – podem desenvolver-se e tornar-se fundamento de uma abordagem já puramente científica da natureza. Uma tal gênese da geometria é, por exemplo, universalmente conhecida. Aqui não é lugar para entrar em detalhes acerca deste complexo de problemas; será suficiente citar um caso interessante relativo à astronomia da China antiga, a que Bernal se refere baseado em estudos efetuados por Needham. Somente depois da invenção da roda, diz Bernal, foi possível imitar com exatidão os movimentos rotatórios do céu ao redor dos pólos. Parece que a astronomia chinesa se originou desta idéia de rotação. Até aquele momento o mundo celestial tinha sido tratado à semelhança do nosso¹⁶. É, portanto, a partir da tendência intrínseca à busca dos meios durante a preparação e execução do processo de trabalho que se desenvolve o pensamento cientificamente orientado e logo se originam as diferentes ciências naturais. Naturalmente não se trata de uma gênese única de um novo campo de atividade a partir do anterior; na realidade, esta gênese continuou a repetir-se, ainda que de formas muito diversas, através de toda a história da ciência até hoje. As representações ideais que estão na base das hipóteses cósmicas, físicas, etc. estão – em geral inconscientemente – codeterminadas pelas representações ontológicas da respectiva cotidianidade, que, por sua vez, se ligam estreitamente às experiências, aos métodos, aos resultados do trabalho naquele momento. Algumas grandes mudanças científicas tiveram suas raízes em visões de mundo que pertenciam à vida cotidiana (do trabalho), as quais, tendo surgido pouco a pouco, num determinado momento apareceram como radical e qualitativamente novas. A disposição hoje dominante, onde o trabalho preparatório para a

¹⁶ J.D. Bernal, *Science in History*, London, 1957, p. 84, (História da Ciência).

indústria é fornecido por ciências já diferenciadas e amplamente organizadas, faz que muitos não percebam esta situação, mas não altera, essencialmente, sua evidência no plano ontológico; seria inclusive interessante considerar mais de perto, em termos de crítica ontológica, as influências deste mecanismo preparatório sobre a ciência.

22. A descrição do trabalho, tal como a apresentamos até aqui, embora ainda incompleta, já indica que com ele surge na ontologia do ser social uma categoria qualitativamente nova com relação às precedentes formas de ser tanto do inorgânico como do orgânico. Esta novidade consiste na realização da posição teleológica como um produto adequado, ideado e desejado. Na natureza existem apenas realidades e uma ininterrupta transformação das formas materiais, um contínuo tornar-se-outro (*Anderssein*). Precisamente a teoria marxiana do *trabalho como a única forma existente de um ser teleologicamente produzido* funda, nesses termos, pela primeira vez a especificidade do ser social. Com efeito, se fossem justas as diversas teorias idealistas ou religiosas que afirmam o domínio universal do finalismo (da teleologia), então tal diferença, em última instância, não existiria. Toda pedra, toda mosca seriam uma realização do “trabalho” de deus, do espírito universal, etc., do mesmo modo como as realizações, que acabamos de descrever, próprias das posições teleológicas do homem. Conseqüentemente, deveria desaparecer a diferença ontologicamente decisiva entre sociedade e natureza. Todavia, se as filosofias idealistas pretendem estabelecer um dualismo, elas colocam em confronto, preferencialmente as funções da consciência – em aparência – puramente espirituais, que se encontram (também em aparência) inteiramente separadas da realidade material, com o mundo do ser meramente material. Não é surpreendente, então, que se desvalorize o terreno da autêntica atividade do homem, ou seja, o seu intercâmbio orgânico com a natureza, no qual ele se origina, mas que domina cada vez mais mediante sua práxis e, em especial, mediante o seu trabalho; Não deve surpreender que a única atividade considerada autenticamente humana caia ontologicamente do céu como algo pronto e acabado, e seja representada como “supra-histórica”, “atemporal”, como mundo do dever-ser (*Sollen*) contraposto ao ser. (Falaremos em breve da gênese real do dever-ser a partir da teleologia do trabalho). As contradições entre essa concepção e os resultados ontológicos da ciência

moderna são tão evidentes que não merecem um exame mais detalhado. Tente-se, por exemplo, colocar ontologicamente em harmonia o “ser-lançado no mundo” (*Geworfenheit*) do qual fala o existencialismo com aquilo que a ciência diz a respeito da gênese do homem. Pelo contrário, a realização de finalidades produz tanto a vinculação genética quanto a diferença e a antítese ontologicamente essenciais: a atividade do ser natural Homem, baseado no ser inorgânico e orgânico deles originado, permite que surja um nível particularmente novo do ser, mais complicado e mais complexo, precisamente o ser social. (O fato de que importantes pensadores tenham refletido, já na antigüidade, acerca do caráter específico da práxis e da realização de algo novo consumada dentro dela, e que tenham reconhecido com grande perspicácia algumas das suas determinações, não altera essencialmente em nada essa situação geral).

23. A *realização* como categoria da nova forma de ser mostra, ao mesmo tempo, uma importante consequência: a consciência humana, com o trabalho, deixa de ser, em sentido ontológico, um epifenômeno. É verdade que a consciência dos animais, especialmente dos mais evoluídos, parece um fato inegável, todavia, ela é um momento parcial – de caráter débil e auxiliar – de seu processo de reprodução, no qual se encontra biologicamente fundado e que se desenvolve segundo as leis da biologia. E, sem dúvida, não apenas na reprodução filogenética, onde é mais do que evidente que tal reprodução se desenvolve (de acordo com leis que até hoje ainda não compreendemos cientificamente e que devemos acolher apenas como fatos ontológicos) sem nenhum tipo de intervenção da consciência; mas também no processo de reprodução ontogenética. Com efeito, só começamos a compreender plenamente este último quando começamos a conceber que a consciência animal é um produto das diferenciações biológicas, da crescente complexidade dos organismos. As interrelações dos organismos primitivos com o seu ambiente desenvolvem-se de modo preponderante sobre a base de legalidades biofísicas e bioquímicas. Quanto mais um organismo animal evolui e se complexifica, tanto mais tem necessidade de órgãos refinados e diferenciados a fim de manter-se em interrelação com o seu ambiente, para poder reproduzir-se. Não é aqui o local para expor, mesmo aproximativamente, esse desenvolvimento (nem o autor se julga competente para isso);

cabe apenas assinalar que a gradual evolução da consciência animal, a partir de reações biofísicas e bioquímicas, passando pelos estímulos e reflexos transmitidos pelos nervos, até o mais alto nível a que chegou, permanece sempre limitada ao âmbito da reprodução biológica. Decerto, esse desenvolvimento mostra uma elasticidade cada vez maior nas reações com o ambiente externo e com suas eventuais modificações e isto pode ser visto claramente em certos animais domésticos ou em experimentos com macacos. Todavia, não se deve esquecer – como já dissemos – que, nesses casos, de um lado os animais dispõem de um ambiente de segurança que não existe normalmente e, por outro lado, que aqui a iniciativa, a direção, o fornecimento dos “instrumentos”, etc. partem sempre do homem e jamais dos próprios animais. Na natureza, a consciência animal jamais vai além de um melhor serviço prestado à existência biológica e à reprodução e por isso, considerada ontologicamente, é um epifenômeno do ser orgânico.

24. Somente no trabalho, na posição dos fins e dos meios de sua realização, consegue a consciência com um ato dirigido por ela mesma, mediante a posição teleológica, ir além da mera adaptação ao ambiente – na qual se inclui também aquelas atividades dos animais que transformam objetivamente a natureza, de modo involuntário – e executa na própria natureza modificações que, para ela, seriam impossíveis e até mesmo inconcebíveis. Na medida em que a realização de uma finalidade torna-se um princípio transformador e inovador da natureza, a consciência (que impulsionou e orientou tal processo) pode ser, no plano ontológico, algo mais que um epifenômeno. Mediante essa constatação se distingue o materialismo dialético do materialismo mecanicista. Com efeito, este último reconhece como realidade objetiva tão somente a natureza em sua legalidade. Marx, nas suas famosas *Teses sobre Feuerbach*, distingue com grande precisão o novo materialismo daquele antigo: “A lacuna principal de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é que o concreto, a efetividade, o sensível, só é apreendido sob a forma de *objeto* ou da *intuição*; mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*; não subjetivamente. Daí o lado ativo ter sido desenvolvido abstratamente, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível, enquanto tal – Feuerbach quer objetos sensíveis efetivamente distintos dos objetos do pensamento, mas ele não apreende a

própria atividade humana como atividade *objetiva*". E Marx acrescenta, claramente, mais adiante, que a realidade do pensamento, o caráter não mais epifenomênico da consciência só pode ser apreendido e demonstrado na práxis: "A discussão acerca da realidade ou não-realidade do pensamento – que da práxis é isolado – , é uma questão puramente *escolástica*".¹⁷ A nossa afirmação de que o trabalho constitui a forma originária da práxis corresponde inteiramente ao espírito destas afirmações de Marx; também Engels, muitos anos mais tarde, viu no trabalho o motor decisivo do processo de humanização do homem. Decerto a nossa tese não foi até agora muito mais do que uma simples declaração, ainda que a sua simples formulação correta já contenha e até esclareça muitas determinações decisivas deste complexo objetivo. É evidente, contudo, que essa verdade só pode ser revelada e demonstrar sua validade enquanto tal quando for explicitada da maneira mais completa possível. De qualquer modo, o simples fato de que realizações de uma finalidade (ou seja, produtos da práxis humana no trabalho) ingressem no mundo da realidade, como formas novas de objetividade não derivadas da natureza, mas que precisamente enquanto tais constituem realidades tanto quanto os produtos da natureza, este simples fato já é suficiente, nesse estágio inicial, para comprovar a veracidade da nossa tese.

25. Neste capítulo e nos sucessivos, voltaremos mais vezes a referir-nos aos modos concretos de manifestar-se e de se exprimir da consciência, bem como ao concreto modo de ser de sua constituição já não mais epifenomênica. Aqui só podemos fazer alusão – e neste momento de modo inteiramente abstrato – ao problema fundamental. Temos aqui a indissociável interdependência de dois atos que são, em si, mutuamente heterogêneos, os quais, porém, nesta nova vinculação ontológica, constituem o verdadeiro complexo real do trabalho e, como veremos, perfazem o fundamento ontológico da práxis social, e até do ser social em geral. Os dois atos heterogêneos a que nos referimos são: de um lado, o reflexo mais exato possível da realidade considerada e, de outro lado, a posição, com isso vinculada, daquelas cadeias causais que, como sabemos, são indispensáveis para realizar a posição teleológica. (Esta primeira descrição do fenômeno irá mostrar que dois modos de

¹⁷ MEGA, I, 5, pp. 533-534 (N. do Revisor: tradução feita a partir da edição da Ideologia Alemã da Boitempo, 2009, com modificações próprias feitas a partir de sugestões de J. Chasin).

considerar a realidade que são heterogêneos entre si formam a base da especificidade ontológica do ser social, cada um à sua maneira e em sua inevitável vinculação. Se iniciarmos agora a nossa análise com o reflexo, isto imediatamente mostra uma demarcação precisa entre objetos que existem independentemente do sujeito, e sujeitos que refletem estes objetos com um grau maior ou menor de aproximação, por meio de atos de consciência, para apropriar-se deles intelectualmente). Essa separação tornada consciente entre sujeito e objeto é um produto necessário do processo de trabalho e, ao mesmo tempo, o fundamento do modo de existência especificamente humano. Se o sujeito, enquanto destacado – em sua consciência – do mundo dos objetos (*Objektwelt*), não fosse capaz de observar este mundo e de reproduzi-lo em seu ser-em-si, jamais aquela posição do fim, que é o fundamento mesmo do trabalho mais primitivo, poderia ter sido realizada. Decerto também os animais têm uma relação com o meio ambiente, que se torna cada vez mais complexa e que finalmente é mediada por uma consciência causal. Uma vez, porém, que esta permanece restrita ao biológico, jamais produzirá neles, como nos homens, uma separação e um confronto entre sujeito e objeto. Os animais reagem com maior segurança àquilo que no seu ambiente costumeiro de vida é útil ou perigoso. Li, por exemplo, que uma determinada espécie de patos selvagens da Ásia não só reconhece de longe as aves de rapina em geral, mas além disso sabe distinguir perfeitamente as diversas espécies, reagindo de modo diferente diante de cada uma delas. Isto não significa, porém, que estes patos distingam também conceitualmente, como o homem, estas diferentes espécies. Se estas aves de rapina lhes fossem mostradas numa situação inteiramente diferente, por exemplo numa situação experimental em que as tivessem próximas e paradas, seria muito duvidoso que os patos as identificassem com aquela mesma imagem longínqua e com a ameaça de um perigo. Se se quer mesmo aplicar ao mundo animal categorias da consciência humana, o que será sempre arbitrário, pode-se dizer, no melhor dos casos, que os animais mais evoluídos podem ter representações acerca dos momentos mais importantes do mundo que os rodeia, mas jamais conceitos. Além disso, é preciso usar o termo “representação” (*Vorstellung*) com a necessária cautela, uma vez que, depois de formado, o mundo conceitual atua retroativamente sobre a intuição (*Anschauung*) e sobre a representação. Inicialmente, também esta mudança se desenvolve sob influência do

trabalho. A propósito disso, Gehlen assinala, com justeza, que no Homem há uma certa divisão do trabalho entre os sentidos (na intuição): este pode apreender de forma puramente visual as propriedades das coisas que, como ser biológico, só poderia apanhar através do tato.¹⁸

26. Mais adiante, falaremos extensamente sobre as conseqüências desta linha de desenvolvimento do homem mediante o trabalho. Aqui nos limitaremos, para aclarar bem essa estrutura fundamental que surge a partir do trabalho, a indicar que no reflexo da realidade¹⁹ enquanto condição para o fim e os meios do trabalho, se consuma uma separação, um afastamento do homem do seu ambiente, um distanciamento que se manifesta claramente no confronto entre sujeito e objeto. No reflexo da realidade a reprodução se separa da realidade reproduzida, coagulando-se numa “realidade” própria dentro da consciência. Pusemos entre aspas a palavra realidade, porque, na consciência, ela é apenas reproduzida; nasce uma nova forma de objetividade, mas não uma realidade, e – exatamente em sentido ontológico – não é possível que a reprodução seja da mesma natureza daquilo que ela reproduz e muito menos idêntica a ela. Pelo contrário. No plano ontológico o ser social se subdivide em dois momentos heterogêneos, que não só se contrapõem entre si enquanto heterogêneos, do ponto de vista do ser, mas são até mesmo opostos: o ser e seu reflexo na consciência.

27. Essa dualidade é um fato fundamental do ser social. Em comparação com este, os graus de ser precedentes são rigidamente unitários. O referimento ininterrupto e inevitável ao ser que estabelece o reflexo, os efeitos que este tem sobre aquele já no trabalho, e ainda mais marcadamente em mediações mais amplas (as quais só poderemos expor mais adiante), o fato de que o reflexo é determinado pelo seu objeto, etc. tudo isto jamais supera aquela dualidade de fundo. É por meio desta dualidade que o homem sai do mundo animal. Quando Pavlov descreve o segundo sistema de sinais, que é próprio

¹⁸ A. Gehlen, *Der Mensch*, Bonn, 1950, pp. 43 e 47. (N. do R: no original, *Arbeitsteilung der Sinne in der Anschauung*).

¹⁹ N. do R: A palavra usada em todo esse trecho é *Wirklichkeit*, talvez melhor traduzida por “efetividade”.

somente do homem, afirma corretamente que somente este sistema pode afastar-se da realidade, podendo reproduzi-la de forma errônea. Isto apenas é possível porque o reflexo se dirige à totalidade do objeto (que é independente da consciência e que é sempre intensivamente infinito), procurando captá-lo no seu ser-em-si e, exatamente por causa da distância imposta pelo próprio reflexo e necessária para realizar essa tentativa, pode errar. E isto obviamente é válido não apenas para os estágios iniciais do reflexo. Mesmo quando já surgiram construções auxiliares para apreender a realidade através do reflexo, que possuem um caráter mais complexo e que se encontram homogeneamente fechadas em si, como a matemática, a geometria, a lógica, etc., permanece intacta a possibilidade de errar por causa do distanciamento; é certo que algumas possibilidades iniciais de erro estão – relativamente – excluídas, no entanto, comparecem outras mais complexas, trazidas exatamente pela distância maior criada pelos sistemas de mediação. De outra parte, este processo de objetivação e de distanciamento tem como resultado que as reproduções jamais possam ser cópias fotográficas mecanicamente fiéis à realidade. Estão sempre determinadas pelas posições de finalidades, vale dizer, em termos genéticos, pela reprodução social da vida, na sua origem pelo trabalho. Na minha *Estética*, ao analisar o pensamento cotidiano, realcei esta orientação concretamente teleológica do reflexo. Poder-se-ia dizer que aqui se deve buscar a fonte da sua fecundidade, da sua contínua tendência a descobrir coisas novas, enquanto a objetivação a que nos referimos age como um corretivo no sentido oposto. O resultado, então, como acontece sempre nos complexos, é fruto de uma interação entre opostos. Até aqui, no entanto, ainda não demos o passo decisivo para entender a relação ontológica entre reflexo e realidade. O reflexo aqui tem uma natureza peculiar contraditória: por um lado, ele é o exato oposto de qualquer ser, precisamente porque pelo fato de ser reflexo não é um ser; por outro lado e ao mesmo tempo, é o meio através do qual se constituem novas objetividades no ser social, para a reprodução deste no mesmo nível ou em um nível mais alto. Através do ser social a consciência que reflete a realidade adquire um certo caráter de possibilidade (*Möglichkeit*). Como sabemos, Aristóteles afirmava que um arquiteto, mesmo quando não constrói, permanece um arquiteto por causa da possibilidade (*dynamis*), enquanto Hartmann citava o desempregado, no qual esta possibilidade revela o seu caráter de não-realidade, uma vez que ele não está em condições

de trabalhar. O exemplo de Hartmann é muito instrutivo já que mostra como ele, baseado em idéias unilaterais e restritas, não se dá conta do problema real que surge neste momento. Com efeito, não há dúvida que, durante uma crise econômica, muitos trabalhadores não têm nenhuma possibilidade fatídica de obter trabalho; mas é também fora de dúvida – e aqui está a profunda intuição da verdade contida na concepção aristotélica da *dynamis* – que esses trabalhadores tem a capacidade de, a qualquer momento, dependendo de uma conjuntura favorável, retomar o seu anterior trabalho. De que outra maneira, pois, pode ser caracterizada, do ponto de vista de uma ontologia do ser social, essa sua qualidade a não ser dizendo que ele, por causa de sua educação, da vida passada, das suas experiências, etc., mesmo estando desocupado, permanece – devido à sua *dynamis* – um trabalhador? Com isso não temos, como teme Hartmann, uma “existência espectral da possibilidade”, uma vez que o desempregado (dada a impossibilidade real de encontrar trabalho) é um trabalhador tão real e potencial, como quando realiza a sua aspiração a encontrar trabalho. O que importa compreender é que Aristóteles, no seu vasto, profundo, universal e multilateral esforço em compreender filosoficamente a realidade em seu conjunto, percebe fenômenos perante os quais Hartmann, enredado em preconceitos lógico-epistemológicos, embora compreenda corretamente determinados problemas, fica confuso. O fato de que em Aristóteles, devido às suas falsas idéias sobre o caráter teleológico da realidade não social e da sociedade no seu conjunto, essa categoria da possibilidade muitas vezes produza confusões, não muda a essência da questão, desde que se saiba distinguir aquilo que é ontologicamente real das meras projeções em forma de ser que não foram adequadamente postas teleologicamente. Com certeza se poderia afirmar que as capacidades adquiridas de trabalhar permanecem propriedades do trabalhador desempregado do mesmo modo que outras propriedades de qualquer ser, por exemplo na natureza inorgânica, muitas vezes não se tornam efetivamente operativas durante grandes lapsos de tempo, e no entanto continuam sendo propriedades do ser em questão. Já nos referimos antes, muitas vezes, à conexão entre propriedade e possibilidade. Isso seria, possivelmente, suficiente para rebater as posições de Hartmann, não porém para compreender a peculiaridade específica da possibilidade como ela se revela neste caso e que era o objetivo da concepção aristotélica da *dynamis*. O mais interessante é que se pode encontrar um bom ponto de apoio no próprio

Hartmann. Como já recordamos, ao analisar o ser biológico ele afirmava que a capacidade de adaptação de um organismo depende da sua labilidade, como ele chama esta propriedade. O fato de que Hartmann, ao discutir tais questões, não toque no problema da possibilidade não tem nenhuma importância. É claro que também poderíamos dizer que essa característica dos organismos é uma propriedade deles e desta maneira encerrar aqui o problema da possibilidade. Mas deste modo estaremos rodeando o cerne da questão que nos interessa. Aqui não se trata de dizer que tal labilidade não seja cognoscível por antecipação e, pelo contrário, somente possa ser conhecida *post festum*. De fato, indagar se alguma coisa seja ou não cognoscível – em sentido ontológico – é indiferente no que diz respeito à pergunta sobre se se trata de algo que existe. A realidade ontológica da simultaneidade de dois acontecimentos nada tem a ver com a questão de se nós podemos medir tal simultaneidade.

28. A nossa resposta a esse problema ontológico é que o reflexo, considerado precisamente no sentido ontológico, em si mesmo não é um ser, e portanto, sequer uma “existência espectral”, simplesmente porque não é ser. E no entanto ele é a condição decisiva para a colocação de séries causais e isto em sentido ontológico e não epistemológico. Ora, a concepção aristotélica da *dynamis* procura iluminar, na sua racionalidade dialética, exatamente este paradoxo ontológico. Aristóteles identifica muito bem a estrutura ontológica da posição teleológica quando, amarrando indissociavelmente a essência desta com o conceito de *dynamis*, diz que a potência (*dynamis*) é a “faculdade de levar a bom termo determinada coisa e de executá-la de acordo com a própria intenção” e logo depois concretiza assim esta determinação: “Com efeito, precisamente em virtude deste princípio, efetivamente está o poder, para um paciente, de sofrer alguma alteração, assim, rapidamente dizemos que ele tem a potência de sofrê-la, tanto no caso em que ele possa sofrer alguma alteração qualquer, mas apenas aquela que tende para o melhor; (Potência também se chama) a faculdade de levar a bom termo determinada coisa ou de executá-la de acordo com aquilo que se pretende, livremente: com efeito, às vezes, quando vemos que certas pessoas caminham ou falam, mas não realizam bem estas ações nem como elas mesmas queriam, dizemos que elas não têm a “potência” ou a capacidade de

falar ou de andar “²⁰. Aristóteles vê com clareza o caráter ontológico paradoxal desta situação; ele afirma “que, relativamente à substância, o ato é anterior à potência” no sentido fundamental pleno; e indica resolutamente o problema modal que está aí contido: “Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de contrários, aquilo que não tem a potência de existir não pode ser propriedade de coisa alguma, mas tudo o que é potência também pode não se transformar em ato. Conseqüentemente, aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser; daí que seja potência de ser e de não ser, e é possível que o que não têm a potência de ser, o seja” ²¹.

29. A partir daqui, nos perderíamos no labirinto de uma escolástica estéril se pedíssemos a Aristóteles para “deduzir” com uma lógica implacável a “necessidade” (*Notwendigkeit*) dessa constelação que ele tão bem descreveu. Tratando-se de uma questão eminente e puramente ontológica, isto se mostra, por princípio, impossível. Tais confusões e, em conseqüência, pseudo-deduções, estão continuamente presentes em Aristóteles, quando ele quer ampliar para além da práxis humana aquilo que ele desvendou, nela, de forma tão correta. Assim como Aristóteles tinha diante de si, também nós temos em nossa frente, de forma claramente analisável, o fenômeno do trabalho, na sua originalidade de categoria central, dinâmico-complexa, de um novo grau do ser; é preciso trazer à luz, com uma análise ontológica adequada, esta estrutura dinâmica enquanto complexo, tornando assim compreensível – de acordo com o modelo marxiano que vê na anatomia do homem a chave para a anatomia do macaco – pelo menos o caminho categorial-abstrato que levou até aí. Uma certa base para esta operação poderá ser, provavelmente, fornecida pela labilidade presente no ser biológico dos animais mais evoluídos, cuja importância Hartmann também reconheceu. A evolução dos animais domésticos que estão em íntimo e contínuo contato com os homens nos informam sobre as grandes possibilidades contidas nesta labilidade. Devemos, no entanto, precisar imediatamente que ela constitui apenas uma base geral; que a forma mais desenvolvida deste fenômeno só pode tornar-se o fundamento do autêntico

²⁰ Aristóteles, *Metaphysik*, cit, l2, pp. 122-123. Livro D, cap.12.

²¹ *Idem*, 8, pp. 217.218. Livro Q, capítulo 8.

ser-homem mediante um salto, que tem início com a atividade humana de pôr fins, desde os seus primórdios, ainda na transição desde a animalidade. O salto, então, só pode ser entendido *post festum*, ainda que importantes avanços, como essa nova forma de possibilidade que aparece no conceito de *dynamis* em Aristóteles, lancem luz sobre o caminho a percorrer.

30. A passagem do reflexo, como forma particular do não-ser, até o ser ativo e produtivo da posição (o pôr) de conexões, apresenta uma forma desenvolvida da *dynamis* aristotélica, que pode ser considerada como o caráter alternativo de qualquer ato de pôr no processo de trabalho. Esse caráter aparece pela primeira vez na posição de finalidades do trabalho, e pode ser constatado com a máxima evidência na observação dos atos de trabalho mais primitivos. Quando o homem primitivo escolhe, de um conjunto de pedras, uma que lhe parece mais apropriada aos seus fins e deixa outras de lado, é óbvio que se trata de uma escolha, uma alternativa. E no exato sentido de que a pedra, enquanto objeto em-si-existente da natureza inorgânica, não foi de modo nenhum formada de antemão a fim de converter-se em instrumento deste pôr. Também a grama não cresce para ser comida pelos bezeros e estes não engordam para fornecer a carne que alimenta os animais ferozes. Há porém em ambos os casos, da perspectiva do animal que come, uma vinculação biológica ao respectivo tipo de alimento que determina a sua conduta de forma biologicamente necessária. Por isso mesmo, a consciência animal que ali se manifesta está determinada num sentido unívoco: é um epifenômeno, jamais uma alternativa. Ao contrário, a escolha da pedra como instrumento é um ato de consciência que não tem mais um caráter biológico. Mediante a observação e a experiência, isto é, mediante o reflexo e a sua elaboração em conformidade com a consciência, devem ser identificadas certas propriedades da pedra que a tornam adequada ou inadequada para a finalidade pretendida. Quando olhado do exterior, este ato extremamente simples e unitário que é a escolha de uma pedra é, na sua estrutura interna, bastante complexo e cheio de contradições. Com efeito, temos duas alternativas que têm uma relação de heterogeneidade entre si. Primeira: a pedra, foi correta ou incorretamente escolhida para o fim posto? Segunda: o fim, foi posto correta ou incorretamente? Vale dizer: uma pedra é realmente um instrumento adequado para esta

finalidade? É fácil ver que ambas alternativas só podem desenvolver-se partindo de um sistema de reflexos da realidade (quer dizer, um sistema de atos em-si não existentes) que funciona dinamicamente e que foi dinamicamente elaborado. Mas pode ver-se com igual facilidade que em um começo, quando os resultados do reflexo não-existente se cristalizam numa práxis estruturada em termos de alternativa, a partir daquilo que existe apenas de maneira natural, pode surgir algo existente no quadro do ser social (por exemplo uma faca ou um machado), isto é, surge uma forma de objetividade desse ser existente total e radicalmente nova. Com efeito, a pedra, em sua existência e no seu ser-assim natural nada tem a ver com a faca ou o machado.

31. Esse traço peculiar da alternativa aparece ainda mais plasticamente num nível um pouco mais evoluído, isto é, não só quando a pedra é escolhida e usada como instrumento de trabalho, mas quando é submetida a um processo de elaboração a fim de convertê-la num meio de trabalho mais adequado. Neste caso, quando o trabalho é realizado num sentido ainda mais estrito, a alternativa revela ainda mais claramente sua verdadeira essência: não se trata apenas de um único ato de decisão, mas de um processo, uma ininterrupta cadeia temporal de alternativas sempre novas. Não se pode deixar de perceber, quando se pensa, ainda que rapidamente sobre qualquer processo de trabalho – mesmo o mais primitivo – que nunca se trata simplesmente da execução mecânica de uma finalidade posta. A cadeia causal na natureza se realiza “por si” (espontaneamente), de acordo com a sua própria necessidade natural interna, do tipo “se ... então”. No trabalho, ao contrário, como já vimos, não só o fim é teleologicamente posto, mas também a cadeia causal que esse fim realiza deve transformar-se em uma causalidade posta. Pois tanto o meio como o objeto de trabalho, em si mesmos, são coisas naturais sujeitas à causalidade natural e somente na posição teleológica, somente através desta, alcançam no processo de trabalho a possibilidade de ser postos no sentido próprio do ser social, embora permaneçam ainda objetos naturais. Por isso essa alternativa é continuamente repetida nos detalhes do processo de trabalho: cada movimento individual no processo de afiar, triturar, etc. deve ser considerado corretamente (isto é, deve ser baseado em um reflexo correto da realidade), ser corretamente orientado ao objetivo posto, corretamente levado a cabo pela mão, etc. Se isso

não ocorrer, a causalidade posta deixará de operar a cada momento e a pedra voltará à sua condição de simples ser natural, sujeito a causalidades naturais, nada mais tendo em comum com os objetos e os instrumentos de trabalho. Deste modo, a alternativa se amplia até ser a alternativa de uma atividade certa ou errada, de modo a dar origem a categorias que somente no processo de trabalho se convertem em formas de ser efetivas.

32. É claro que as falhas podem ser de tipos muito diferentes; podem ser corrigíveis com o ato ou os atos sucessivos, introduzindo novas alternativas na cadeia de decisões descrita – e aqui também variam as correções possíveis, das fáceis às difíceis, das que podem ser feitas com um só ato às que requerem vários atos – ou então o erro cometido pode inviabilizar todo o trabalho. Deste modo, as alternativas no processo de trabalho não são todas do mesmo tipo e nem têm todas a mesma importância. Aquilo que Churchill afirmou inteligentemente a respeito de casos muito mais complicados da práxis social, isto é, que ao tomar uma decisão, se pode entrar num “período de conseqüências”, aparece como uma característica da estrutura de toda práxis social já no trabalho mais primitivo. Essa estrutura ontológica do processo de trabalho como uma cadeia de alternativas, não deve parecer menos correta pelo fato de que, ao longo do desenvolvimento e mesmo em fases relativamente iniciais, as alternativas singulares dentro do processo de trabalho se tornem, através do exercício e do hábito, reflexos condicionados e, deste modo, possam ser consumados de acordo com a consciência, mas “inconscientemente”. Sem poder abordar aqui a constituição e a função dos reflexos condicionados – que têm diversos níveis de complexidade, tanto no próprio trabalho como em qualquer outro campo da práxis social, por exemplo como contraditoriedade da rotina, etc – observemos apenas que, na sua origem, todo reflexo condicionado foi objeto de uma decisão alternativa, e isto tanto é válido para o desenvolvimento da humanidade como de cada indivíduo, que só pode formar estes reflexos condicionados aprendendo, exercitando, etc, e no início de tal processo estão, precisamente, as cadeias de alternativas.

33. A alternativa, que também é um ato da consciência, é, pois, a categoria mediadora por meio da qual o reflexo da realidade se torna veículo do ato de pôr algo

existente. Deve-se sublinhar ainda, aqui, que este ente, no trabalho, é sempre algo natural e que esta sua constituição natural jamais pode ser inteiramente suprimida. Por mais relevantes que sejam os efeitos transformadores do pôr teleológico das causalidades no processo de trabalho, a barreira natural só pode retroceder, jamais desaparecer inteiramente; e isto é válido tanto para o machado quanto para o reator nuclear. Com efeito, para lembrar apenas uma das possibilidades, que aqui surgem, sem dúvida as causalidades naturais são submetidas, àquelas postas, de acordo com o trabalho, mas uma vez que cada objeto natural tem em si, como possibilidades, uma infinidade intensiva de propriedades, as causalidades naturais jamais deixam inteiramente de operar. E, dado que sua efetividade é completamente heterogênea em relação à posição teleológica, em muitos casos há conseqüências que se contrapõem à posição teleológica e que às vezes a perturbam (corrosão do ferro, etc.). A conseqüência disto é que a alternativa continua a funcionar como supervisão, controle, reparo, etc., mesmo depois que terminou o processo de trabalho em questão e tais atividades de prevenção multiplicam necessariamente as alternativas na posição do fim e na sua realização. Por isso, o desenvolvimento do trabalho contribui para que o caráter de alternativa da práxis humana, do comportamento do homem para com o próprio ambiente e para consigo mesmo, se baseie sempre mais em decisões alternativas. A superação da animalidade através do salto até a humanização no trabalho, a superação do caráter epifenômico da determinação meramente biológica da consciência, ganham assim, com o desenvolvimento do trabalho, uma tendência a reforçar-se permanentemente, a tornarem-se universais. Aqui também fica demonstrado que as novas formas do ser, através do seu lento desenvolvimento, podem se tornar determinações universais autenticamente dominantes de sua própria esfera. Durante o salto e ainda por muito tempo depois dele, as novas formas estão em constante competição com as formas de ser inferiores das quais se originaram e que – ineliminavelmente – constituem sua base material, mesmo quando o processo de transformação já chegou a um patamar bastante elevado.

34. Somente olhando para trás a partir deste ponto é que podemos valorizar em toda sua extensão a *dynamis* descoberta por Aristóteles, enquanto uma nova forma da possibilidade. A posição que funda tanto o fim quanto os meios para torná-lo realidade

assume, ao longo do desenvolvimento, de modo cada vez mais acentuado, uma forma fixa específica; forma que pode gerar a ilusão de que já é, em-si, algo socialmente existente.²² Pensemos numa fábrica moderna. O modelo (a posição teleológica) é elaborado, discutido, calculado, etc, por um coletivo às vezes muito amplo, mesmo antes de poder se tornar realidade pela produção mesma. Ainda quando, dessa maneira, a existência material de muitas pessoas esteja ligada ao processo de elaboração desse modelo, embora o processo de formação do modelo tenha, de modo geral, uma sólida base material (escritórios, máquinas [Apparat], instalações, etc.), o modelo permanece uma possibilidade – no sentido de Aristóteles – que só pode se tornar realidade através da decisão, fundada em alternativas, de executá-lo, somente através da execução mesma, exatamente como na decisão do homem primitivo de escolher esta ou aquela pedra para usá-la como cunha ou machado. Certamente o caráter de alternativa da decisão de realizar a posição teleológica contém mais complicações, mas isto apenas aumenta a sua importância em relação ao salto da possibilidade à realidade. Para o homem primitivo, o objeto da alternativa é somente de utilidade imediata, ao passo que, na medida em que se desenvolve o caráter social da produção, isto é, da economia, as alternativas assumem uma forma cada vez mais diversificada e diferenciada. O próprio desenvolvimento da técnica tem como consequência que o projeto de modelo tenha que ser o resultado de uma cadeia de alternativas, mas por mais elevado que seja o desenvolvimento da técnica (sustentado por uma série de ciências), não pode ser o único motivo de escolha para as alternativas. Por isso, o optimum técnico assim elaborado de modo nenhum coincide com o optimum econômico. Certamente a economia e a técnica estão, no desenvolvimento do trabalho, numa coexistência indissociável e têm contínuas relações entre si, mas este fato não elimina a heterogeneidade de ambas, que, como vimos, se manifesta na dialética contraditória entre fim e meio; pelo contrário, muitas vezes acentua a sua contraditoriedade. Este caráter heterogêneo, cujos complicados momentos não podemos abordar agora, tem como consequência que o trabalho, com vistas a alcançar um patamar de realização cada vez mais elevado, cada vez mais socializado, tenha tido que buscar a ciência como órgão auxiliar, mas também tem

²² No original *gesellschaftlich Seiendes*. Lukács se refere a uma prévia-ideação ainda não objetivada e que, portanto, apenas existe na abstratividade.

como conseqüência que a interrelação entre ambos só possa realizar-se no âmbito de um desenvolvimento desigual.

35. Se examinarmos, pois, em termos ontológicos tal projeto, veremos com clareza que ele possui os traços característicos da possibilidade aristotélica, da potencialidade: “Aquilo que tem a potência de ser pode ser e também não ser”. Marx diz, exatamente no sentido de Aristóteles, que no curso do processo de trabalho “o instrumento de trabalho passa igualmente da mera possibilidade à realidade”²³. Um projeto, mesmo que complexo e delineado com base em reflexos corretos, que seja rejeitado, permanece um não-existente, ainda que encerre em si a possibilidade de tornar-se um existente. Em resumo, pois, só a alternativa daquela pessoa (ou daquele coletivo de pessoas) que põe em movimento o processo da execução material através do trabalho, pode efetivar essa transformação da potência em um ser. E isto indica não somente o limite superior desse tipo de possibilidade se tornar real, mas também aquele inferior, que estabelece quando e em que medida pode converter-se em possibilidade neste sentido um reflexo da realidade que é orientado pela consciência para a efetivação. Este limite da possibilidade não depende do nível intelectual, da exatidão, da originalidade, etc, da racionalidade imediata. Naturalmente, os momentos intelectuais do projeto de uma posição de finalidade no trabalho são importantes, em última análise, na escolha da alternativa; seria, porém, fetichizar a racionalidade econômica ver aí o motor único do salto da possibilidade à realidade no campo do trabalho. Esse tipo de racionalidade é um mito, do mesmo modo que a suposição de que as alternativas que nós descrevemos se realizariam num plano de pura liberdade abstrata. A estas duas alegações deve-se objetar que as alternativas orientadas para o trabalho sempre são decididas em circunstâncias concretas, quer se trate do problema de fazer um machado de pedra ou do modelo de um automóvel para ser produzido às centenas. Isto implica, em primeiro lugar, que a racionalidade se apóia na necessidade (*Bedürfnis*) concreta que aquele produto

²³ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Moscou, 1939-1941, p. 208. (Edição em espanhol: Elementos fundamentales para la critica de la economia política, 1857-1958. Trad. José Aricó et.al. México: Siglo XXI, 1989. A seguir referência das páginas citadas entre colchetes. [tomo I, p.241].

singular deve satisfazer. Os componentes que determinam esta satisfação da necessidade e, por isso, também as representações acerca dela determinam a estrutura do projeto, a seleção e a reunião dos pontos de vista, tanto quanto a tentativa de refletir corretamente as relações causais da efetivação. Em última análise, todos estes aspectos fundam-se na singularidade da realização projetada. Em vista disso, a racionalidade nunca será absoluta mas, ao contrário – como sempre ocorre nas tentativas de realizar qualquer coisa – se tratará da racionalidade concreta de um nexos “se... então”. É só porque no interior de tal quadro reinam conexões necessárias (*notwendige Verbindungen*) desse tipo que a alternativa se torna possível: ela pressupõe – dentro deste complexo concreto – a sucessão necessária de passos singulares. Na verdade, poder-se-ia objetar que do mesmo modo que a alternativa e a predeterminação se excluem mutuamente, em termos lógicos, a primeira não pode deixar de ter seu fundamento ontológico na liberdade de decisão. E isto, até certo ponto, mas apenas até certo ponto, é correto. Para entender bem isso, não se pode esquecer que a alternativa, de qualquer lado que seja vista, só pode ser uma alternativa concreta: a decisão de uma pessoa concreta (ou de um grupo de pessoas) a respeito das melhores condições concretas de realização de uma finalidade concreta. Isto quer dizer que toda alternativa (e toda cadeia de alternativas) no trabalho nunca pode se referir à realidade em geral, mas é uma escolha concreta entre caminhos cuja meta (em última análise a satisfação da necessidade) foi produzida não pelo sujeito que decide, mas pelo ser social no qual ele vive e opera. O sujeito só pode tomar como objeto de sua posição de finalidades, de sua alternativa, as possibilidades determinadas a partir de e por meio deste complexo de ser que existe independentemente dele. E é do mesmo modo evidente que o campo das decisões é delimitado precisamente por este complexo de ser; É óbvio que a amplitude, a densidade, a profundidade, etc. que caracterizam a correção do reflexo da realidade têm importância, isto porém não afeta em nada o fato de que a posição de séries causais no interior da posição teleológica está – imediata ou mediata – determinada, em última análise, pelo ser social.

36. Permanece o fato óbvio de que a decisão concreta de realizar uma posição teleológica nunca pode ser inteiramente e com necessidade imperiosa (*zwingender*

Notwendigkeit) derivada de antemão (*im voraus*) das condições que a precedem. É preciso observar, no entanto, por outro lado, que se não se presta atenção somente ao ato singular de uma precisa posição teleológica, mas à totalidade destes atos e às suas interrelações recíprocas em uma dada sociedade, inevitavelmente se encontrarão neles analogias, convergências, tipos, etc, de caráter tendencial. A proporção de tais tendências para a convergência ou para a divergência, no seio desta totalidade, indica qual será, na realidade, o campo concreto das posições teleológicas, das quais já falamos. É precisamente o processo social real, do qual emergem tanto as finalidades quanto a busca e a aplicação dos meios, que determina, delimitando-o concretamente, o espaço das perguntas e respostas possíveis, das alternativas que podem ser realmente realizadas. As determinações dos componentes dentro das respectivas totalidades aparecem delineados com força e concretude ainda maior do que nos atos posicionais individuais considerados isoladamente. No entanto, com isso expusemos apenas um lado da alternativa. Por mais precisa que seja a definição de um campo concreto, não se elimina o fato de que no ato da alternativa está presente o momento da decisão, da escolha, e que o “lugar” e o órgão de tal decisão seja a consciência humana; e é exatamente esta função ontológica real que retira da decisão o caráter de epifenômeno que possuem as formas da consciência animal, totalmente condicionadas biologicamente.

37. Por isso se poderia, num certo sentido, ver aí o germe ontológico da liberdade, liberdade que tanta importância teve e ainda tem nas polêmicas filosóficas acerca do homem e da sociedade. Para evitar equívocos, no entanto, é preciso tornar mais claro e concreto o caráter desta gênese ontológica da liberdade, que aparece pela primeira vez como um fato real na alternativa, no interior do processo de trabalho. Com efeito, se entendemos o trabalho no seu modo de ser originário – quer dizer, como produtor de valores de uso – como forma “eterna”, permanente ao longo das mudanças das formações sociais, do intercâmbio orgânico entre o homem (sociedade) e a natureza, fica claro que a intenção que determina o caráter da alternativa, embora desencadeada por necessidades sociais, está orientada para a transformação de objetos naturais. Até agora nos preocupamos apenas em fixar esse modo de ser originário do trabalho, deixando para análises ulteriores

as suas formas mais desenvolvidas e complexas que surgem na posição econômico-social do valor de troca e nas interrelações entre este e o valor de uso. É certamente difícil manter sempre com coerência este nível de abstração, no sentido marxiano, sem fazer alusão, nas análises singulares, a fatos que já pressupõem circunstâncias mais concretas, condicionadas pela respectiva sociedade. Deste modo, quando nos referimos, anteriormente, à heterogeneidade entre optimum técnico e econômico, alargamos o campo visual somente para indicar com um exemplo concreto – como uma espécie de horizonte – a complexidade dos momentos que intervêm na transformação da possibilidade em realidade. Agora, no entanto, devemos considerar o trabalho no sentido estrito do termo, como forma originária, órgão do intercâmbio orgânico entre homem e natureza, porque somente desta maneira é que poderemos realçar aquelas categorias que nascem de um modo ontologicamente necessário daquela forma originária e que por isso fazem do trabalho o modelo da práxis social em geral. Será tarefa de pesquisas futuras, em especial na Ética, iluminar as complicações, delimitações, etc, que emergem na medida em que a sociedade for examinada sempre mais a fundo na sua totalidade desdobrada.

38. Assim entendido, o trabalho revela, no plano ontológico, uma dupla face. Vemos, por um lado, neste nível de generalidade, que uma práxis só é possível a partir de uma posição teleológica de um sujeito, mas também é evidente que esta última implica por si mesma que as causalidades naturais sejam conhecidas e postas como posições. Por outro lado, aqui é tão evidente a relação recíproca entre homem e natureza que, ao analisar a posição, sentimo-nos autorizados a prestar atenção apenas às categorias que nascem dessa relação.

39. Veremos imediatamente como a peculiaridade desta relação (que determina o modo de ser das novas categorias), também surge quando examinamos as transformações que o trabalho provoca no próprio sujeito, de tal modo que as mudanças ulteriores do sujeito, por mais importantes que sejam, certamente são produtos de estágios mais evoluídos, superiores de um ponto de vista social, e no entanto têm seu fundamento ontológico na forma originária do simples trabalho. Vimos que a nova categoria

determinante, aquela que faz a passagem da possibilidade à realidade, é exatamente a alternativa. Qual é, porém, o seu conteúdo ontológico essencial? À primeira vista, parecerá um pouco surpreendente se dissermos que nela o momento predominante é constituído pelo seu caráter marcadamente cognitivo (epistemológico). É claro que o primeiro impulso para a posição teleológica provém da vontade de satisfazer uma necessidade. No entanto esta é uma característica ainda comum tanto à vida humana como animal. Os caminhos começam a divergir quando entre necessidade (*Bedürfnis*) e satisfação se insere o trabalho, a posição teleológica. E neste mesmo fato, que implica o primeiro impulso para o trabalho, se evidencia a sua natureza marcadamente cognitiva, uma vez que é indubitavelmente uma vitória do comportamento consciente sobre a mera espontaneidade do instinto biológico o fato de que entre a necessidade e a satisfação imediata seja introduzido o trabalho como elemento mediador.

40. A coisa fica ainda mais clara quando a mediação se realiza no trabalho por meio de uma cadeia de alternativas. Quem trabalha deseja necessariamente o sucesso da sua atividade. No entanto, ele só pode obtê-lo quando, tanto na posição do fim quanto na escolha dos meios, está permanentemente voltado para capturar o objetivo ser-em-si de tudo aquilo que se relaciona com o trabalho e quando relaciona-se com ele (com os fins e seus meios) de maneira adequada ao seu ser-em-si. Nele não temos apenas a intenção de atingir um reflexo objetivo, mas também o empenho em eliminar tudo o que seja meramente instintivo, sentimental, etc, e que poderia atrapalhar a visão objetiva. Com isso se produz, precisamente, a prioridade do consciente sobre o instintivo, do cognitivo sobre o meramente emotivo. Isto naturalmente não significa que o trabalho do homem primitivo, quando surgiu, tenha se desenvolvido sob as formas de uma consciência idêntica à atual. As formas de consciência em questão são, certamente, tão diferentes das atuais que sequer estamos em condições de reconstruí-las. Não obstante, uma das condições objetivas do trabalho, de acordo com o ser, como já mostramos, é que apenas um reflexo correto da realidade, tal como ela existe em si, independentemente da consciência, pode consumir a realização das causalidades naturais heterogêneas e indiferentes com respeito à posição da finalidade; pode converter tais causalidades em causalidades postas a serviço da posição

teleológica. Deste modo, as alternativas concretas do trabalho, tanto na determinação do fim como na execução, sempre contém, em última instância, uma escolha entre o correto e o incorreto. Isso constitui sua essência ontológica, seu poder de transformar em cada caso a *dynamis* aristotélica em realização concreta. Por isso esse caráter cognitivo primário das alternativas ontológicas é uma faticidade insuprimível, é exatamente o ontológico sempre-precisamente-assim (*Geradesosein*) do trabalho; que pode, portanto, ser conhecido ontologicamente, independentemente das formas de consciência sob as quais se realizou originalmente e seguiu se realizando possivelmente durante muito tempo.

41. Essa transformação do sujeito que trabalha – o verdadeiro tornar-se homem do homem – é a conseqüência necessária, de acordo com o ser, deste objetivo sempre-precisamente-assim do trabalho. Quando, no texto que já citamos amplamente, Marx se detém nas características do trabalho, ele também fala de sua influência determinante sobre o sujeito humano. Ele mostra que o homem, ao operar sobre a natureza e transformá-la, “muda ao mesmo tempo a sua própria natureza, desenvolve as potências que nele estão adormecidas e sujeita o jogo das suas forças à sua própria autoridade”.²⁴ Isto significa, antes de mais nada (como já referimos ao analisar o trabalho de um ponto de vista objetivo), que aqui existe um domínio da consciência sobre o instintivo, que possui um caráter meramente biológico. Visto do lado do sujeito, isto implica uma continuidade sempre renovada deste domínio, e, certamente, uma continuidade que se apresenta em cada movimento individual do trabalho como um novo problema, como uma nova alternativa, e que a cada vez, para que o trabalho tenha êxito, deve terminar com uma vitória da visão correta sobre o meramente instintivo. Com efeito, assim como o ser natural da pedra é totalmente heterogêneo de seu uso como faca ou como machado, e só pode sofrer essa transformação como resultado da posição, por parte do homem, de cadeias causais corretamente conhecidas, assim acontece também no próprio homem com aqueles movimentos, etc, que originariamente possuíam um caráter biológico-instintivo. O homem deve imaginar esses movimentos exclusivamente visando determinado trabalho e executá-los em contínua luta contra aquilo que há nele de meramente instintivo, contra si mesmo. Também neste caso a

²⁴ K. Marx, O Capital, I, op. cit.

dynamis aristotélica (Marx usa o termo *Potenz*, escolhido também pelo historiador da lógica Prantl) se revela como a expressão categorial dessa transição. O que Marx aqui chama potência é, em última análise, a mesma coisa que N. Hartmann designa como labilidade no ser biológico dos animais mais evoluídos, ou seja, uma grande elasticidade na adaptação até, caso necessário, a circunstâncias radicalmente diferentes. Esta foi, sem dúvida, a base biológica da transformação de um dado animal evoluído em homem. E isto pode ser observado em animais bastante evoluídos que se encontram em cativeiro, como também nos domésticos. Só que este comportamento elástico, esta atualização de potências, também neste caso permanece sendo de caráter puramente biológico, uma vez que as demandas chegam para o animal do exterior, reguladas pelo homem, e aparecem como um novo ambiente, no sentido mais amplo da palavra, de tal modo que a consciência permanece sendo um epifenômeno. Ao contrário, o trabalho, como já dissemos, significa um salto dentro dessa evolução. A adaptação não passa simplesmente do instintivo ao consciente, mas se desdobra como “adaptação” a circunstâncias que não foram criadas pela natureza, mas que, pelo contrário, foram escolhidas e buscadas pelo sujeito.

42. Exatamente por este motivo a “adaptação” no homem que trabalha não é estável e estática, como nos demais seres vivos – os quais normalmente reagem da mesma maneira frente a um ambiente diferente – e não é uma adaptação guiada do exterior, como a dos animais domésticos. O momento da criação autônoma não apenas transforma o próprio ambiente, e não só o modifica num sentido material mas também nos efeitos retroativos de ordem material que este produz sobre os homens; assim, por exemplo, o trabalho fez com que o mar, que era um limite para o movimento do homem, se tornasse um meio de contatos cada vez mais intenso. Mas, além disso – e naturalmente causando mudanças análogas de função – essa estrutura do trabalho atua também retroativamente sobre o sujeito que trabalha. Para compreender corretamente as transformações que aqui se produzem no sujeito, é preciso partir da situação objetiva já descrita, na qual o sujeito é o iniciador da posição da finalidade, da transformação das cadeias causais refletidas em cadeias causais postas e da realização de todas estas posições no processo de trabalho. Ou seja, o sujeito estabelece todo um conjunto de posições diversas, de caráter teórico e prático. A

característica comum a todas estas posições, quando vistas como atos de um sujeito, é que em todos os casos o imediato instintivamente apreendido em consequência do distanciamento necessariamente implicado em todo ato de pôr é sempre substituído ou, pelo menos, dominado por atos da consciência. Não nos deve induzir ao engano a aparência de que em cada trabalho executado a maior parte dos atos singulares já não tem um caráter diretamente consciente. O que há neles de “instintivo”, de “inconsciente”, provém da transformação de movimentos de origem consciente em reflexos condicionados fixos. Assim estes atos só se distinguem, principalmente das expressões instintivas dos animais mais evoluídos, pelo fato de que este caráter já-não-consciente é algo que sempre pode ser revogado. Uma vez que as experiências de trabalho acumuladas se tenham fixado, outras novas experiências podem substituí-las por atos novos, igualmente fixos e revogáveis. A acumulação das experiências do trabalho possui, portanto, um duplo caminho de eliminação e conservação dos movimentos habituais, os quais, porém, mesmo depois de fixados como reflexos condicionados, sempre guardam em si a origem de um pôr que estabelece uma distância, que determina os fins e os meios, que controla e corrige a execução.

43. Esse distanciamento tem como outra importante consequência o fato de que o trabalhador é obrigado a dominar conscientemente os seus afetos. Pode sentir-se cansado, mas se uma interrupção for nociva para o trabalho, ele continuará trabalhando; na caça, por exemplo, pode ser tomado pelo medo, no entanto permanecerá no seu posto e lutará com animais fortes e perigosos; etc. (É preciso repetir que estamos falando do trabalho enquanto produtor de valores de uso, que é a sua forma inicial. Só nas sociedades mais complexas, de classes, essa conduta originária se entrecruza com outros motivos, surgidos do ser social, como por exemplo a sabotagem do trabalho. No entanto, também neste caso permanece, como orientação básica, o domínio do consciente sobre o instintivo). É evidente que, deste modo, entram na vida humana tipos de comportamentos que se tornam por excelência decisivos para o ser-homem do homem. É reconhecido universalmente que o domínio do homem sobre os próprios instintos, afetos, etc, constitui o problema fundamental de qualquer educação moral, desde os costumes e tradições até as formas mais elevadas da ética. Os problemas dos graus superiores só podem ser discutidos mais adiante, e, em

termos verdadeiramente adequados, somente na Ética; é importantíssimo, para a ontologia do ser social, que eles já compareçam nos estágios mais iniciais do trabalho e, sem dúvida, na forma absolutamente distintiva do domínio consciente dos afetos, etc. O homem foi definido, várias vezes, como o animal que fabrica ferramentas²⁵. É correto, mas é preciso acrescentar que construir e usar instrumentos implica necessariamente, como pressuposto imprescindível para o sucesso do trabalho, que o homem tenha domínio sobre si mesmo. Esse também é um momento do salto a que nos referimos, da saída do homem da existência meramente animalesca. Quanto aos fenômenos aparentemente análogos que se encontram nos animais domésticos, por exemplo o comportamento dos cães de caça, repetimos que tais hábitos só podem surgir pela convivência com os homens, como imposições do homem sobre o animal; enquanto o Homem realiza o autodomínio sobre si mesmo como premissa necessária para realizar os próprios fins que se impôs no trabalho. Também sob este aspecto o trabalho se revela como o instrumento da autocriação do homem como homem. Como ser biológico, ele é um produto do desenvolvimento natural. Com a sua auto-realização que, naturalmente, também pode significar nele mesmo um retrocesso das barreiras naturais, embora jamais um completo desaparecimento delas, o Homem ingressa num novo ser, por ele mesmo fundado: o ser social.

2. O Trabalho Como Modelo da Práxis Social

44. Estas últimas afirmações nos mostraram como já no processo de trabalho estão contidos *in nuce*, nos seus traços mais gerais, mas também mais decisivos, problemas que em estágios superiores do desenvolvimento humano se apresentam de forma mais generalizada, desmaterializada, sutil e abstrata e que por isso aparecem depois como os temas centrais da filosofia. É por isso que julgamos correto ver no trabalho o modelo de toda práxis social, de qualquer conduta social ativa. Como é nossa intenção expor esse traço essencial do trabalho em relação com categorias de tipo extremamente complexo e

²⁵ N. do R: Em O Capital, p.150: O uso e a criação de meios de trabalho, embora existam em germe em certas espécies de animais, caracterizam o processo de trabalho especificamente humano e Franklin define, por isso, o homem como o “toolmaking animal”, um animal que faz ferramentas.

derivado, precisamos tornar mais concretas as reservas já referidas acerca do caráter daquele tipo de trabalho que tomávamos como base. Tínhamos dito: no momento estamos falando apenas do trabalho enquanto produtor de coisas úteis, de valores de uso. As novas funções que o trabalho adquire na medida em que se forma uma produção social em sentido estrito (o problema dos valores de troca) ainda não estão presentes na nossa exposição do modelo e só falaremos adequadamente delas no capítulo seguinte.

45. Mais importante, porém, é deixar claro o que distingue o trabalho neste sentido das formas mais evoluídas da práxis social. Neste sentido originário e mais restrito, o trabalho é um processo entre atividade humana e natureza: seus atos estão orientados a transformar objetos naturais em valores de uso. Junto a isto, nas formas ulteriores e mais evoluídas da práxis social, se destaca mais acentuadamente a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância – mas somente em última instância – mediar a produção de valores de uso. Também neste caso o fundamento ontológico-estrutural é constituído pelas posições teleológicas e pelas séries causais que elas põem em movimento. O conteúdo essencial da posição teleológica neste momento – falando em termos muito gerais e abstratos – é, no entanto, a tentativa de induzir uma pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar algumas posições teleológicas concretas. Este problema aparece logo que o trabalho tenha se tornado a tal ponto social, no sentido de que depende da cooperação de mais pessoas, e independente do fato de que já esteja presente o problema do valor de troca ou que a cooperação tenha como objetivo apenas os valores de uso. Por isso, esta segunda forma de posição teleológica, na qual o fim posto é imediatamente que a finalidade seja posta por outras pessoas, já existe em estágios muito iniciais.

46. Pensamos na caça no período paleolítico. As dimensões, a força e a periculosidade dos animais a serem caçados tornam necessária a cooperação de um grupo de homens. Ora, para tornar essa cooperação funcional e eficaz, é preciso distribuir os participantes de acordo com as funções (batedores e caçadores). As posições teleológicas que aqui se verificam têm, na realidade, um peso secundário em relação ao trabalho imediato; deve ter havido uma posição teleológica anterior que determinou o caráter, o

papel, a função, etc, das posições singulares, agora concretas e reais, cujo objetivo é um objeto natural. Deste modo, o objeto dessa posição secundária já não é um elemento puramente natural, mas a consciência de um grupo humano; a posição do fim já não visa transformar um objeto natural, mas, em vez disso, a execução de uma posição teleológica que tenha, por certo, como objetivo objetos naturais; os meios, da mesma maneira, já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar estas intervenções por parte de outras pessoas.

47. Tais posições teleológicas secundárias estão muito mais próximas da práxis social dos estágios mais evoluídos do que o próprio trabalho, no sentido que aqui o entendemos. Faremos uma análise mais aprofundada dessa questão mais adiante. A referência aqui era necessária apenas para distinguir as duas coisas. Em parte porque um primeiro olhar a este nível social mais elevado do trabalho já nos mostra que o trabalho, no sentido por nós referido, constitui a sua insuprimível base real, é o fim último de uma cadeia intermediária, até bastante articulada, de posições teleológicas; em parte porque esta primeira consideração dessas conexões nos revela que o trabalho originário, a partir de si mesmo, desenvolve necessariamente formas mais complexas, a partir da dialética peculiar de sua constituição. E este duplo nexos indica uma simultânea identidade e não-identidade nos diversos graus do trabalho, mesmo quando existem mediações amplas, multiformes e complexas.

48. Já vimos que a posição teleológica conscientemente realizada produz um distanciamento no reflexo da realidade; que é com esta distância que surge a relação sujeito-objeto no sentido estrito do termo. Estes dois momentos implicam simultaneamente o surgimento de uma captação conceitual dos fenômenos reais e sua expressão adequada através da linguagem. Para entender corretamente a gênese destas interações complexas e intrincadíssimas, tanto no momento da gênese quanto no seu ulterior desenvolvimento, devemos partir do fato de que, em todos os casos em que se trata de autênticas transformações do ser, a estrutura total do complexo em questão é sempre primária frente a seus elementos. Estes só podem ser compreendidos a partir da sua interação no interior do

respectivo complexo do ser, ao passo que seria um esforço em vão querer reconstruir idealmente o próprio complexo de ser a partir dos seus elementos. Por esse caminho se chegaria a pseudo-problemas como o do péssimo exemplo escolástico em que se pergunta se a galinha vem – ontologicamente – antes do ovo. Essa é uma questão que hoje podemos considerar como uma brincadeira, mas é preciso lembrar que o problema de se a palavra existiu antes do conceito ou vice-versa não está em nada mais próximo da realidade, isto é, não é mais razoável. Com efeito, palavra e conceito, linguagem e pensamento conceitual são elementos interdependentes do complexo: tanto o ser social, como aqueles só podem ser compreendidos na sua verdadeira essência no contexto de uma análise ontológica de tal ser, reconhecendo as funções reais que eles exercem dentro deste complexo. É claro que em cada sistema de interrelações dentro de um complexo de ser, tal como ocorre em toda interrelação, há um momento predominante. Este caráter surge em uma relação puramente ontológica, independentemente de qualquer hierarquia de valor. Em interrelações deste gênero os momentos singulares podem condicionar-se reciprocamente, como no caso citado da palavra e do conceito, onde nenhum dos dois pode estar presente sem o outro, ou então pode-se ter um condicionamento tal que um momento se torne a condição para a elaboração do outro, sem que essa relação possa ser revertida. Assim se relaciona o trabalho com os outros momentos do complexo chamado ser social. É sem dúvida possível deduzir geneticamente a linguagem ou o pensamento conceitual a partir do trabalho, uma vez que a consumação do processo de trabalho põe ao sujeito que o executa exigências que só podem ser cumpridas simultaneamente através da transformação das capacidades e possibilidades psicofísicas relativas à linguagem e ao pensamento conceitual presentes até então. Enquanto que estas disposições não poderiam ser concebidas ontologicamente em si mesmas, por um lado, sem as exigências laborais precedentes, nem, por outro, enquanto condições que originam o processo de trabalho. É por natureza evidente que, uma vez que as necessidades do trabalho tenham impulsionado o surgimento da linguagem e do pensamento conceitual, a evolução destes têm que mostrar uma interrelação ininterrupta e ineliminável e o fato de que o trabalho continue aqui a ser o momento predominante não só não anula a permanência de tais interações, como, ao contrário, as reforça e as intensifica. Disto se

segue necessariamente que no interior de um complexo tal deve ter lugar uma influência ininterrupta do trabalho sobre a linguagem e o pensamento conceitual e vice-versa.

49. Só uma concepção tal da gênese ontológica como um complexo concretamente estruturado, pode esclarecer também o fato de que essa gênese é um salto (do ser orgânico ao social) e, ao mesmo tempo, um longo processo que durou milênios. O salto acontece logo que a nova constituição do ser se realiza efetivamente, em atos extremamente primários, singulares. Mas é necessária uma evolução extremamente longa, em geral contraditória e irregular, até que as novas categorias do ser cheguem a tal nível, extensivo e intensivo, que permita ao novo grau do ser constituir-se como algo já formado e fundado em si mesmo.

50. Como já vimos, o traço essencial de tais evoluções é que as categorias especificamente peculiares do novo grau de ser assumem, nos novos complexos, uma supremacia cada vez mais forte sobre os graus inferiores, os quais, por certo, continuam a ser o fundamento material da sua existência. É o que acontece nas relações entre a natureza orgânica e inorgânica e o que acontece agora nas relações entre o ser social e os dois graus do ser natural (ou seja, a natureza inorgânica e orgânica). Esse desdobramento das categorias originárias de um nível de ser sempre se dá através de sua crescente diferenciação e, com isso, através de sua crescente autonomização (sempre, por certo, apenas relativa) dentro dos complexos de um modo de ser. No ser social isso se vê da maneira mais nítida nas formas de reflexo da realidade. O fato de que apenas (no contexto do respectivo trabalho concreto) um reflexo objetivamente correto das relações causais consideradas adequadas para a finalidade do trabalho pode realizar a transformação absolutamente necessária das relações causais em relações postas, não atua apenas em direção a uma constante revisão e aperfeiçoamento dos atos da reflexão (*Widerspiegelungsakte*), mas também em direção à sua generalização. Na medida em que as experiências de um trabalho concreto são utilizadas em um outro, elas se tornam gradativamente independentes – relativamente – ou seja, a fixação generalizadora de determinadas observações que já não mais estão relacionadas de modo exclusivo e direto a

uma única atividade; ao contrário, alcançam uma certa generalização como observações de processos naturais. Em tais generalizações surgem os germes das futuras ciências, cujos inícios, como os da geometria e da aritmética, se perderam em um remoto passado. Mesmo sem que se tenha uma clara consciência disto, muitas generalizações apenas iniciais já contêm princípios decisivos das ciências posteriores, autenticamente autônomas. Como exemplo, o princípio da desantropomorfização, a consideração abstrata de determinações que são indissociáveis do modo humano de reagir face ao ambiente (e também face ao próprio homem). Estes princípios estão contidos já implicitamente nas mais primárias concepções acerca da aritmética e da geometria. É indiferente o fato de que os homens que as representam e empregam tenham ou não compreendido a sua verdadeira essência. A firme vinculação de tais conceitos com representações mágicas e míticas, que tem origem num longínquo tempo histórico, mostra como, na consciência dos homens, podem mesclar-se ininterruptamente (gerando formas de práxis cada vez mais elevadas) uma preparação e execução intelectualmente corretas, com falsas representações acerca de coisas que não existem e são tidas como verdadeiras e como fundamento último. Isso mostra que a consciência relativa às tarefas, relativas ao mundo, relativas ao próprio sujeito, se origina na reprodução da própria existência (e, junto com essa, na do ser da espécie), como instrumento indispensável de tal reprodução. Esta consciência se torna certamente sempre mais ampla, sempre mais independente, e no entanto continua sendo, em última análise, ineliminavelmente um instrumento dessa reprodução do próprio homem, ainda que através de múltiplas mediações.

51. Somente mais adiante é que poderemos tratar do problema aqui aludido da falsa consciência e da possibilidade de sua relativa correção, muitas vezes fecunda. O que dissemos é suficiente para acentuar a situação paradoxal em que a consciência do Homem – tendo se originado no trabalho, para o trabalho e mediante o trabalho – intervém na atividade de auto-reprodução humana. Podemos por as coisas assim: a independência do reflexo do mundo exterior e interior da consciência humana é um pressuposto indispensável para a emergência e desenvolvimento do trabalho. A ciência, a teoria como forma automática e independente das posições originariamente teleológico-causais no trabalho,

mesmo em seu grau máximo de desenvolvimento, não poderá nunca eliminar totalmente esta vinculação em última instância com sua origem. Mais adiante veremos que a ciência jamais perdeu esse vínculo com a satisfação das necessidades do gênero humano, as mediações que a unem a tal satisfação, por mais complexas e diversificadas que se tenham tornado. Nesta dupla relação de vinculação e autonomia também aparece um problema importante que a reflexão, a consciência e a autoconsciência da humanidade constantemente tiveram que colocar-se e resolver, ao longo da história: o problema da teoria e a práxis. Para encontrar o ponto de partida correto com relação a esse complexo de questões, temos que voltar novamente a um problema que até aqui abordamos muitas vezes: o problema da teleologia e da causalidade.

52. Enquanto o processo real do ser na natureza e na história foi concebido teleologicamente, de tal modo que a causalidade teria apenas a função de órgão executivo do “fim último”, a teoria, a contemplação, foi concebida como a forma mais alta do comportamento humano. Com efeito, na medida em que o caráter teleológico da realidade era considerado o fundamento inabalável da essência da realidade objetiva, o homem só podia relacionar-se de maneira contemplativa com esse fim último; a autocompreensão acerca dos próprios problemas vitais dos homens, tanto em um sentido imediato como em um sentido sutilmente mediado, parecia ser compreensível apenas a partir de uma atitude tal ante a realidade. Reconhece-se, sem dúvida, relativamente cedo, o caráter teleologicamente posto da práxis humana. Mas uma vez que as atividades concretas que aqui se originaram derivaram, no entanto, numa totalidade de natureza e sociedade concebida teleologicamente, permaneceu de pé esta supremacia filosófica, ética, religiosa, etc, da compreensão contemplativa da teleologia cósmica. Não é aqui o lugar para aludir, nem de longe, às batalhas intelectuais suscitadas por tal visão do mundo. Seja dito apenas que a escala hierárquica de acordo com a qual a contemplação detém um lugar bastante elevado é conservada, inclusive na maioria das vezes por aquelas filosofias que empreenderam já na cosmologia a luta contra o domínio da teleologia. À primeira vista, o motivo parece paradoxal: a completa dessacralização do mundo externo ao homem se consuma de forma mais lenta do que o processo que o leva à liberação de suas resignações teleológico-

teodiceias. Observe-se, além disso, que a paixão intelectual com a qual se procura intensamente desmascarar a teleologia objetiva proveniente de um sujeito imaginado em termos religiosos, leva, muitas vezes, a eliminar totalmente a teleologia, e isto dificulta uma conceituação concreta da práxis (do trabalho). É apenas na filosofia clássica alemã que a práxis começa a ser avaliada de acordo com a sua importância. Na primeira Tese ad Feuerbach, que já citamos antes, Marx, criticando o velho materialismo, diz: “Como consequência, o lado *ativo* foi desenvolvido de modo abstrato pelo idealismo, em oposição ao materialismo”. Esta contraposição, que já contém no adjetivo “abstrato” também uma crítica ao idealismo, se concretiza na objeção dirigida a este último: “que naturalmente não conhece a atividade real, sensível, enquanto tal”.²⁶ Já é por nós conhecido o fato de que nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, a crítica de Marx à *Fenomenologia* hegeliana se concentra exatamente neste ponto, neste limite do idealismo alemão, especialmente daquele de Hegel.

53. Deste modo, a posição de Marx fica bem demarcada, tanto em relação ao velho materialismo quanto em relação ao idealismo: para resolver o problema teoria-praxis é preciso voltar à práxis, ao seu modo real e material de apresentar-se, onde se evidenciam e podem ser vistas clara e inequivocamente suas determinações ontológicas fundamentais. O ontologicamente decisivo é a relação entre teleologia e causalidade. Constitui um ato inovador para o desenvolvimento do pensamento humano e da cosmovisão humana do mundo o equacionar o problema pondo o trabalho no centro dessa polêmica; e isto não só porque deste modo é afastada criticamente do desdobramento do ser em sua totalidade qualquer projeção e qualquer intromissão da teleologia, não só porque o trabalho (a práxis social) é entendido como o único complexo do ser no qual a posição teleológica lhe atribui um papel autenticamente real e transformador da realidade; mas também porque sobre esta mesma base – mas generalizando-a, e por meio de uma generalização tal que ultrapassa a mera constatação de fatos ontologicamente fundamentais – determina a única relação filosoficamente correta entre teleologia e causalidade. Já nos referimos ao aspecto essencial dessa relação quando analisamos a estrutura dinâmica do trabalho: teleologia e causalidade

²⁶ MEGA, I, 5, p. 533.

não são (em contraste com o que até agora têm aparecido nas análises epistemológicas ou lógicas), princípios que se excluem mutuamente no desdobramento dos processos, na existência e na natureza (*Sosein*) das coisas, mas sim princípios heterogêneos entre si, mas que, apesar de toda sua contraditoriedade, somente de forma associada, numa coexistência dinâmica indissolúvel, constituem o fundamento ontológico de determinados complexos dinâmicos, complexos que só no interior do ser social são ontologicamente possíveis; e cuja ação dentro desta coexistência dinâmica produz, ao mesmo tempo, a característica principal deste grau do ser.

54. Na análise anterior do trabalho também chamamos a atenção para uma característica bastante importante destas determinações categoriais dinâmicas: por sua essência, a teleologia só pode funcionar na realidade como teleologia posta. Por isso, para delinear seu ser de um modo ontologicamente concreto, quando queremos definir corretamente um processo como teleológico, devemos demonstrar também ontologicamente e sem deixar dúvida, o ser do sujeito que realiza a posição. A causalidade, ao contrário, pode operar tanto quando foi posta como quando não foi posta. Deste modo, uma análise correta exige não só que se distinga com precisão entre estes dois modos de ser, mas também que a determinação de ser-posto esteja livre de toda ambigüidade filosófica. Com efeito, em certas filosofias bastante respeitáveis – lembre-se apenas da filosofia hegeliana – se desfoca do problema e desaparece, por isso, a diferença entre as posições de causalidade meramente cognitivas (epistemológicas) e aquelas materialmente reais, ontológicas. Quando, baseados nas análises precedentes, sublinhamos que apenas uma causalidade posta material-ontologicamente pode coexistir com a teleologia (a qual é sempre posta), com isso não estamos de modo algum diminuindo a importância da posição meramente epistemológica da causalidade (a posição especificamente epistemológica ou lógica não é abordada aqui, uma vez que é uma abstração posterior). Pelo contrário. Nossa exposição anterior mostrou claramente que a posição ontológica de séries causais concretas pressupõe o seu conhecimento e, por isso, que tenham sido postas epistemologicamente. Não se deve, porém, perder de vista que, por meio desta posição, só se alcança uma possibilidade, no sentido da *dynamis* aristotélica, e que a transformação do que é potencial em algo efetivo é

um ato específico que, embora pressuponha essa possibilidade, tem com ela uma relação de alteridade (*Andersheit*) heterogênea; este ato é, precisamente, a decisão que surge por meio da alternativa.

55. A coexistência ontológica entre teleologia e causalidade no comportamento laboral (prático) do Homem, e só aqui, tem como consequência ontológica que teoria e práxis, dada a sua essência social, devem ser momentos de um único e mesmo complexo do ser, o ser social, o que quer dizer que só podem ser compreendidas de modo adequado partindo dessa interrelação. E exatamente aqui o trabalho pode servir como modelo plenamente esclarecedor. Talvez isto pareça, à primeira vista, um pouco estranho, uma vez que precisamente o trabalho está, de forma clara, orientado teleologicamente, portanto aqui comparece em primeiríssimo plano o interesse na realização do fim posto. Todavia, é no trabalho, nos seus atos que transformam a causalidade espontânea em causalidade posta – exatamente porque é aqui onde ainda temos exclusivamente uma interrelação entre homem e natureza e não entre homem e homem, entre homem e sociedade – que o caráter puramente cognitivo dos atos se revela de forma menos vaga em relação aos atos mais elevados, nos quais é inevitável que os interesses sociais intervenham já no reflexo dos fatos em jogo. Os atos, por intermédio dos quais a causalidade é posta no trabalho, se evidenciam na sua forma mais pura pela contraposição de valor entre falso e verdadeiro, uma vez que, como já observamos anteriormente, qualquer erro de conhecimento relativo à causalidade efetivamente existente, no processo de sua posição, leva inevitavelmente ao fracasso de todo o processo de trabalho. De modo contrário, é evidente que, em qualquer posição de causalidade no qual o fim imediatamente posto seja o de transformar a consciência humana que põe, o interesse social, que está contido em qualquer posição de finalidade – naturalmente também naquela do trabalho simples – termina, inevitavelmente, por influir na posição das séries causais necessárias para a realização. Mais ainda, considerando que no próprio trabalho a posição das séries causais se refere a objetos e processos que, ao ser postos, são inteiramente indiferentes perante o fim teleológico; ao passo que as posições que têm por objetivo suscitar nos homens determinadas decisões entre alternativas, atuam sobre um material que, por si mesmo, de maneira espontânea,

tende a decidir entre alternativas. Assim, esse tipo de posição pretende uma mudança, uma intensificação ou enfraquecimento de tais tendências na consciência dos homens; não trabalha, portanto, sobre um material em si indiferente, mas, ao contrário, sobre um que, já em-si é favorável ou desfavorável, e que tende a colocar-se objetivos. Mesmo a eventual indiferença dos homens frente a intenções de influenciá-lo desse tipo só tem em comum o nome com a indiferença antes referida do material natural. Quando referida à natureza, a indiferença é apenas uma metáfora com a qual se quer indicar a sua constante, imutável e totalmente neutra heterogeneidade frente às posições de finalidades humanas, ao passo que a indiferença dos homens para com estas intenções é um modo de comportamento concreto modificável sob determinadas circunstâncias; uma conduta motivada de forma social e individualmente concreta.

56. Nas posições da causalidade de tipo superior, isto é, mais socializado, é inevitável uma intervenção eficiente da posição teleológica sobre as reproduções intelectuais de tais posições. Mesmo quando este último ato já se constituiu como ciência, em fator – relativamente – autônomo da vida social, é uma ilusão, quando o consideramos ontologicamente, pensar que se possa obter uma cópia totalmente imparcial, do ponto de vista da sociedade, das cadeias causais aqui imperantes e, por meio disso, também das causalidades naturais; como também o é crer que se possa chegar a uma forma mais purificada de confronto direto e excludente entre natureza e homem do que a que existe no próprio trabalho. É claro que aqui se alcança um conhecimento muito mais preciso, mais abrangente, mais complexo, mais aprofundado, etc, das causalidades naturais em questão, do que seria possível no trabalho tomado em si mesmo. Isto é óbvio e não resolve em nada nosso problema atual. O fato é que este progresso do conhecimento implica no prejuízo da contraposição excludente entre homem e natureza, e é preciso deixar claro imediatamente que também este prejuízo se orienta, substancialmente, em direção a esse progresso. Vale dizer, no trabalho o homem se confronta com o ser-em-si daquele pedaço de natureza que está ligado diretamente ao objetivo do trabalho. Quando estes conhecimentos são elevados a um grau mais alto de generalização, o que já acontece nos primeiros passos da ciência em direção à sua autonomização, isso não é possível sem que sejam incorporadas, no reflexo da

natureza, categorias ontologicamente intencionadas, vinculadas à socialização humana. Contudo, isto não deve ser entendido num sentido vulgarmente direto. Em primeiro lugar, qualquer posição teleológica está, em última instância, socialmente determinada; a posição do trabalho claramente está determinada pelas necessidades (*Bedürfnis*), de cuja influência fundamental, nem mesmo as ciências, sem exceção, podem livrar-se completamente. Isto, contudo, não constituiria uma diferença decisiva. Pois em segundo lugar, a ciência põe no centro de seu reflexo desantropomorfizador a generalização das conexões. Vimos que isto já não faz parte, diretamente, da essência ontológica do trabalho e, de modo especial, não faz parte da sua gênese; o que importa, no trabalho, é simplesmente apreender corretamente um fenômeno natural concreto, quando a sua constituição está ligada necessariamente (*notwendigen*) ao objetivo do trabalho teleologicamente posto. Sobre as conexões mais mediadas, o trabalhador pode até ter as representações mais equivocadas, mas estas, quando o reflexo das conexões mais imediatas está correto, não devem atrapalhar o sucesso do processo de trabalho (relação entre trabalho primitivo e magia).

57. Mas enquanto o reflexo está orientado a generalizações surgem forçosamente – e não importa qual seja o grau de consciência – problemas que também dizem respeito a uma ontologia universal. Por mais que estes problemas, no que se refere à natureza, em seu genuíno ser-em-si, sejam completamente diferentes e imparciais com relação à sociedade e às necessidades (*Bedürfnissen*) desta, a ontologia elevada ao nível da consciência nunca poderá ser imparcial frente a nenhuma práxis social, no sentido mais mediado acima investigado. A relação estreita entre teoria e práxis implica necessariamente o fato de que esta última, nas suas formas concretas de aparição social, seja amplamente influenciada pelas representações ontológicas que os homens têm a respeito da natureza. Por sua vez, a ciência, quando procura compreender com seriedade e de modo adequado a realidade, não pode deixar de lado tais questões ontológicas; neste nível, que isto aconteça conscientemente ou não, que as perguntas e as respostas sejam certas ou erradas, que a ciência negue a possibilidade de responder de maneira racional a tais questões, não tem nenhuma importância; inclusive, esta negação, de algum modo, atua ontologicamente na consciência social. E, dado que a práxis social sempre se desenvolve em um ambiente

intelectual de representações ontológicas, no horizonte das teorias científicas, este estado de coisas por nós referido segue sendo fundamental para a sociedade, tanto no que se refere à vida cotidiana como ao horizonte das teorias científicas. Desde os processos por *asebeia*²⁷, em Atenas, passando por Galileu ou Darwin, até a teoria da relatividade, essa situação ressoa fortemente sobre o ser social. O caráter dialético do trabalho como modelo da práxis social se revela aqui exatamente no fato de que dita práxis, em suas formas mais evoluídas, apresenta muitos desvios com relação ao próprio trabalho. Já descrevemos anteriormente uma forma diferente destas complicações que está ligada em muitos aspectos com a que estamos tratando agora. Ambas as análises mostram que o trabalho é a forma fundamental e, por isso, a mais simples e inequívoca daqueles complexos cujo enlace constitui a peculiaridade da práxis social. Exatamente por isso é preciso sublinhar novamente que as marcas específicas do trabalho não devem ser transferidas sem mais nem menos para formas mais complexas da práxis social. A identidade de identidade e não-identidade, a que já nos reportamos muitas vezes, remonta, nas suas formas estruturais, de acordo com o nosso entendimento, ao fato de que o próprio trabalho realiza materialmente a relação radicalmente nova do intercâmbio orgânico com a natureza, ao passo que a enorme maioria das outras formas (mais complexas) da práxis social pressupõem já inevitavelmente este intercâmbio orgânico com a natureza, o fundamento da reprodução do homem na sociedade. Só nos próximos capítulos nos ocuparemos da autêntica constituição destas formas mais complexas e, em termos realmente adequados, somente na Ética.

58. Antes de passar a expor – repetimos novamente: de modo provisório e introdutório – a relação entre teoria e práxis, julgamos útil olhar retrospectivamente as condições ontológicas da gênese do próprio trabalho. Na natureza inorgânica não existe uma atividade em geral. Nela, aquilo que gera a aparência de tal atividade provém fundamentalmente do fato de que o processo de reprodução na natureza orgânica, em seus estágios mais evoluídos, produz interações entre o organismo e o ambiente que imediatamente são inclusive orientadas por uma consciência. Mas mesmo nos níveis mais elevados (falamos sempre de animais que vivem em liberdade) estas nada mais são do que

²⁷ N. do R: Entre os gregos, o crime de ateísmo, de descrença contra os deuses ou contra a pátria.

reações meramente biológicas aos fenômenos do ambiente que têm importância para a existência imediata; por conseguinte não podem produzir uma relação sujeito-objeto. Para que esta relação possa existir é necessário o distanciamento de que falamos anteriormente. O objeto (*Objekt*) só pode tornar-se objeto (*Gegenstand*) da consciência quando esta procura apreendê-lo mesmo quando não há interesses biológicos imediatos que liguem o objeto (*Gegenstand*) com o organismo que é agente dos movimentos. Por outro lado, o sujeito só se torna sujeito quando consuma uma transformação semelhante de sua atitude para com os objetos (*Gegenständen*) do mundo exterior. Fica claro, então, que a posição teleológica do fim e dos meios para sua realização enquanto atos da consciência (meios que funcionam de modo causal), jamais podem ser realizadas independentemente uma da outra. A indissolúvel interdependência que constatamos entre teleologia e causalidade posta se reflete e realiza neste complexo de consumação do trabalho.

59. Esta assim chamada estrutura originária do trabalho tem o seu correlato em que a realização das séries causais postas fornece o critério para saber se o ato de pô-las foi acertado ou incorreto. O que significa que, no trabalho, tomado em si mesmo, a práxis estabelece o critério absoluto para a teoria. Isso é, em termos gerais, inquestionável e, por certo, não somente para o trabalho em sentido estrito, mas também para todas as atividades análogas de tipo mais complexo em que a práxis humana se encontra exclusivamente face à natureza (pense-se, por exemplo, nos experimentos das ciências naturais); muito necessária é a concretização assim que a base material mais estreita que caracteriza o trabalho (e também a experiência considerada de forma isolada) é superada na respectiva atividade, ou seja, assim que a causalidade teoricamente posta de um complexo concreto tem que ser inserida no contexto global da realidade, no ser-em-si reproduzido intelectualmente. E isto acontece já no próprio experimento, independentemente – num primeiro momento – de sua valorização teórica. Cada experimento surge com o intento de realizar uma generalização. Coloca em movimento um grupo de materiais, forças, etc, por meio de cujas interações determinadas – o mais possível livres de circunstâncias a elas heterogêneas, isto é, de circunstâncias contingentes em relação às interrelações visadas – deve-se determinar em que medida uma relação causal posta como hipótese corresponde à realidade, isto é, se pode

ser considerada na práxis futura como adequadamente posta. Neste caso, os critérios que apareciam no próprio trabalho não só permanecem imediatamente válidos, mas inclusive adquirem, imediatamente, uma forma mais pura: o experimento nos permite fazer um julgamento tão inequívoco sobre o certo e o errado quanto o próprio trabalho, e elabora este julgamento num nível mais alto de generalização, aquele de uma concepção formulável em termos matemáticos das conexões quantitativas que são características para este complexo fenomênico. Assim, se utilizamos o resultado do experimento para aperfeiçoar o processo de trabalho, nesse caso não há problema algum em utilizar a práxis como critério da teoria. A questão se torna mais complexa quando se quer utilizar o conhecimento assim obtido para ampliar o próprio conhecimento, pois neste caso não se trata simplesmente de saber se uma conexão causal determinada, concreta, é apropriada para favorecer, no interior de uma constelação igualmente concreta e determinada, uma posição teleológica determinada e concreta, mas também conseguir uma ampliação e um aprofundamento, etc, do nosso conhecimento sobre a natureza em geral. Nestes casos, a compreensão meramente matemática dos aspectos quantitativos de uma conexão material já não é suficiente; ao contrário, o fenômeno deve ser capturado na especificidade real do seu ser material, e assim apreendido deve ser colocado em conformidade com os outros modos de ser já apreendidos cientificamente. Imediatamente isto significa que a formulação matemática do resultado do experimento deve ser completada e aperfeiçoada por uma interpretação física, química ou biológica, etc, dele, e isto leva necessariamente – para além da vontade das pessoas que o realizam – a uma interpretação ontológica. Com efeito, sob este aspecto, qualquer fórmula matemática é polivalente; a concepção desenvolvida por Einstein da teoria especial da relatividade e a da assim chamada transformação, de Lorenz são, em termos puramente matemáticos, equivalentes entre si; o debate acerca de sua exatidão leva a um aperfeiçoamento da totalidade da visão física do mundo e portanto desemboca inevitavelmente no ontológico.

60. No entanto, esta verdade tão simples demarca um terreno que sempre foi um campo de batalha na história da ciência. Mais uma vez, independentemente do grau de consciência disso, todas as representações ontológicas dos homens são amplamente

influenciadas pela sociedade, não importando se o componente predominante é a vida cotidiana, a fé religiosa, etc. Essas representações cumprem um papel extremamente influente na práxis social dos homens; é suficiente recordar o que diz Marx, na sua Dissertação, a respeito de Moloch²⁸. Às vezes, daí brotam lutas abertas entre concepções ontológicas objetiva e cientificamente fundadas e outras apenas ancoradas no ser social. Em certas circunstâncias – e isto é característico da nossa época – essa contraposição penetra até no próprio método das ciências. Isto se torna possível porque as conexões recentemente conhecidas podem ser aproveitadas na prática, mesmo quando as decisões ontológicas permanecem em suspenso. O cardeal Belarmino²⁹ já tinha compreendido isto muito bem no tempo de Galileu, referindo-se ao confronto antitético entre a astronomia copernicana e a ontologia teológica. No positivismo moderno, Duhem defendeu abertamente a “superioridade científica” da posição belarminiana³⁰, e Poincaré, no mesmo sentido, formulou deste modo sua interpretação acerca da essência metodológica da descoberta de Copérnico: “É mais cômodo supor que a terra gira, uma vez que deste modo as leis da astronomia podem ser enunciadas numa linguagem muito mais simples”.³¹ Essa tendência chegará à sua forma mais desenvolvida nos clássicos do neopositivismo, que rejeitarão como “metafísica” e, deste modo, como não-científica qualquer referência ao ser no sentido ontológico e imporão como único critério de verdade científica a crescente aplicabilidade prática.

61. Deste modo, o contraste ontológico que se esconde em todo processo de trabalho, na consciência que o orienta – isto é, aquele entre, de um lado, o verdadeiro conhecimento do ser por intermédio do progresso científico da posição causal e, de outro lado, a limitação a uma simples manipulação prática dos nexos causais concretamente

²⁸ MEGA, I, 1/1, pp. 80-81 (*Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*).

²⁹ N. do R: Belarmino, (1542 – 1621) teólogo jesuíta italiano; canonizado em 1930, foi o principal defensor intelectual da igreja, no século XVI. Amigo e admirador de Galileu, recebeu, no entanto, o encargo de anunciar-lhe a proibição papal de ensinar o sistema heliocêntrico (1616).

³⁰ P. Duhem, *Essai sur la nature de la théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, 1908, pp. 77-78 e 128-129.

conhecidos – adquire uma forma profundamente ancorada no ser social atual. Com efeito, seria muito superficial resolver a contradição que existe no trabalho, surgida do fato de que a práxis é o critério da teoria, reduzindo-a simplesmente a concepções epistemológicas, lógico-formais ou próprias da teoria da ciência. Quanto à sua essência real, tais perguntas e respostas nunca foram dessa índole. É certamente verdade que, durante muito tempo, a precariedade do conhecimento da natureza e a precariedade de seu domínio muito contribuíram para que a práxis aparecesse como critério sob formas limitadas e distorcidas de uma falsa consciência. As formas concretas desta última e especialmente a sua influência, difusão, poder, etc, sempre foram determinadas, no entanto, por relações sociais, obviamente que em ação recíproca com o horizonte estritamente ontológico. Hoje, no momento em que o grande desenvolvimento das ciências tornaria objetivamente possível uma ontologia correta, este fundamento ontológico da falsa consciência no campo da ciência e sua influência intelectual reside ainda mais evidentemente no fato de esta ter suas raízes nas necessidades (*Bedürfnissen*) sociais dominantes. Só para exemplificar com aqueles de maior peso; a manipulação tornou-se, de modo especial na economia, um fator decisivo para a reprodução do capitalismo atual e, a partir deste ponto, irradiou-se para todos os campos da práxis social. Em seguida, esta tendência recebe apoio – aberto ou camuflado – por parte da religião. Aquilo que Belarmino procurava impedir a séculos, ou seja, o desmoronamento dos fundamentos ontológicas das religiões, tornou-se um fato generalizado. Os dogmas ontológicos das religiões, fixados teologicamente, se estilhaçam e se desmancham cada vez mais e em seu lugar aparece uma necessidade (*Bedürfnis*) religiosa que nasce da essência do capitalismo atual e que, em geral, está fundamentada, em termos da consciência, de forma subjetivista. Para a fundamentação dessa necessidade muito contribui o método manipulatório presente nas ciências, uma vez que tal método destrói o senso crítico na abordagem do ser real, abrindo assim o caminho para uma necessidade religiosa puramente subjetiva; também na medida em que determinadas teorias científicas modernas, influenciadas pelo neopositivismo (por exemplo, as teorias sobre o espaço e o tempo, sobre o cosmos, etc.), favorecem uma reconciliação intelectual com as antigas categorias ontológicas religiosas. É significativo o fato de que – embora os maiores

³¹ H. Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, Leipzig, 1906, p. 118.

cientistas costumem assumir a posição de refinada neutralidade própria do cientificismo positivista – haja intelectuais de mérito e renome que procuram, sem meios termos, fazer concordar as interpretações das ciências naturais mais avançadas com as necessidades religiosas atuais.

62. Repetimos aqui algo que já havíamos exposto anteriormente. Isto foi feito com o propósito de mostrar, o mais concretamente possível, um ponto também já mencionado, ou seja, o fato de que a determinação direta, absoluta e acrítica da práxis como critério da teoria não deixa de levantar problemas. Se é verdade que este critério é válido para o próprio trabalho e – de modo parcial – pode cobrar legitimidade assim nas experiências, assim também, quando as coisas se tornam mais complexas, deve entrar em campo uma crítica ontológica consciente se não se quer comprometer o estatuto fundamentalmente correto desta função de critério que cumpre a práxis. Vimos, com efeito – e também a isto nos referimos várias vezes e não faltará ocasião de retornarmos ao assunto – como tanto na *intentio recta* da vida cotidiana como na da ciência e da filosofia, pode acontecer que o desenvolvimento social crie situações e direções que torcem e desviam esta *intentio recta* da apreensão do ser real. Por isso, a crítica ontológica que nasce dessa exigência deve ser, pois, necessariamente uma crítica concreta, fundada na respectiva totalidade social e orientada para a totalidade social. Seria inteiramente falso supor que a ciência sempre possa corrigir em termos ontológico-críticos corretos, o pensamento cotidiano e a filosofia das ciências, ou, de modo inverso, que o pensamento cotidiano possa desempenhar frente à ciência e a filosofia, o papel da cozinheira de Molière³². As conseqüências intelectuais do desenvolvimento desigual dentro da sociedade são tão pronunciadas e variadas que qualquer esquematismo no tratamento deste complexo de problemas só pode gerar ainda mais afastamento em relação ao ser. Por isso, a crítica ontológica deve ter como seu ponto de referência o conjunto diferenciado da sociedade – diferenciado concretamente em termos de classes – e as interrelações dos modos de comportamento que daí derivam. Só deste

³² N. do R: Lukács se refere a Nicole, de *O burguês cavalheiro* (1670); a partir de uma postura ingênua e orientada segundo o “senso comum”, ela consegue pôr em ridículo as atitudes do protagonista da obra, o senhor Jourdain; vide por exemplo a segunda cena do 3º ato.

modo é possível fazer um uso correto da função da práxis como critério da teoria, função decisiva para todo desenvolvimento intelectual e para toda práxis social.

63. Até agora observamos o nascimento de novos complexos de categorias novas, ou dotadas de uma função nova (a causalidade posta), especialmente da perspectiva do objetivo processo de trabalho. Não podemos deixar, porém, de perguntar que mudanças ontológicas produz, no comportamento do sujeito, este salto do homem da esfera do ser biológico ao social. E, também neste caso, é inevitável que partamos do atrelamento (*Zusammen*) ontológico de teleologia e causalidade posta, uma vez que o novo que surge no sujeito é um resultado necessário dessa constelação categorial. Quando, então, observamos que o ato decisivo do sujeito é a própria posição teleológica e sua realização, fica imediatamente evidente que o fator categorialmente determinante destes atos implica o surgimento de uma práxis caracterizada pelo dever-ser. O momento imediatamente determinante de qualquer ação que vise à realização não pode deixar de ter a raiz já no dever-ser, uma vez que qualquer passo em direção à realização é decidido verificando se e como ele favorece a obtenção do fim. O sentido da determinação, então, se inverte: na determinação biológica normal, causal, ou seja, tanto nos animais como também nos homens, surge um processo causal no qual é inevitavelmente o passado que sempre determina o presente. Também a adaptação dos seres vivos a um ambiente transformado é regido pela necessidade (*Notwendigkeit*) causal, na medida em que as propriedades produzidas no organismo por seu passado reagem de forma conservadora ou devastadora de tal mudança. A posição de um fim inverte, como já vimos, esta relação: o fim vem (na consciência) antes da sua realização e, no processo que orienta dita realização, cada passo, cada movimento é guiado pela posição do fim (pelo futuro). Sob este aspecto, o significado da causalidade posta consiste no fato de que os anéis, as cadeias causais, etc, são escolhidos, postos em movimento, abandonados ao seu próprio movimento, etc, para favorecer a realização do fim estabelecido desde o início. Mesmo que durante o processo de trabalho, como diz Hegel, a natureza apenas “se consuma”, mesmo este processo não é casual-espontâneo, mas é guiado teleologicamente e o seu desenvolvimento consiste exatamente no aperfeiçoamento, na concretização e na diferenciação desta orientação

teleológica dos processos espontâneos (o uso de forças naturais, como o fogo ou a água para fins laborais). Do ponto de vista do sujeito, este agir determinado por um futuro posto como definido é, justamente, um agir orientado pelo dever-ser do fim.

64. Porém, aqui também é preciso cuidar para não projetar sobre esta forma originária do dever-ser categorias que só podem aparecer em níveis mais desenvolvidos. Deste modo haveria, como aconteceu de modo especial na filosofia de Kant, uma deformação fetichizada do dever-ser originário; distorção que também influi desfavoravelmente no entendimento das formas mais evoluídas. No momento inicial em que o dever-ser aparece, as coisas são muito simples: como sabemos, pôr a causalidade consiste precisamente em reconhecer aquelas cadeias e relações causais que, quando escolhidas de modo adequado, estão em condições de realizar o fim posto; o processo de trabalho nada mais significa do que operar deste modo sobre relações causais concretas com o objetivo de realizar o fim. Vimos como, aqui, surge necessariamente uma cadeia ininterrupta de alternativas; a decisão correta a respeito de cada uma delas está determinada a partir do futuro, a partir do fim a realizar. O conhecimento e a posição correta da causalidade só pode ser concebida de modo definido a partir do fim; a utilização de um procedimento adequado, digamos, para afiar uma pedra, pode por a perder todo o trabalho quando for o caso de raspá-la. O reflexo correto da realidade é, naturalmente, a condição inevitável para que um dever-ser funcione de maneira correta, no entanto, esse reflexo correto só se torna efetivo quando conduz verdadeiramente à realização do dever-ser almejado. Portanto, aqui não se trata simplesmente de um reflexo correto da realidade em geral, de uma reação apropriada frente à realidade em geral; a toda correção ou erro, isto é, toda decisão de uma alternativa do processo de trabalho, só pode ser avaliada a partir do fim, de sua efetivação. Deste modo, aqui também temos uma insuprimível interação entre dever-ser e reflexo da realidade (entre teleologia e causalidade posta), na qual cabe ao dever-ser a função de momento predominante. A diferenciação em relação às formas precedentes, a autonomização do ser social se expressa precisamente neste predomínio daquelas categorias nas quais se expressa o caráter novo, mais evoluído, desse modo de ser frente àquelas outras que constituem o seu fundamento.

65. Já enfatizamos muitas vezes que tais saltos de um nível do ser a outro mais elevado exigem lapsos de tempo bastante prolongados; que a evolução de uma forma do ser supõe que suas categorias específicas tornem-se – de modo muito contraditório e desigual – gradualmente predominantes. Na história ontológica de cada categoria, pode-se advertir e demonstrar tal processo de diferenciação. A incapacidade do pensamento idealista de compreender as relações ontológicas mais simples e inteligíveis se baseia metodologicamente, em última instância, no fato de que tal pensamento se limita a analisar epistemológica ou logicamente os modos de manifestação mais avançados, espiritualizados e sutis; Com isso, não são apenas mantidos à parte, mas inteiramente ignorados os complexos de problemas vinculados com sua gênese real – que são ontologicamente determinantes; deste modo, são apenas consideradas as formas de práxis social que se encontram mais afastadas da perspectiva do intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza. E, ao considerar apenas tais formas, não só não se presta atenção às mediações, às vezes muito complexas, que as unem às suas formas originárias, mas até mesmo se constroem antíteses entre estas formas pré-desenvolvidas e as formas mais evoluídas. Deste modo, na imensa maioria das abordagens idealistas desses temas, desaparece quase por completo a peculiar especificidade do ser social; este se converte em uma esfera do dever-ser (do valor) artificialmente desprovida de raízes, e esta esfera é contrastada com um ser – supostamente – meramente natural dos seres humanos, ainda que este ser, visto ontológica e objetivamente, seja tão social quanto o outro. A reação do materialismo vulgar, ignorando o papel do dever-ser no ser social e procurando interpretar toda essa esfera segundo o modelo da pura necessidade natural (*Naturnotwendigkeit*), contribui muito para confundir as coisas quanto a este complexo de problemas, e produz uma fetichização dos fenômenos em ambos os pólos, os quais, certamente se encontram contrapostos metodologicamente e quanto aos conteúdos, mas objetivamente estão vinculados entre si.

66. Esta fetichização do dever-ser pode ser encontrada, de forma clara, em Kant. A filosofia kantiana estuda a práxis humana referindo-se apenas às formas mais elevadas da moral. (É só na Ética que poderemos discutir até que ponto a falta de distinção kantiana

entre moral e ética obscurece “do alto” e torna rígidas tais considerações). Interessa-nos, aqui, indagar os limites das suas observações “a partir de baixo”, da perspectiva da ausência de qualquer gênese social. Do mesmo modo que em todas as filosofias idealistas que a sucederam, também em Kant temos uma fetichização hipostasiante da razão. Nessas visões de mundo, a necessidade (*Notwendigkeit*) perde – inclusive no plano teórico-epistemológico – o seu caráter condicional (“se... então”), que é o único capaz de torná-la concreta; aparece como algo pura e simplesmente absoluto (*sie erscheint als schlechthin Absolutes*). A forma mais exagerada dessa absolutização da razão aparece, compreensivelmente, na moral. Desta maneira, o dever-ser se apresenta como algo separado – subjetiva e objetivamente – das alternativas concretas dos homens: à luz de tal absolutização da razão moral, essas alternativas aparecem como meras encarnações, adequadas ou inadequadas, de preceitos absolutos que, enquanto tais, são transcendentais ao Homem. Diz Kant: “Numa filosofia prática, na qual não se trata de apresentar razões para o que *acontece*, mas leis a respeito daquilo que *deve acontecer*, mesmo que nunca aconteça...”.³³ Deste modo, o imperativo que, nos homens, dá origem às relações do dever-ser, se converte num princípio transcendente-absoluto (cripto-teológico). Sua natureza consiste em representar “uma regra que se caracteriza por um dever-ser que exprime a necessidade objetiva da ação”, e exatamente em relação a um ser (ao Homem) “para o qual o fundamento determinante da vontade não é unicamente a razão”. Com isso aparece a modalidade verdadeiramente ontológica da existência humana – que, de fato, não se encontra determinada apenas pela razão hipostasiada por Kant – como um simples caso específico de origem cósmica (teológica) frente à validade universal do imperativo. Com efeito, Kant estabelece também um limite muito preciso entre a objetividade do imperativo, sua validade para todos os “seres racionais”, e o âmbito da práxis social humana, a única que reconhecemos como real. Ele não nega expressamente que as máximas subjetivas – máximas que determinam a ação, em confronto com a objetividade absoluta do imperativo – que aparecem neste âmbito possam também atuar como uma espécie de dever-ser, mas, para ele, são apenas “preceitos práticos”, e não “leis”; e isso “porque carecem da

³³ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Leipzig, 1906, p. 51. (Metafísica dos Costumes).

necessidade que, para ser prática, deve ser independente das condições patológicas e por isso casualmente ligadas à vontade”³⁴. Deste modo, para Kant, todas as qualidades, aspirações, etc, concretas dos homens são “patológicas”, uma vez que pertencem apenas acidentalmente à – igualmente fetichizada – vontade abstrata. Não é aqui o lugar para fazer uma crítica mais profunda desta moral. Tratamos, aqui, apenas da ontologia do ser social e, neste momento, do caráter ontológico do dever-ser nessa esfera. Bastarão, por isso, estas poucas indicações que, de todo modo, ilustram suficientemente, para os nossos objetivos, o cerne da posição kantiana. Destacaremos apenas que o caráter cripto-teológico dessa moral indica que Kant estava convencido de poder dar uma resposta absoluta, legislativa, às alternativas morais fortemente vinculadas com a cotidianidade, nessa modalidade que faz abstração de todas as determinações sociais e humanas. Pensamos, aqui, na sua afirmação, muito conhecida, acerca do porque não se deveriam roubar os armazéns, afirmação que Hegel, já no seu período de Jena, criticava com agudeza e acerto. Como, porém, já tratei detalhadamente dessa crítica no meu livro sobre o jovem Hegel³⁵, é suficiente, aqui, apenas esta alusão.

67. Mais uma vez não é casual que o próprio Hegel se tenha levantado tão resolutamente contra essa concepção kantiana do dever-ser. No entanto, sua concepção também não deixa de trazer problemas. A respeito disso, encontramos no seu pensamento duas tendências diferentes, que se contrapõem mutuamente sem mediações. De um lado, uma aversão justificada em relação à concepção excessivamente transcendente do conceito kantiano de dever-ser; o que o leva, muitas vezes, a uma oposição meramente abstrata, unilateral. Por exemplo, na *Filosofia do direito*, onde tenta contrapor à problematidade e ambigüidade internas da formal “moral das intenções” (*Gesinnungsmoral*) kantiana, uma eticidade (*Sittlichkeit*) substantiva, conteudística. Hegel trata, aqui, o dever-ser unicamente como modo de aparecer da moralidade (*Moralität*), como ponto de vista “do *dever-ser* ou da *exigência*”, como uma atividade “que ainda não pode chegar *àquilo que é*”. Apenas na eticidade é que se chega a ela, na sociabilidade completa da existência humana, onde,

³⁴ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig, 1906, pp. 24-25. (Crítica da razão prática)

³⁵ G. Lukács, *Der junge Hegel*, in *Werke*, 8, Neuwied-Berlin, 1967, p. 369,370. (O jovem Hegel)

portanto, este conceito kantiano do dever-ser perde seu sentido e validade.³⁶ O erro desta posição hegeliana corre paralelo ao tipo de polêmica que ele está conduzindo. Apesar de criticar a estreiteza e a limitação da doutrina kantiana do dever-ser, ele não é capaz de encontrar uma saída positiva que supere tal estreiteza e limitação. Se de um lado é correto evidenciar a problematidade interna da moral pura de Kant, de outro lado é errado contrapor-lhe, a fim de completá-la, a eticidade como sociabilidade plena, na qual seria superado, através da eticidade, o caráter de dever-ser que possui a práxis na moralidade.

68. Quando Hegel enfrenta esse complexo de problemas de modo desembaraçado, independentemente de uma polêmica com Kant, ou seja, na Enciclopédia, chega muito mais perto de uma impositação genuinamente ontológica da questão, embora também aqui sinta o peso de alguns preconceitos idealistas. Na seção dedicada ao espírito subjetivo, ao investigar o sentimento prático como um dos estágios de sua evolução, ele caracteriza assim o dever-ser: “O sentimento prático contém o *dever-ser*, a sua autodeterminação como aquilo que é *em si*, referida a uma individualidade existente que só é válida enquanto adequada a ela”. Aqui, Hegel reconhece de forma muito clara que o dever-ser é uma categoria elementar, inicial, originária da existência humana. É verdade que ele não percebe sua relação com dita existência, e isto é surpreendente dada a sua visão fundamentalmente correta do caráter teleológico do trabalho. Ao contrário, seguem-se algumas observações desumanizantes (*absprechende*), genuinamente idealistas, sobre a relação deste dever-ser com o agradável e o desagradável, que ele não deixa de descartar como sentimentos “subjetivos e superficiais”. No entanto, isto não o impede de intuir que este dever-ser tem uma importância determinante para o conjunto da existência humana. Assim afirma: “O mal nada mais é que a inadequação do “*ser ao dever-ser*”, e depois acrescenta: “Esse dever-ser tem muitos sentidos; e, uma vez que os *fins* contingentes têm igualmente a forma do dever-ser, eles são em número infinito”³⁷. Essa ampliação do conceito de dever-ser tem ainda mais valor porque Hegel limita explicitamente a sua validade à existência humana (ao ser social) e nega que exista qualquer dever-ser na natureza. Apesar dos problemas, essas

³⁶ G.F.W. Hegel, Rechtsphilosophie, § 108 e suplemento. (Filosofia do Direito)

³⁷ G.F.W. Hegel, Enzyklopadie, § 472.

afirmações assinalam um enorme progresso relativamente ao idealismo subjetivo do seu tempo e também posterior. Veremos em breve como Hegel é capaz de assumir, ocasionalmente, uma orientação ainda mais livre frente a esses problemas.

69. Se queremos compreender bem a origem inquestionável, segundo o nosso modo de ver, do dever-ser a partir da essência teleológica do trabalho, devemos recordar de novo o que já dissemos do trabalho como modelo de toda práxis social, ou seja, que entre o modelo e as suas sucessivas e mais complexas variantes há uma relação de identidade entre identidade e não-identidade. Certamente a essência ontológica do dever-ser no trabalho atua sobre o sujeito que trabalha e determina o comportamento laborativo, mas não acontece apenas isto; ela determina também o seu comportamento em relação a si mesmo enquanto sujeito do processo de trabalho. Este, no entanto, como já acentuamos expressamente ao fazer essas considerações, é um processo entre o homem e a natureza, é a base ontológica do metabolismo entre homem e natureza. E a constituição do fim, do objeto, dos meios, determina também a essência do comportamento subjetivo. Em outros termos, também do ponto de vista do sujeito um trabalho só pode ter sucesso quando realizado com base na mais intensa objetividade; no sentido de que, deste modo, a subjetividade tem que cumprir, neste processo, um papel produtivamente auxiliar. É claro que as qualidades do sujeito (espírito de observação, destreza, habilidade, tenacidade, etc), influem de maneira determinante sobre o curso do processo de trabalho, extensiva e intensivamente. Contudo, todas as faculdades do homem que são mobilizadas, são sempre orientadas para o exterior, para a dominação efetiva e a transformação material do objeto natural através do trabalho. Quando o dever-ser, como é inevitável, apela a determinados aspectos da interioridade do sujeito, suas demandas tendem a agir de tal modo que as mudanças interiores do homem sejam um instrumento para dominar melhor o intercâmbio orgânico com a natureza. O autodomínio do homem – que necessariamente aparece em primeira instância como efeito do dever-ser no trabalho –, o domínio crescente de sua compreensão sobre as suas inclinações, hábitos, etc., espontaneamente biológicos, são regulados e orientados pela objetividade deste processo; mas este se encontra, segundo sua essência, fundado no próprio ser natural do objeto, dos meios, etc, do trabalho fundante. Para compreender

corretamente o aspecto do dever-ser que, no trabalho, age sobre o sujeito modificando-o, é preciso partir da função reguladora desta objetividade. Disto se segue que, para o trabalho, o ponto de partida determinante e decisivo é o comportamento efetivo do trabalhador; não é obrigatoriamente necessário que o que acontece no interior do sujeito, durante esse tempo, sempre tenha efeitos práticos. Certamente já vimos que o dever-ser, no trabalho, desperta e promove certas qualidades humanas que mais tarde serão decisivas para formas de práxis mais evoluídas; é suficiente recordar o domínio sobre os afetos. No entanto, aqui, estas mudanças do sujeito não envolvem, pelo menos não imediatamente, a totalidade da sua pessoa; podem funcionar muito bem, no trabalho como tal, sem atingir o restante da vida do sujeito. Há grandes possibilidades de que isto aconteça, mas apenas possibilidades.

70. Quando, como vimos, o fim teleológico é o de induzir outros homens a posições teleológicas que eles mesmos deverão realizar, a subjetividade de quem põe adquire um papel qualitativamente diferente e, ao final, o desenvolvimento das relações sociais entre os homens implica em que também a autotransformação do sujeito se torne um objeto imediato de posições teleológicas que assumem o caráter de um dever-ser. É claro que estas posições são diferentes daquelas que encontramos no processo de trabalho, não apenas por serem mais complexas, mas, e exatamente por isto, pela diversidade da qualidade. Aprofundaremos a análise disto nos próximos capítulos e, de modo especial, na Ética. Essas inegáveis diferenças qualitativas não nos devem fazer esquecer o fato fundamentalmente comum de que se trata, em todos os casos, de relações de dever-ser, atos nos quais não é o passado, na sua espontânea causalidade, que determina o presente, mas, ao contrário, é o objetivo futuro, teleologicamente posto o princípio determinante da práxis orientada a tais atos.

71. O velho materialismo fez o caminho “a partir de baixo” perder crédito intelectual porque queria deduzir os fenômenos mais complexos, de estrutura mais elevada, diretamente daqueles inferiores, como simples produtos deles (a famigerada dedução com a qual Moleschott fazia o pensamento nascer da química do cérebro, isto é, como um mero produto natural). O novo materialismo fundado por Marx considera, com certeza,

insuprimível a base natural da existência humana, mas, para ele, isto é apenas mais um motivo para acentuar o caráter especificamente social das categorias que brotam do processo de separação ontológica entre a natureza e a sociedade, precisamente em sua socialização. É por isso que é tão importante, quando examinamos o dever-ser no trabalho, a sua função de efetivador do intercâmbio orgânico entre natureza e sociedade. Esta relação é o fundamento tanto do surgimento do dever-ser em geral a partir da forma social e humana que assume a satisfação das necessidades (*Bedürfnisbefriedigung*), quanto da sua constituição, em sua qualidade particular e de todas as barreiras ontológicas que são produzidas e determinadas por este dever-ser, enquanto forma e expressão de relações da realidade. No entanto, para compreender plenamente a situação não basta constatar essa compreensão da simultaneidade de identidade e não-identidade. Se é errado querer deduzir, por exemplo, logicamente, a partir do dever-ser do processo de trabalho suas formas mais complexas, do mesmo modo é errado o dualismo da oposição presente na filosofia idealista. Como já vimos, o dever-ser em si mesmo já possui, no processo de trabalho, possibilidades muito diversas, objetivas e subjetivas. Quais dessas se convertem em realidades sociais e como o fazem, é uma coisa que depende do desenvolvimento concreto da sociedade em questão; e – também sabemos isto – somente *post festum* se pode compreender de maneira adequada as determinações concretas de tal evolução.

72. Indissolúvelmente ligado ao problema do dever-ser enquanto categoria do ser social está o problema do valor. Com efeito, uma vez que o dever-ser enquanto fator determinante da práxis subjetiva no processo de trabalho só pode cumprir esta função específica porque o que se pretende tem valor para o homem, então o valor não poderia tornar-se realidade, neste processo, se não fosse capaz de colocar o dever-ser de sua realização como critério da práxis no Homem que trabalha. No entanto, apesar desta íntima interdependência que, à primeira vista atua quase como uma identidade, o valor precisa, no entanto, de um tratamento à parte. Estas duas categorias estão unidas de uma maneira tão íntima porque ambas são momentos de um único e mesmo complexo. No entanto, uma vez que o valor influi mais especialmente sobre a posição do fim e é o critério de avaliação do produto realizado, ao passo que o dever-ser funciona mais como regulador do processo em

si mesmo, estas duas categorias do ser social não podem deixar de apresentar muitos aspectos diferentes, embora isto não elimine a sua interdependência, mas, pelo contrário, a concretiza. Se partimos do fato de que o valor define como válido ou não válido o produto final de um certo trabalho, devemos imediatamente perguntar: esta definição é objetiva ou apenas subjetiva? O valor é uma propriedade objetiva de algo que, no ato de valoração por parte do sujeito, é simplesmente reconhecida, de maneira certa ou errada? Ou o valor surge justamente como resultado de tais atos valorativos?

73. Sem dúvida nenhuma, não é possível obter-se o valor imediatamente (*unmittelbar zu gewinnen*) a partir das propriedades naturais de um objeto. Isto se torna imediatamente evidente quando consideramos as formas superiores do valor. Nem é preciso recorrer a valores tão “espiritualizados” como os estéticos ou éticos; já fizemos referência anteriormente ao fato de que Marx acentua a essência não natural já no início das relações econômicas entre os homens no momento em que surge o valor de troca (*Tauschwert*): “Até hoje nenhum químico descobriu valor de troca em pérolas ou diamantes”³⁸. Neste momento, porém, nós trabalhamos com um modo mais elementar de apresentar-se do valor, o valor de uso, que está ineliminavelmente ligado à existência natural. Este se torna valor de uso na medida em que é útil à vida humana. E uma vez que estamos num momento de passagem do ser natural ao ser social, podemos encontrar aqui, como mostra Marx, casos-limite nos quais está presente um valor de uso que não é produto do trabalho. “Este caso acontece”, afirma Marx, “quando a sua utilidade para o homem não resulta do trabalho: ar, terras virgens, prados naturais, madeira de florestas não cultivadas, etc.”³⁹. No entanto, se deixarmos de lado o ar, que representa de fato um caso-limite, todos os outros objetos têm valor na medida em que são a base de um trabalho útil posterior, enquanto possibilidades para a criação de produtos do trabalho. (Já acentuamos que até a colheita de produtos naturais representa, para nós, uma forma inicial de trabalho; basta observar com precisão a sua constituição e logo se percebe que todas as categorias objetivas e subjetivas do trabalho estão presentes em germe também na colheita.) Deste modo, sem afastar-nos da verdade,

³⁸ K. Marx, *Das Kapital*, I, cit., pp. 49-50

³⁹ *Idem*, p. 7

podemos, numa consideração geral, entender os valores de uso, os bens, como produtos concretos do trabalho. Disto se segue que podemos ver no valor de uso uma forma objetiva de objetividade social. Sua socialidade está fundada no trabalho: a imensa maioria dos valores de uso surge a partir do trabalho, mediante a transformação dos objetos, das circunstâncias, da atividade, etc. dos objetos naturais; e este processo, enquanto afastamento das barreiras naturais, com o desenvolvimento do trabalho, com a sua socialização, se amplia sempre mais, tanto em extensão como em profundidade. (Hoje em dia, com o surgimento dos albergues, hotéis, dos sanatórios, etc, até o ar têm um valor de troca (*Tauschwert*)).

74. Deste modo, os valores de uso, os bens, representam uma forma de objetividade social que se distingue das outras categorias econômicas somente porque, enquanto a objetivação do intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, constitui um dado característico de todas as formações sociais, de todos os sistemas econômicos; se distingue em que – considerada na sua universalidade – não está sujeita a nenhuma mudança histórica; naturalmente que suas formas concretas de aparecer, até mesmo no interior de uma mesma formação, mudam continuamente. Em segundo lugar, o valor de uso, nesse marco, é algo objetivo. Deixando de lado o fato de que, no desenvolvimento da socialização do trabalho, aumenta sempre mais o número de valores de uso que servem apenas mediamente à imediata satisfação das necessidades, – não se deve esquecer, por exemplo, que, quando um capitalista compra uma máquina, ele quer apropriar-se do valor de uso desta – também no período inicial do trabalho é possível verificar com grande exatidão a utilidade que faz de um objeto um valor de uso. E essa objetividade não é superada pelo fato de que tal utilidade possua um caráter teleológico, de que seja uma utilidade para determinados fins concretos. Deste modo, o valor de uso não surge como simples resultado de atos subjetivos, valorativos, mas estes se limitam a tornar consciente a utilidade objetiva do valor de uso; é na constituição objetiva do valor de uso que se demonstra a correção ou incorreção deles, e não o contrário.

75. À primeira vista, pode parecer paradoxal que a utilidade seja uma propriedade das coisas. Com efeito, a natureza não conhece esta categoria, mas apenas o constante processo causalmente condicionado de tornar-se outro (*Anderswerden*). Somente nas teodicéias podiam aparecer afirmações tão tolas como a de que, por exemplo, a “utilidade” da lebre estaria no fato de servir de alimento para a raposa, etc. Com efeito, só referida a uma posição teleológica a utilidade pode determinar o modo de ser de qualquer objeto; só dentro dessa relação faz parte da essência deste objeto, enquanto algo existente, o fato de ser útil ou inútil. Por isso, na filosofia, foi necessário não apenas compreender o papel ontológico do trabalho, mas também a função deste na constituição do ser social como um modo de ser novo e independente, para poder equacionar essa questão de um modo adequado à realidade. Assim, no plano metodológico, são compreensíveis aquelas visões de mundo fundadas num suposto caráter teleológico de toda a realidade reduzirem o elemento característico dos objetos naturais e sociais ao fato de serem obra de um criador transcendente do mundo e tentaram fundá-lo a partir da objetividade deste. A respeito das coisas, assim fala Santo Agostinho: “Existem, uma vez que derivam de ti; e não existem, uma vez que não são o que tu és, e de fato só existe aquilo que existe imutavelmente”. Deste modo, o ser das coisas tem um caráter de valor na medida em que é criação de Deus, ao passo que a sua corrupção indica os momentos de não-ser. Neste sentido, “tudo que existe, por existir, é bom”, a maldade, o mal, “não é uma substância”⁴⁰. É claro que este é apenas um dos casos em que a objetividade das coisas é fundada em termos cósmico-teológicos e com ela e através dela são fundados os valores. Não podemos, aqui, fazer referência às variantes, extremamente diversificadas de tais orientações; basta chamar a atenção para o fato de que também aqui a objetividade é derivada do trabalho, – da sua hipóstase transcendente: a criação. A consequência, no entanto, é que os valores complexos, mais espiritualizados, acabam por estar em contraposição mais ou menos brusca com os valores materiais, terrestres, e de qualquer modo, de maneira ainda mais marcante do que nas visões de mundo genericamente idealistas; e, dependendo do modo como são postos os primeiros [os valores espiritualizados], estes últimos [os valores materiais] ou acabam

⁴⁰ Die Bekenntnisse des heiligen Augustins, VII, 11-12, Munchen, s.d., pp. 215-216 (Confissões, Santo Agostinho).

simplesmente subordinados ou até são – de forma ascética – inteiramente eliminados. Veremos na Ética que por atrás dessas avaliações se ocultam contradições reais do ser social; mas este não é o momento para entrar nos detalhes deste complexo de problemas.

76. De qualquer modo se tem, assim, uma resposta objetivista – mesmo quando deformada em sentido transcendente – aos problemas do valor e do bem. É compreensível, dada esta fundação transcendente-teológica de tais problemas, que a concepção de mundo anti-religiosa que surgiu no Renascimento tenha posto o acento nos atos de avaliação subjetivos. Hobbes, por exemplo, escreve: “Qualquer que seja o objeto do apetite e do desejo do homem, será chamado por ele de bom, e chamará de mau o objeto do seu ódio e da sua aversão, e vil e desprezível o objeto do seu desprezo. Com efeito, estas palavras, bem, mal, desprezível, sempre são utilizadas em relação àquele que as usa, uma vez que não há nada simplesmente e absolutamente desta maneira e não há nenhuma regra comum para o bem e para o mal, extraída da natureza dos próprios objetos, mas sim do indivíduo [...] que o representa.”⁴¹. De modo análogo Espinosa: “No que se refere ao bem e ao mal, tampouco eles indicam algo de positivo nas coisas consideradas em si mesmas... Com efeito, a mesma coisa pode ser, ao mesmo tempo, boa e má e também indiferente⁴². Estes significativos movimentos de oposição contra a transcendência teológica na concepção do valor chegam ao seu ápice filosófico com o iluminismo: são os fisiocratas e os economistas ingleses do século XVIII que, pela primeira vez, tentam dar-lhe um fundamento econômico, cuja forma mais coerente, mas também mais trivial e insípida, será encontrada em Bentham⁴³.

77. É muito instrutivo, para a nossa formulação ontológica, prestar atenção a estes dois extremos, porque em ambos os casos são julgados sem valor ou irrelevantes sistemas de valor que são socialmente reais, para, ao contrário, atribuir um valor autônomo somente

⁴¹ Th. Hobbes, *Leviathan*, cap. 11, Zurich-Leipzig, 1936, p. 95, (*Leviatã*).

⁴² B. Spinoza, *Ethik*, parte IV, prefácio, Leipzig, s.d., pp. 174-175 (*Ética*).

⁴³ Cfr. MEGA, I, 5, pp. 386 ss. (*Ideologia alemã*). Jeremy Bentham (1748 – 1832): filósofo, jurista e reformista social inglês; um dos principais expoentes do Utilitarismo.

aos valores ou sutilmente espirituais ou imediatamente materiais. O fato de que em ambos os sistemas sejam rejeitados valores de mesmo nível, mas de conteúdo diferente (por exemplo: a recusa de Santo Agostinho nos confrontos com o Maniqueísmo), não altera as coisas. Com efeito, o que se quer negar em ambos os casos é a unitariedade última do valor como fator real do ser social, mesmo levando em conta as suas mudanças estruturais, mudanças qualitativas extremamente importantes, que têm lugar ao longo do desenvolvimento da sociedade. O *tertium datur*⁴⁴ em relação a estes dois extremos só pode provir do método dialético. Somente por meio deste método se pode evidenciar que a gênese ontológica de um novo modo de ser já traz em si as suas categorias determinantes, – e por isso o seu nascimento implica um salto no seu desenvolvimento –, mas que essas categorias, de início, existem apenas em-si, ao passo que o desdobramento do em-si ao para-si implica sempre um longo, desigual e contraditório processo histórico. Este *Aufhebung* do em-si mediante a sua transformação em um para-si contém as complexas determinações do suprimir, conservar e elevar a um nível superior; determinações que parecem excluir-se mutuamente no plano da lógica formal. Por isso, também no caso do valor, quando se comparam as formas primitivas com aquelas evoluídas, é preciso sempre ter presente este caráter complexo do *Aufhebung*. O Iluminismo errava quando – às vezes de maneira sofisticada, às vezes, para utilizar uma imagem exuberante, com o suor do rosto – se esforçava, por exemplo, por derivar as virtudes mais elevadas a partir da mera utilidade. O que é impossível por via direta. Mas isto não significa que, ali, o princípio dialético do conservar não tenha nenhum papel. Hegel, que, como já vimos, muitas vezes era vítima de preconceitos idealistas, já na *Fenomenologia do espírito* tentou inserir na própria dialética, com fundamento numa consciente teoria da contradição, as contradições objetivamente presentes no iluminismo a respeito da questão da utilidade, ressaltando seu valor fundamental. Nele, esta lúcida tendência ontológica jamais se perdeu inteiramente. Na *História da filosofia*, por exemplo, quando se refere ao modo como os estóicos abordaram a utilidade, ele mostra, em termos conscientemente críticos, quanto é falsa a “refinada” recusa desta categoria por parte do idealismo, e como esta pode e deve conservar-se – como momento superado – nas formas superiores de valor da práxis. Assim se expressa Hegel:

⁴⁴ A terceira instância ou caminho superador frente a dois extremos mutuamente excludentes.

“No que se refere à utilidade, a moral [não demanda um olhar tão indiferente], pois toda boa ação é de fato útil, ou seja, é real e produz algo de bom. Uma boa ação que não fosse útil, não seria uma ação, não seria algo real. O não útil em si do bem é a abstração dele, como de uma não realidade. Não somente é possível, mas também necessário se ter consciência da utilidade, dado que é verdade que o bem é útil para ser sabido. Utilidade nada mais significa a não ser que se sabe o que se faz, se tem consciência da própria ação”⁴⁵.

78. Portanto, no que se refere à gênese ontológica do valor, devemos partir do fato de que, no trabalho como produção de valores de uso (bens), a alternativa do que é útil ou inútil para a satisfação das necessidades (*Bedürfnisbefriedigung*) está posta como problema da utilidade, como um elemento ativo do ser social. Por isso, quando abordamos o problema da objetividade do valor, percebemos imediatamente que nele está contida uma afirmação da posição teleológica correta, ou, melhor dizendo: a correção da posição teleológica – tendo como pressuposto sua atuação correta – significa que o respectivo valor foi realizado concretamente. Na relação de valor, a questão da concreção deve receber um acento particular. Com efeito, entre os elementos da fetichização idealista dos valores encontramos a exasperação abstrata da sua objetividade, a partir do modelo da exasperação, que já conhecemos, da razão (*Ratio*). Por isso, também no caso do valor devemos sublinhar o caráter socialmente ontológico de “se... então”; uma faca tem valor se corta bem, etc. A tese geral de que um objeto produzido só tem valor quando pode servir corretamente e da maneira mais adequada possível, à satisfação de uma necessidade, não eleva esta estrutura do “se... então” a uma esfera abstrato-absoluta, mas simplesmente vê a relação “se... então” numa abstração orientada para a legalidade. Neste sentido, o valor, que aparece no trabalho enquanto processo que reproduz o valor de uso, é sem nenhuma dúvida objetivo. Não só porque o produto pode ser medido a partir da posição teleológica, mas também porque na sua relação de “se... então” com a satisfação da necessidade, também pode ser demonstrado e comprovado como objetivamente existente, como válido. Deste modo, não se pode afirmar que as valorações, enquanto posições individuais, constituam por si mesmas o

⁴⁵ G.W.F. Hegel, *Geschichte der Philosophie*, II, ed. Glockner, XVIII, pp. 456-457.

valor. Ao contrário. O valor que aparece no processo e que confere a este uma objetividade social é que fornece o critério para estabelecer se as alternativas presentes na posição teleológica e na sua realização eram adequadas ao valor, isto é, se eram corretas, válidas.

79. É claro que aqui, como também no caso do dever-ser, a situação (inicial) é muito mais simples e clara do que quando consideramos as formas mais complexas, que já não pertencem exclusivamente à esfera do intercâmbio orgânico com a natureza e que, ao invés, sempre pressupondo essa esfera como seu fundamento, operam num mundo que se tornou social. Esse complexo de problemas também só poderá ser discutido mais adiante. Aqui daremos apenas um exemplo, para indicar metodologicamente o tipo e o sentido das mediações e realizações recentemente surgidas. Tomemos, na sua forma mais geral, aquilo que Marx chama a “metamorfose das mercadorias”, a simples compra e venda das mercadorias. Para que sejam possíveis relações mercantis na base do valor de troca e do dinheiro, deve existir na sociedade uma divisão do trabalho. No entanto, diz Marx: “A divisão social do trabalho torna o seu trabalho (do proprietário das mercadorias – G. L) tão unilateral e limitado quanto tornou ilimitadas as suas necessidades (*Bedürfnisse*)”. Esta consequência elementar e contraditória da divisão do trabalho cria uma situação tal em que os atos objetivamente interdependentes, compra e venda, na prática se separam, tornam-se mutuamente autônomos, casuais um em relação ao outro. “Ninguém é obrigado a comprar imediatamente, pelo simples fato de ter alguém vendendo”, diz Marx. Fica então claro isto: “Ao dizer que esses processos, independentes entre si, formam uma unidade interna, dizemos também que essa unidade assume no exterior a forma de uma antítese”. E, neste momento, Marx observa que “nestas formas se encontra contida a possibilidade, mas somente a possibilidade, das crises”⁴⁶. (Com efeito, sua realidade requer relações que ainda não podem existir no nível da circulação simples das mercadorias).

80. A simples alusão a estes poucos mas importantes momentos já mostra em que medida o processo econômico real, que se socializa sempre mais, é mais complexo que o trabalho simples, a produção imediata de valores de uso. Isto, no entanto, não exclui a

⁴⁶ K. Marx, *Das Kapital*, I, cit., pp. 70, 77, 78.

objetividade dos valores que aqui se realizam. A economia, mesmo a mais complexa, é o resultado de posições teleológicas individuais e de suas efetivações, ambas na forma de alternativas. É claro que o movimento da totalidade das cadeias causais geradas por essas alternativas produz, mediante suas interações imediatas e mediatas, um movimento social cujas determinações últimas se sintetizam numa totalidade processual. Esta, porém, a partir de um certo nível já não é mais apreensível pelos sujeitos econômicos singulares – que operam as posições e decidem entre as alternativas – de maneira tão imediata que suas decisões possam orientar-se a respeito do valor com segurança absoluta, tal como acontecia no trabalho simples, criador de valores de uso. Com efeito, na maior parte dos casos, os homens dificilmente conseguem compreender bem as conseqüências de suas próprias decisões. De que forma, então, poderiam dar origem ao valor econômico com suas posições de valor? Ao contrário, é o próprio valor que existe objetivamente e é exatamente a sua objetividade que também determina – mesmo que, objetivamente, não com a certeza adequada; e subjetivamente, sem uma consciência adequada – as posições teleológicas singulares, orientadas para o valor.

81. Já vimos em parte no capítulo sobre Marx, de que modo a divisão social do trabalho, que vai se tornando cada vez mais complexa, produz por si mesma valores, e voltaremos mais vezes a referir-nos a essa questão. Aludiremos, aqui, apenas ao fato de que a divisão do trabalho, mediada e posta em ação pelo valor de troca, produz o princípio do domínio do tempo através de uma melhor utilização interna dele. “Economia de tempo”, diz Marx, “a isto se reduz, enfim, toda a economia. Do mesmo modo que a sociedade deve repartir de maneira planejada o seu tempo a fim de conseguir uma produção adequada ao conjunto das suas necessidades, também o indivíduo deve repartir corretamente o seu tempo a fim de procurar os conhecimentos necessários ou a fim de satisfazer as múltiplas exigências da sua atividade. Economia de tempo e divisão planejada do tempo de trabalho nos diversos ramos da produção permanece, pois, a primeira lei econômica baseada na produção coletiva”⁴⁷. Marx, aqui, se refere à lei da produção social. E com razão, uma vez que os efeitos causais dos diversos fenômenos se sintetizam exatamente nesta lei e deste

⁴⁷ K. Marx, Grundrisse, cit., p. 89. [tomo I, p.101]

modo retroagem decisivamente sobre os atos singulares, e o indivíduo é obrigado, se não quiser se arruinar, a adequar-se a essa lei.

82. Economia de tempo, no entanto, significa, ao mesmo tempo, uma relação de valor. O próprio trabalho simples, voltado apenas para o valor de uso, é uma forma de sujeitar a natureza ao homem, para o homem, tanto na medida em que a transforma de acordo com as suas próprias necessidades, como na medida em que vai dominando os seus instintos e afetos meramente naturais e, por este meio, começa a formar as suas faculdades especificamente humanas. O fato objetivo de que a legalidade econômica tende à economia de tempo, produz imediatamente a divisão do trabalho cada vez em nível mais pleno; dá origem, cada vez, a um ser social com um nível de socialidade sempre mais alto, a qual se torna cada vez mais pura. Deste modo, esse movimento, independente do modo como o interpretam as pessoas que dele participam, é um passo adiante na realização das categorias sociais, a partir do ser em-si original destas até um ser para-si sempre mais rico e efetivo. Ora, a encarnação adequada deste ser-para-si da socialidade desenvolvida, que chegou a si mesma, é o próprio Homem. Não o ídolo abstrato do homem isolado, que nunca existiu, mas, ao contrário, o homem na sua concreta práxis social, o homem que com suas ações e nas suas ações encarna e torna real o gênero humano. Marx sempre viu com clareza este nexos entre a economia e aquilo que a vida econômica produz no próprio homem. Em relação direta, no plano intelectual, com o trecho acima citado acerca da economia de tempo como princípio de valor do econômico, ele escreve: “A economia efetiva... consiste numa economia de tempo de trabalho... mas esta economia se identifica com o desenvolvimento da força produtiva. Deste modo, (não se trata), de modo algum, de *renúncia ao prazer*, mas de desenvolvimento de capacidades (*power*), de capacidades adequadas à produção e por isso tanto das capacidades quanto dos meios para o desfrute. A capacidade de desfrutar é uma condição para desfrutar, vale dizer, o seu primeiro meio, e esta capacidade equivale ao desenvolvimento de um talento individual, força produtiva. A economia de tempo de trabalho anda junto ao aumento do tempo livre, quer dizer, do tempo dedicado ao desenvolvimento pleno do indivíduo, desenvolvimento que reage, por sua vez,

como imensa força produtiva, sobre a força produtiva do trabalho”⁴⁸. Abordaremos no último capítulo os problemas concretos postos aqui por Marx, especialmente a relação entre tempo livre e força produtiva do trabalho.

83. Nessa passagem, o próprio Marx dá uma ênfase especial não aos problemas singulares, mas ao nexos indissolúvel, universalmente necessário, entre o desenvolvimento econômico objetivo e a evolução do Homem. A práxis econômica é consumada pelo Homem – através de atos alternativos – no entanto, a totalidade de tal práxis forma um complexo dinâmico objetivo, cujas leis, ultrapassando a vontade de cada homem singular, se lhe opõe como sua realidade social objetiva, com toda a dureza característica de qualquer realidade, e, apesar disso, produzem e reproduzem, em sua dialética efetivamente processual, em nível sempre mais elevado, o homem social; mais precisamente: produzem e reproduzem tanto as relações que tornam possível o ulterior desenvolvimento do homem, como, no próprio homem, aquelas capacidades que transformam em realidade tais possibilidades. Por isso Marx pode acrescentar ao que já afirmou acima: “Se consideramos a sociedade burguesa nas suas grandes linhas, aparece sempre, como resultado último do processo de produção social, a própria sociedade, ou seja, o próprio Homem nas suas relações sociais. Tudo que tem uma forma definida, como produto, etc, aparece apenas como um momento, um momento transitório (evanescente) nesse movimento. O mesmo processo imediato de produção aparece aqui apenas como um momento. As mesmas condições e objetivações do processo são uniformemente momentos do mesmo, e como sujeitos do processo aparecem apenas os indivíduos, porém os indivíduos em relações recíprocas às que tanto reproduzem como produzem pela primeira vez; Tanto seu próprio processo ininterrupto de movimento, no qual eles renovam a si mesmos, quanto ao mundo da riqueza que eles criam”⁴⁹. É interessante comparar este trecho com aquele de Hegel, anteriormente citado, no qual este último afirma que os instrumentos são o momento objetivo durável do trabalho, ao passo que a concreta satisfação da necessidade possibilitada por eles é transitória. O contraste entre os dois trechos, que impressiona

⁴⁸ Idem, p. 599. [tomo II, p.236]

⁴⁹ Idem, p. 600. [tomo II, p.237]

imediatamente, é, no entanto, apenas aparente. Ao analisar o ato do trabalho, Hegel destaca o fato de que o instrumento é um momento que exerce um papel durável no desenvolvimento social, que representa uma categoria decisiva de mediação através da qual o ato de trabalho singular ultrapassa sua própria singularidade e é elevado a momento da continuidade social. Deste modo, Hegel dá uma primeira indicação a respeito do modo como o ato de trabalho pode converter-se em momento da reprodução social. Marx, ao contrário, considera o processo econômico na sua totalidade dinâmica desdobrada, de modo que o homem não pode deixar de aparecer como o começo e o fim, como o iniciador e o resultado final do conjunto do processo, em meio de cujo fluir ele, muitas vezes – e na sua singularidade, sempre – parece desaparecer e, no entanto, contra toda essa aparência, ele constitui a essência autêntica deste processo.

84. A objetividade do valor econômico está fundada na essência do trabalho como intercâmbio orgânico entre a sociedade e o Homem⁵⁰ e, no entanto, a realidade objetiva do seu caráter de valor vai além dessa interrelação elementar. A própria forma original do trabalho, para a qual a utilidade fixa o valor do produto, se relaciona diretamente com a satisfação da necessidade, mas põe em movimento, no homem que o realiza, um processo, cuja intenção objetiva – independentemente do grau de consciência – está voltada para o real desenvolvimento ascendente do Homem. Deste modo, há, no valor econômico, uma elevação qualitativa com respeito ao valor que já existia imediatamente na atividade simples, produtora de valores de uso. Temos, assim, um movimento duplo e contraditório: de um lado, o caráter de utilidade do valor adquire uma dimensão de universalidade, de domínio sobre o conjunto da vida humana e isto acontece ao mesmo tempo em que a utilidade vai se tornando cada vez mais abstrata, na medida em que o valor de troca (*Tauschwert*), sempre mediado, elevado à universalidade e em si mesmo contraditório, assume a função de guia nas relações sociais entre os homens. Ainda assim, não se pode esquecer que o pressuposto para a vigência do valor de troca é que este se apóie no valor de uso. O elemento novo, então, é um desenvolvimento contraditório, dialético, das

⁵⁰ N. do R: Original em alemão: “Stoffwechsel zwischen Gesellschaft und Mensch”, uma variação da expressão de Marx “Stoffwechsel der Gesellschaft mit der Natur”.

determinações originárias, já presentes na gênese e não a simples negação abstrata destas. De outro lado, esse mesmo desenvolvimento, responsável por formações autenticamente sociais, como o capitalismo e o socialismo, é em si mesmo contraditório, o que é extremamente importante e fecundo: a socialização da produção resulta num sistema imanente, que repousa em si mesmo, fechado em si mesmo, do econômico, no qual uma práxis real só é possível na medida em que esteja orientada para finalidades econômicas imanes e para a correlativa busca dos meios. Com efeito, a expressão *homo oeconomicus* não surge por acaso e muito menos por equívoco; ela representa em termos adequados e plásticos o comportamento imediato necessário do homem em um mundo onde a produção se tornou social. Mas apenas o comportamento imediato. Com efeito, tanto no capítulo sobre Marx, como nas presentes considerações, fizemos questão de deixar claro que não podem existir atos econômicos – desde o trabalho originário até a produção puramente social – em cuja base não haja uma intenção, ontologicamente imanente, voltada para a humanização do homem no sentido mais amplo do termo, ou seja, que diz respeito tanto à sua gênese quanto ao seu desenvolvimento. Essa constituição ontológica da esfera econômica ilumina a sua relação com outros domínios da práxis humana. Como já vimos muitas vezes em outros contextos, à economia cabe a função, ontologicamente primária, fundante. E, apesar de já ter dito também isto muitas vezes, vale a pena sublinhá-lo mais uma vez: tal prioridade ontológica não implica nenhuma hierarquia de valor. Com isso realçamos apenas um fato simples, de caráter ontológico: uma determinada forma do ser é a insuprimível base ontológica de outra e a relação não pode ser nem inversa nem recíproca. Tal constatação não implica nenhum julgamento de valor. Somente na teologia e no idealismo de nuances teológicas a prioridade ontológica representa, ao mesmo tempo, uma valoração mais elevada.

85. A partir desta visão ontológica básica, indicamos a direção e o método para compreender, no interior de uma esfera do ser, o desenvolvimento genético das categorias superiores (mais complexas e mais mediadas), quer sejam de tipo mais contemplativo ou mais prático, a partir daquelas mais simples, fundantes. Deve-se, portanto, rejeitar qualquer “dedução ontológica” da estrutura, do ordenamento das categorias (aqui os valores),

partindo do seu conceito universal, tomado abstratamente. Com efeito, deste modo, nexos e caracteres cuja especificidade é fundada ontologicamente, realmente, na sua gênese histórico-social, aparecem, de modo contrário, como pertencentes a uma hierarquia conceitual-sistemática, através da qual, dada a discrepância entre o ser autêntico e o pretense conceito determinante, acabam sendo falsificadas a sua essência concreta e sua interação concreta. Deve-se rejeitar, do mesmo modo, a ontologia vulgar-materialista que concebe as categorias mais complexas como simples produtos mecânicos das mais elementares e fundantes, impedindo desse modo a si mesma, de um lado, a compreensão da especificidade da primeira classe de categorias e, de outro, criando entre as primeiras e as segundas uma falsa hierarquia, suposta e pretensamente ontológica, de acordo com a qual só se pode atribuir um ser em sentido próprio às categorias elementares, mais simples. É muito importante rejeitar estas duas falsas concepções se se quer compreender de modo correto a relação entre o valor econômico e os outros valores da práxis social (e a postura teórica estreitamente ligada a tal práxis). Vimos que o valor tem uma conexão indissolúvel com o caráter alternativo da práxis social. A natureza não conhece valores, mas apenas nexos causais e as mudanças, a diversificação das coisas, dos complexos, etc, que são produzidas por eles. Deste modo, o papel efetivo do valor, na realidade, se restringe ao ser social. E já mostramos também como no trabalho e na práxis econômica as alternativas são orientadas para valores que de modo algum representam resultados, sínteses, etc, dos valores subjetivos individuais, mas, ao contrário, em sua objetividade decidem, no interior do ser social, se são certas ou erradas as posições de alternativas orientadas para o valor.

86. Indicamos anteriormente que a diferença decisiva entre as alternativas que se originam do trabalho voltado meramente para o valor de uso e aquelas que nascem de um trabalho num nível superior se funda, principalmente, em que o primeiro contém posições teleológicas que transformam a própria natureza, ao passo que no segundo a finalidade é, primeiro, a influência sobre a consciência de outros homens, com o fim de induzi-los a assumir as posições teleológicas desejadas. O campo da economia socialmente desenvolvida contém posições de valor de ambos os tipos entrelaçadas de modos diversos; aqui, mesmo as alternativas da primeira classe, dentro de tal complexo, ainda que sem

perder a sua essência originária, sofrem mudanças que as tornam diferentes. Disto resulta, na esfera da economia, uma complexidade maior do valor e das posições de valor. Quando, então, passamos a esferas não econômicas, nos deparamos com questões ainda mais complexas, que se tornaram qualitativamente diferentes. Isto não significa que a continuidade do ser social tenha deixado de existir e de manter-se constantemente ativa. É claro, de um lado, que determinadas espécies de práxis social e determinadas regulamentações delas, mesmo tornadas autônomas ao longo da história, são, por sua essência, simples formas de mediação e desde a sua origem tiveram como função regular melhor a reprodução social; pense-se na esfera do direito, no sentido mais amplo do termo. E vimos também que, exatamente para cumprir melhor o seu papel, esta função mediadora deve ser autônoma e ter uma estrutura heterogênea em relação à economia.⁵¹ Mais uma vez fica evidente que, tanto o idealismo fetichizante, que quer interpretar a esfera do direito como algo que repousa inteiramente em si mesmo, quanto o materialismo vulgar, que quer fazer derivar mecanicamente este complexo a partir da estrutura econômica, terminam por não ver os verdadeiros problemas. É exatamente a objetiva dependência social da esfera do direito em relação à economia e, unida com a sua heterogeneidade frente a esta, produzida por meio dessa dependência que, na sua simultaneidade dialética, determina a especificidade e a objetividade social do valor. Por outro lado, tanto no capítulo sobre Marx como um pouco acima, vimos que as posições puramente econômicas não podem ser consumadas de forma prática sem despertar e desenvolver capacidades humanas nos indivíduos, nas suas mútuas relações, etc, até o surgimento real do gênero humano (sob certas circunstâncias, por certo, se trata apenas da possibilidade de tais capacidades, no sentido da *dynamis* aristotélica). Em suas conseqüências, essas capacidades ultrapassam em muito a pura esfera econômica, mas apesar disso jamais podem abandonar – como, ao contrário, julga o idealismo – o terreno do ser social. Toda utopia é determinada, por seu conteúdo e orientação, pela sociedade que ela repudia; cada uma das suas contra-imagens histórico-humanas se refere a um determinado fenômeno do *hic et nunc* histórico-social existente. Não existe nenhum problema humano que não seja, em última instância,

⁵¹ Nota de pé de página no manuscrito: “Lembremos o que já dissemos a respeito dessa questão no capítulo sobre Marx, de modo especial a carta de Marx a Lassalle, etc.

desencadeado e que não se encontre profundamente determinado pela práxis real da vida social.

87. A contraditoriedade, aqui, é apenas um momento importante da interdependência. Já nos referimos longamente, no capítulo sobre Marx, ao fato de que os resultados mais importantes do desenvolvimento humano muitas vezes – e de nenhum modo por acaso – se manifestam sob estas formas de oposição e assim se tornam, em termos objetivamente sociais, em fontes de inevitáveis conflitos de valor. Pense-se, por exemplo, na história que foi ali mencionada do surgimento real e autêntico do gênero humano. Exatamente porque o desenvolvimento econômico não foi, segundo sua totalidade, teleologicamente posta, mas que (apesar de ter os seus fundamentos nas posições teleológicas singulares dos indivíduos) consiste em cadeias causais espontaneamente necessárias, as formas de aparecer (fenomênicas) concretamente necessárias em cada caso em que nascem historicamente em tais cadeias causais, podem expressar as mais agudas contraposições entre progresso objetivamente econômico – e por isso objetivamente relacionado com a humanidade – e suas conseqüências sobre a humanidade. (Talvez seja ocioso repetir que, segundo nossa concepção, o mundo fenomênico é parte integrante da realidade social). Desde a dissolução do comunismo primitivo até as formas atuais da manipulação, encontramos conflitos desse tipo continuamente através da história. E podemos observar imediatamente que, enquanto a posição alternativa com respeito ao desenvolvimento econômico como tal, baseada mais ou menos no modelo do trabalho simples, é em grande parte unilateral, nas tomadas de posição morais frente aos efeitos da economia sobre a vida, parece dominar um antagonismo entre os valores. A razão está em que lá onde o processo econômico-social se desenrola progressivamente com uma unilateralidade determinada segundo leis causais, as reações alternativas frente a tal processo devem provocar também uma – imediata – unilateralidade de valor. Balzac, o mais profundo historiador do desenvolvimento capitalista na França, mostra, na conduta de Birotteau⁵², a falência deste face aos procedimentos capitalistas de então e, ainda quando

⁵² N. do R: Protagonista do romance de Balzac intitulado *História da grandeza e decadência de César Birotteau* (1837).

seus motivos psicológico-morais são razoáveis, no plano do valor o fracasso continua sendo algo negativo; ao passo que seu coadjutor e hábil genro Popinot é capaz de resolver esses mesmos problemas econômicos e, justificadamente, recebe uma valoração positiva. Não é casual mas sim característico o fato de que Balzac, em sua lucidez, ao longo da história de Popinot, sem cortesia alguma represente como aspectos negativos os lados sombrios, no plano humano e moral, dos seus êxitos econômicos.

88. Esta univocidade na distinção entre alternativas econômicas e alternativas não mais econômicas, mas humano-morais, nem sempre é tão nítida e delimitada como no caso do trabalho que é um simples intercâmbio orgânico com a natureza. Tal univocidade só pode existir quando o processo econômico opera, em sua objetividade, em certa medida como “segunda natureza” e quando, ao mesmo tempo, o conteúdo da alternativa com a qual o indivíduo se defronta se concentra inteira ou quase inteiramente no campo econômico propriamente dito. De outro modo, a conflitualidade – muitas vezes diretamente antagônica – entre o processo econômico mesmo e seus modos de manifestação humano-sociais se alça ao primeiro plano. Esse dilema entre valores já era enunciado com clareza por Lucano na antiga Roma: *Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni*⁵³. E basta pensar na figura de Dom Quixote, onde esta tensão entre a apaixonada rejeição da necessidade, objetivamente progressista, do desenvolvimento social e a também apaixonada adesão à integridade moral do gênero humano aparece concentrada, sob as formas daquilo que é definitivamente ultrapassado, no mesmo personagem, como união de loucura grotesca e sublime pureza moral. Com isto, no entanto, ainda não chegamos a tocar nas raízes desta contraditoriedade. A legalidade imanente à economia não só produz estes antagonismos entre a essência objetiva do próprio processo e suas respectivas manifestações na vida humana, mas faz do antagonismo um dos fundamentos ontológicos do próprio desenvolvimento global na medida em que, por exemplo, depois que o comunismo primitivo foi suplantado, por necessidade econômica, pela sociedade de classes, as decisões de cada membro da sociedade relativas à sua própria vida começaram a ser fortemente determinadas pelo seu

⁵³ *Pharsalia*, 1, 128. A causa dos vencedores agradou aos deuses, a Catão, ao contrário, aquela dos vencidos.

pertencimento a uma classe e pela participação na luta entre as classes. De modo que, logo que o conteúdo das alternativas ultrapassa decisivamente o intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, abre-se espaço para os fenômenos conflituais. Deste modo, as alternativas, cujo objetivo é a realização de valores, muitas vezes assumem inclusive a forma de insolúveis conflitos entre deveres, uma vez que nessas alternativas o conflito não se dá simplesmente entre o reconhecimento de um valor como o do “o que?” e “como?” da decisão a tomar, mas determina a práxis como um conflito entre valores concretos, dotados de validade concreta; a alternativa está orientada a uma escolha entre valores que disputam entre si. Assim, pareceria que nosso raciocínio nos retrocede à concepção trágico-relativística de Max Weber, já mencionada, segundo a qual este confronto insolúvel decorrente do pluralismo de valores constitui o fundamento da práxis humana em sociedade.

89. Isto, no entanto, é apenas aparência (*Schein*). Com efeito, por trás dela não se oculta a realidade mesma, mas, por um lado, um estancamento na imediaticidade em que os fenômenos do mundo fenomênico se apresentam e, por outro, um sistema hiper-racionalizado, logicizado, hierárquico, dos valores. Se estes dois extremos, ambos igualmente falsos, produzem, quando são postos em ação cada um por sua própria conta, ou um empirismo relativista ou uma construção racionalista não aplicável adequadamente à realidade; na medida em que um é relacionado com o outro, nasce a aparência de que a razão moral é impotente diante da realidade. Não podemos, aqui, tratar detalhadamente e a fundo desse complexo de problemas; essa será uma das tarefas da Ética. Somente lá poderemos distinguir convenientemente os valores e as suas correlativas realizações de valores, nas suas muitíssimo variadas formas de mudança e de permanência na mudança. Limitamo-nos, aqui, a aludir, de um modo inteiramente geral, a este processo, trazendo como exemplo a decisão socialmente correta ante uma alternativa importante. Em resumo, a única coisa que nos interessa é mostrar brevemente os elementos principais do método ontológico por meio do qual este complexo deve ser abordado. É preciso partir daquela determinação da substancialidade, da qual já falamos anteriormente. As últimas reflexões a respeito do ser destruíram a concepção estática, imutável, da substância; e no entanto, disso

não deriva, de modo algum, a necessidade de negá-lo no âmbito da ontologia, mas simplesmente é necessário reconhecer o seu caráter essencialmente dinâmico. A substância é aquilo que, na contínua mudança das coisas, mudando ela mesma, pode conservar-se em sua continuidade. No entanto, este dinâmico autoconservar-se não está forçosamente ligado a uma “eternidade”. As substâncias podem surgir e perecer, sem que com isto, desde que se mantenham dinamicamente durante o tempo da sua existência, deixem de ser substâncias.

90. Cada valor autêntico é, pois, um momento importante no complexo fundamental do ser social que nós chamamos de práxis. O ser do ser social se conserva como substância dentro do processo de reprodução; no entanto, este último é um complexo e uma síntese de atos teleológicos que são objetivamente inseparáveis da aceitação ou negação de um valor. Deste modo, em todo pôr prático é visado – positiva ou negativamente – um valor, o que poderia produzir a aparência de que os próprios valores nada mais são do que sínteses sociais de tais atos. A única coisa correta que daí deriva é que os valores só podem adquirir uma relevância ontológica na sociedade se se convertem em objetos de tais posições. No entanto, esta condição que deve intervir para que o valor se realize não equivale simplesmente à gênese ontológica do valor. Ao contrário, a verdadeira fonte desta gênese é a ininterrupta transformação da estrutura do ser social, e é desta transformação que brotam diretamente as posições que realizam o valor. Como já vimos, uma verdade fundamental da concepção marxiana é que os homens fazem a sua história, mas não podem fazê-la nas circunstâncias escolhidas por eles mesmos. Os homens respondem – mais ou menos conscientemente, mais ou menos corretamente – às alternativas concretas que lhes são apresentadas a cada momento pelas possibilidades do desenvolvimento social. E nisto já se encontra, portanto, implicitamente o valor. Não resta dúvida, por exemplo, que o domínio do homem sobre os próprios afetos, como resultado do trabalho, é um valor; porém este valor está contido já no trabalho, e pode ser realizado socialmente sem assumir forçosamente, de imediato, uma forma consciente, e sem afirmar seu valor no homem que trabalha. É um fator do ser social e por isso realmente existente e ativo mesmo quando não se torna consciente de modo algum ou apenas parcialmente.

91. É claro que também aqui a passagem à consciência não é socialmente acidental. Tivemos que sublinhar fortemente este fator de independência para dar a devida relevância ao caráter sócio-ontológico do valor. Este é uma relação social entre fim, meio e indivíduo que, enquanto tal, possui um ser social. Por certo este ser contém, ao mesmo tempo, um elemento de possibilidade, uma vez que, em si mesmo, apenas determina o campo de resolução das alternativas concretas, o conteúdo social e individual destas, as direções nas quais podem ser resolvidas as questões que estão presentes nelas. O valor, através dos atos que o realizam, alcança o desdobramento deste ser em-si, a sua evolução até um verdadeiro para-si. É, no entanto, característico da situação ontológica com que nos defrontamos, o fato de que esta realização na práxis humana – inevitável para a realização em última instância do valor – se mantenha inextricavelmente vinculada com o próprio valor. É o valor que impõe suas próprias condições de realização, não o contrário.⁵⁴ No entanto, isto não deve ser entendido no sentido de que a realização possa ser “deduzida” idealmente do valor, de que a realização seria simplesmente o “produto laborativo” humano do valor. As alternativas são fundamentos insuprimíveis da práxis humano-social e somente por abstração, nunca realmente, podem ser separadas da decisão do indivíduo. No entanto, o significado desta resolução de alternativas para o ser social, depende do valor; ou melhor, do complexo respectivo de possibilidades reais de reagir praticamente à problemática de um *hic et nunc sócio-histórico*. Aquelas decisões que realizam essas posições reais em sua forma mais pura – afirmando ou negando o valor – alcançam, de acordo com o nível evolutivo em questão, uma exemplaridade positiva ou negativa. Exemplaridade que, nos estágios primitivos, é transmitida através da tradição direta, oral. Tornam-se heróis do mito aqueles que responderam a estas alternativas – que culminam em valores – próprias da vida da tribo, num nível de exemplaridade humana tal que esta resposta tenha se tornado – como modelo positivo ou negativo – duravelmente significativa para a reprodução daquela vida e por isso essa resposta se converteu em parte constitutiva daquele processo de reprodução em sua mudança e preservação.

⁵⁴ N. do R: No original: *Es ist der Wert, der seine Verwirklichung ihren Bestimmungen aufprägt, nicht umgekehrt.*

92. Não é preciso parar para documentar expressamente essa permanência; todos sabem que há soluções pessoais de alternativas sociais que se conservam desde a época dos mitos até os nossos tempos. No entanto, a mera permanência exprime apenas um lado deste processo. De igual importância é o fato de que ela somente se torna possível quando pode haver uma ininterrupta mudança de interpretação, isto é, uma mudança no seu uso como modelo para a práxis de cada época. Que nos tempos primitivos isto se desse através da transmissão oral, mais tarde através da criação poética e artística, etc, não tem nenhuma importância com respeito à questão de fundo que aqui nos interessa. O que temos, de fato, em todos estes casos, é que uma ação orientada para uma alternativa social, embora mudando nos detalhes concretos, na interpretação, etc, mesmo assim se conserva como ação que continua a ser essencial para o ser social. O fato de que isto aconteça na forma de uma alternativa individual e não, como em outros campos do valor, sob a forma de um preceito ou proibição, exprime o caráter específico do valor que se realiza: sua tendência que brota diretamente da personalidade do Homem, sua auto-validação como continuidade do núcleo interior do gênero humano. O verdadeiro nexos social se revela antes de mais nada no fato de que o momento por excelência decisivo da mudança, da reinterpretção, está sempre ancorado nas necessidades sociais de cada época. São estas necessidades que estabelecem *se* e *como* a alternativa assim fixada deve ser interpretada. Aqui não é a descoberta da verdade histórica eventualmente ali contida que tem importância. Sabemos muito bem que o Brutus da lenda não corresponde à verdade histórica; no entanto, isto não enfraquece em nada a eficácia do personagem shakespeariano, e as valorações opostas (Dante) também estão fundadas nas necessidades de sua época. Mudança e permanência são, pois, igualmente produtos do desenvolvimento social; sua interrelação reflete exatamente aquela nova forma de substancialidade a que nos referimos no início desta reflexão e da qual o valor, na sua objetividade histórica, é parte orgânica.

93. Deste modo, os valores são objetivos porque são partes moventes e movidas da totalidade do desenvolvimento social. Sua contraditoriedade, o fato incontestável de que, muitas vezes, eles se encontram em contradição explícita com a própria base econômica e até entre eles, não leva por isso a uma concepção em última instância relativista dos

valores, como pretende Max Weber; e muito menos aponta nesta direção o fato de ser impossível ordená-los em um sistema hierárquico, em uma tabela. Sua existência, que se manifesta sob a forma de um dever-ser social e factualmente imperativo, para a qual a pluralidade, a relação dos valores entre si, numa escala que vai do heterogêneo ao antitético, pode ser “racionalizada”, sem dúvida, apenas *post festum*; mas exatamente nisto se exprime a unitariedade contraditória, a desigual univocidade do conjunto do processo histórico-social. Esse processo constitui uma totalidade movida em sua determinação causal objetiva; uma vez que é construído pela somatória causal de posições teleológicas alternativas, cada momento que, imediata ou mediadamente, fundamenta ou inibe o processo, deve ser feito sempre por tais posições teleológicas alternativas. O valor destas posições é decidido por sua verdadeira intenção, tornada objetiva na práxis; esta intenção pode estar orientada para o essencial ou para o contingente, para aquilo que é progressista ou que freia, etc. Como todas estas tendências estão presentes e realmente ativas no ser social; como, por isso, elas produzem no homem que age alternativas em diversas direções, níveis, etc, o modo de aparecer da relatividade não é de modo nenhum casual. Ele contribui para que permaneça viva, nas perguntas e nas respostas, ao menos parcialmente, uma tendência à autenticidade. Com efeito, a alternativa de uma determinada práxis, não está somente em dizer “sim” ou “não” a um determinado valor, mas também, ao mesmo tempo, na escolha do valor e nos motivos pelos quais se assume tal posição frente a ele. Já sabemos que o desenvolvimento econômico é a espinha dorsal do progresso efetivo. Por isso, os valores determinantes, que se conservam ao longo do processo, são sempre – conscientemente ou não, de modo imediato ou com mediações às vezes bastante amplas – referidos a ele; no entanto, faz objetivamente muita diferença quais momentos deste processo em seu conjunto constituem o objeto da intenção e da ação daquela alternativa concreta. É através dele que os valores se conservam no conjunto do processo social, renovando-se ininterruptamente; é através dele que eles, a seu modo, se tornam partes reais integrantes do ser social no seu processo de reprodução, se convertem em elementos do complexo chamado ser social. Escolhemos, de modo intencional, para evidenciar este estado de coisas ontológico, um valor que está muito distante do trabalho como modelo. O fizemos em primeiro lugar para deixar claro que, também nos casos em que a alternativa já se tornou, de maneira imediata, puramente

íntima, na base de tais decisões se encontram, no entanto, determinações objetivamente sociais da existência; o fizemos para mostrar que o valor efetivado na práxis deve ser, portanto, de caráter socialmente objetivo. Tomamos, antes, como exemplo o personagem Brutus, no qual esta conexão, este enraizamento do valor no ser social, é claramente perceptível. O mesmo ocorre, e talvez ainda com maior evidência, se lembramos que Prometeu era, aos olhos de Hesíodo, um infrator punido justamente pelos deuses, ao passo que após a tragédia de Ésquilo ele continua a viver na consciência da humanidade na figura de alguém que trouxe a luz e beneficiou a humanidade. Se acrescentarmos ainda que o pecado original do Velho Testamento (*Nota Bene*: com o trabalho como castigo) e a correlata doutrina cristã acerca de tal pecado, sustentaram com eficácia social intensificada o ponto de vista de Hesíodo, teremos diante de nós um quadro muito claro a partir do qual se pode facilmente deduzir que as alternativas, neste caso, tinham como conteúdo uma escolha: o Homem produz a si mesmo, como homem, através do trabalho; ou então deve ver-se como produto de poderes transcendentais aos quais deve servir, e que portanto qualquer ação autônoma do Homem, fundada na socialidade que cada pessoa carrega dentro de si, encerra necessariamente um crime contra as potências superiores.

94. No entanto, para que as alternativas cheguem a ser valoradas com base na socialidade, – em segundo lugar –, essa sua estrutura representa um caso extremo, embora muito significativo, que só pode se dar num estágio relativamente evoluído da história da humanidade. A posição socialmente necessária de valores também deve produzir, assim, valores estruturados de forma diversa. Uma vez, porém, que só na Ética poderemos tratar de maneira adequada todo este complexo de problemas, limitamo-nos, aqui, a indicações puramente formais: há valores sociais que para afirmar-se na sociedade precisam de um aparato institucional que pode assumir as formas mais variadas a fim de realizar-se socialmente (direito, Estado, religião, etc); e há casos em que as objetivações do reflexo da realidade se tornam portadoras de valores, fatores que induzem a posição de valores, etc. Aqui nem é possível simplesmente enumerar as diferenças, as estruturas heterogêneas, que desembocam também em nítidos antagonismos, uma vez que todas, sem exceção, só se explicitam adequadamente nas interrelações e interações sociais concretas que todos os

valores estabelecem entre si; podem ser compreendidos, portanto, apenas mediante uma exposição autenticamente sintética, orientada à totalidade da práxis social, e, com isso, à totalidade do ser social.

3. A Relação Sujeito-Objeto no Trabalho e suas Conseqüências

95. Com tudo que foi dito estamos ainda longe de esgotar aquelas manifestações do comportamento especificamente humano que, embora através de amplas mediações, brotam do trabalho e que, por isso, no plano ontológico-genético, devem ser entendidas a partir dele. Mas antes de poder realizar um exame mais detalhado de algumas questões aparentemente muito distantes que, por sua essência, estão enraizadas no trabalho, temos que olhar mais de perto um fenômeno, já por nós abordado, que deriva do trabalho: o surgimento da relação sujeito-objeto e a distância do objeto em relação ao sujeito que nesse caso ocorre de forma necessária. Esse distanciamento cria imediatamente uma das bases indispensáveis, dotada de vida própria, do ser social dos homens: a linguagem. Engels observa com justeza que a linguagem surgiu porque os homens “*tinham alguma coisa para dizer-se*. A necessidade (*Bedürfnis*) desenvolveu o órgão necessário para isso”.⁵⁵ O que significa, porém, dizer alguma coisa? Comunicações tão importantes como aquelas referentes ao perigo, à comida, ao desejo sexual, etc, já as encontramos nos animais superiores. O salto entre estas comunicações e aquelas dos homens, às quais Engels se refere, está exatamente nesse distanciamento. O homem sempre fala “a respeito” de algo determinado, que ele retira da sua existência imediata em um duplo sentido: primeiro, na medida em que o põe como objeto que existe de maneira independente; segundo, – e aqui a distância aparece, se possível, ainda mais intensamente em primeiro plano – na medida em que o homem se esforça por precisar o objeto em cada oportunidade como algo concreto; mas os seus meios de expressão, as suas designações são tais que permitem muito bem a cada sinal figurar com plena validade em contextos completamente diferentes. De modo que a reprodução realizada através do signo verbal se separa dos objetos designados por ela e, ao mesmo tempo, também do sujeito que a expressa; tornando-se expressão intelectual de

⁵⁵ F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., p. 696. (Dialética da Natureza).

um grupo inteiro de fenômenos determinados, que podem ser utilizados de modo análogo por sujeitos inteiramente diferentes em contextos inteiramente diferentes. As formas de comunicação dos animais não conhecem essa distância; pelo contrário, são parte orgânica do processo biológico, e mesmo quando têm um conteúdo claro, esse conteúdo está ligado a situações concretamente específicas dos animais que participam delas; deste modo, aqui só podemos falar de sujeitos e objetos de modo metafórico, que pode facilmente induzir a equívocos, ainda que se trate sempre de um ser vivo concreto que procura comunicar algo a respeito de um fenômeno concreto, ainda que tais comunicações, em seu vínculo indissolúvel com a situação, sejam, de modo geral, muito claras. A posição simultânea do sujeito e objeto no trabalho, e igualmente – derivando-se deste – na linguagem, distanciam o sujeito do objeto e vice-versa, o objeto concreto do seu conceito, etc, no sentido aqui indicado. Apenas por este caminho se torna possível a compreensão do objeto que tendencialmente pode ampliar-se ilimitadamente, e o domínio deste objeto por parte do homem. Não é de estranhar que dar nome aos objetos, enunciar o conceito, o nome, tenha sido considerado, durante muito tempo, como um fenômeno mágico; ainda no Velho Testamento o domínio do homem sobre os animais se exprime no fato de que Adão lhes dá nomes, e isso indica a elevação da linguagem acima da natureza.

96. Essa criação de um distanciamento alcança, contudo, uma diferenciação sempre crescente tanto no trabalho mesmo como na linguagem. Mesmo o trabalho mais simples, como já vimos, realiza também, através da dialética entre fim e meio, uma relação nova entre imediaticidade e mediação, pelo fato de que cada satisfação de necessidades (*Bedürfnisbefriedigung*) obtida através do trabalho já é, por sua essência objetiva, uma satisfação mediada. A contraditoriedade desse estado de coisas é reforçada pelo fato, também ineliminável, de que todo produto do trabalho, quando está terminado, tem, para o homem que o utiliza, uma nova imediaticidade, – não mais natural. (Cozinhar ou assar carne é uma mediação, mas comer a carne cozinhada ou assada é, neste sentido, um fato tão imediato quanto aquele de comer a carne crua, ainda que o segundo seja um fato natural e o primeiro social).

97. O trabalho, na medida em que se vai desenvolvendo, sempre produz, contudo, séries inteiras de mediações entre o homem e o fim imediato que, em última instância, ele persegue. Deste modo surge, no trabalho, uma diferenciação – que se manifestou já em estágios iniciais – entre posições de finalidades imediatas e finalidades mais mediadas. (Pense-se na fabricação de armas, que, desde o descobrimento do metal, até a sua fusão, a construção da arma, requer toda uma série de posições teleológicas diversas e heterogêneas entre si). Uma práxis social só é possível quando essa relação com a realidade se tornou socialmente universal. É claro que, na medida em que se ampliam as experiências de trabalho, surgem relações e estruturas inteiramente novas em comparação com essas, mas isto não muda as coisas em relação ao fato de que essa diferenciação entre o imediato e o mediado – mesmo na sua existência simultânea, que implica sua conexão necessária, sua ordem, sua precedência e subordinação, etc – se originou no trabalho. Assim, o distanciamento intelectual dos objetos por meio da linguagem é que faz com que o distanciamento real que se realizou no trabalho seja comunicável e possa ser fixado como possível patrimônio comum de uma sociedade. É suficiente lembrar como a sucessão temporal das diversas operações, suas mediações correspondentes à essência das coisas (a ordem, as pausas, etc), não poderiam ser realizadas socialmente – apenas para sublinhar o mais importante – sem uma precisa articulação do tempo na linguagem, etc. Do mesmo modo que ocorre no trabalho, também na linguagem se realizou um salto do ser natural para o social; também aqui esse salto é um processo longo, cujos momentos iniciais permanecerão desconhecidos para sempre; contudo, graças à ajuda da evolução das ferramentas, podemos estudar e, em alguma medida, apreender em sua totalidade, como um conhecimento *post festum*, o sentido que assumiu seu desenvolvimento. É claro que os monumentos lingüísticos que a etnografia nos pode fornecer, mesmo os mais antigos, são muito mais recentes do que as primeiras ferramentas. Assim, uma ciência da linguagem que tomasse como objeto de pesquisa, como fio condutor do seu método, os nexos realmente existentes entre trabalho e linguagem, poderia ampliar e aprofundar enormemente o nosso conhecimento sobre o processo histórico interno ao salto.

100. Como já mostramos detalhadamente, o trabalho também transforma, forçosamente, a natureza do homem que o realiza. A linha através da qual se efetiva este processo de mudança é dada pela posição teleológica e pela realização prática desta. Como já afirmamos, a questão central do processo de transformação interna do homem consiste em que este chega a um domínio consciente sobre si mesmo. Não somente o objetivo existe na consciência antes de realizar-se materialmente; essa estrutura dinâmica do trabalho se estende também a cada movimento singular: o homem que trabalha deve planejar antecipadamente cada um dos seus movimentos, e verificar constantemente, de forma crítica e consciente, a realização do seu plano, se é que quer obter, em seu trabalho, o melhor resultado concreto possível. Esse domínio da consciência do homem sobre o seu próprio corpo, que também se estende a uma parte da esfera da consciência, aos hábitos, aos instintos, aos afetos, é uma condição elementar inclusive do trabalho mais primitivo. Deve, pois, marcar decididamente as representações que o homem faz de si mesmo, uma vez que exige uma relação consigo mesmo qualitativamente diferente, inteiramente heterogênea em relação à condição animal; uma vez que tais exigências são apresentadas por todo tipo de trabalho.

101. Em termos objetivamente ontológicos surge a nova constituição, já por nós descrita sob vários aspectos, da consciência humana, que deixa de ser um epifenômeno biológico e se torna um momento essencial ativo do ser social que está surgindo. Quando nos referimos, em casos diferentes, ao recuo das barreiras naturais provocado pelo trabalho, vimos que desempenhava um papel extremamente importante esta nova função da consciência como agente das posições teleológicas da práxis. Se quisermos, contudo, proceder com uma visão crítica estritamente ontológica – a respeito desse complexo de problemas – devemos observar que certamente se trata de um contínuo recuo das barreiras naturais, mas jamais da supressão completa destas. O homem, membro ativo da sociedade, motor das transformações e progressos desta, permanece sendo, em sentido biológico, um ente ineliminavelmente natural: sua consciência, em sentido biológico, apesar de todas as decisivas mudanças de função no plano ontológico, está indissociavelmente ligada ao processo de reprodução biológica do seu corpo; considerando a universalidade desta

ligação, a base biológica da vida permanece intacta também na sociedade. Todas as possibilidades de prolongar esse processo, por exemplo, através da aplicação do conhecimento, etc, não podem alterar em nada esta ligação ontológica, em última instância, da consciência com o processo vital do corpo.

102. Essa constituição da relação entre duas esferas do ser não é, do ponto de vista ontológico, um fato estruturalmente novo. Também no ser biológico as relações, os processos, etc, físicos e químicos estão ineliminavelmente dados. A circunstância de que tais relações e processos possam exercer funções que são impossíveis em processos puramente físicos ou químicos, não ligados organicamente, não elimina o vínculo indissolúvel deste último com a base do seu funcionamento normal. Por mais diferente que seja a relação do ser social com o biológico quanto à relação que existe entre ser orgânico e inorgânico, essa sujeição (*Gebundenheit*) do sistema superior mais complexo com respeito ao ser que o funda “a partir de baixo”, permanece um fato ontológico irreversível. Em si mesmo, o nexa não é posto em dúvida; no entanto, o desenvolvimento da consciência cria posições socialmente relevantes que na própria vida cotidiana podem encaminhar para uma estrada errada a *intentio recta* ontológica. É difícil entender e superar os descaminhos que assim se produzem com respeito a esses fatos fundamentais da ontologia do ser social, porque parecem apoiar-se em fatos da consciência imediatamente insuprimíveis. Se não desejamos simplificar e vulgarizar a complexidade dessa situação, temos que evitar ficar presos ao termo “parecem”; Ao contrário, é preciso ter sempre presente que essa aparência expressa aqui uma forma fenomênica necessária do ser social e que por isso, considerada isoladamente, não pode deixar de ser incontestável. Seu caráter de mera aparência só pode se revelar mediante a análise do complexo concreto em sua dinâmica contraditória.

103. Temos, assim, diante de nós dois fatos aparentemente contraditórios: em primeiro lugar o fato objetivamente ontológico de que a existência e a atividade da consciência estão ligadas de modo indissolúvel ao desenvolvimento biológico do organismo vivo; de que cada consciência individual – e não pode haver uma consciência que não o seja – nasce e morre junto com o seu corpo. Em segundo lugar, a função dirigente, de guia,

determinante, que a consciência cumpre com relação ao corpo – papel que se origina no processo de trabalho – ; o corpo, nesse contexto, se apresenta como órgão posto a serviço da execução das posições teleológicas, que só podem provir e ser determinadas pela consciência. Este fato fundamental do ser social, isto é, o domínio da consciência sobre o corpo, que parece estar acima de qualquer dúvida, de um modo inevitável origina, na consciência humana, a seguinte representação: a consciência ou a “alma”, interpretada em termos substanciais como agente daquela (como sua portadora) – não poderia guiar e dominar o corpo dessa maneira se não tivesse uma existência independente em relação ao corpo. Para quem examina de maneira desapaixionada e de modo desinteressado – coisa que não é muito comum – este complexo problemático fica evidente que uma consciência a respeito de tal autonomia, por mais convicta que seja, não pode demonstrar prova alguma de sua existência. Essa prova – naturalmente, apenas no interior do ser social; aqui, portanto, apenas relativamente – é apresentada para o Homem em sua totalidade, enquanto indivíduo, enquanto personalidade; nunca, por isso, para o corpo ou consciência (alma) isolados, considerados separadamente; existe aqui uma insuprimível unidade ontológica objetiva, uma impossibilidade de que exista um ser da consciência sem que esteja dado, simultaneamente, o ser do corpo. É preciso dizer que, do ponto de vista ontológico, é possível a existência de um corpo sem consciência quando, por exemplo, por causa de uma doença, esta deixa de funcionar, ao passo que uma consciência sem base biológica não pode existir. Isto não contradiz o papel autônomo, dirigente e planificador da consciência nas suas relações como corpo, pelo contrário, é o fundamento ontológico desse papel. Encontramo-nos, aqui, face a uma forma muito clara de contradição entre fenômeno e essência. Sem, no entanto, esquecer que tais contraposições entre fenômeno e essência não são tão raras; basta pensar no movimento do sol e dos planetas, no qual os aspectos fenomênicos, diametralmente opostos com relação à essência, são, para os habitantes da terra, de tal modo um dado certo do reflexo sensível imediato dos homens, que até para o mais convencido defensor da concepção copernicana, o Sol, na vida cotidiana imediata, sensível, de manhã se levanta e de tarde se põe.

104. O fato de que esta contradição entre fenômeno e essência, mesmo que com lentidão, tenha mais facilmente perdido, na consciência dos homens o caráter de contradição primariamente ontológica e tenha sido tomada pelo que é, ou seja, como uma contradição entre fenômeno e essência, é devido ao fato de que ela se refere à vida externa dos homens e não afeta imediatamente a atitude destes para consigo mesmos. Naturalmente que essa questão desempenha certo papel no desmoronamento da ontologia religiosa e na transformação da fé com base ontológica numa necessidade (*Bedürfnis*) religiosa puramente subjetiva; papel que não podemos estudar detalhadamente aqui. Ao contrário, o problema que nos interessa tratar é dos interesses cotidianos e vitais que todo homem tem para com a imagem intelectual que ele tem de si mesmo. Acrescenta-se intensamente a isso o fato de que, certamente, a autonomia objetivo-ontológica da “alma” em relação ao corpo se apoia numa idéia infundada, numa concepção que abstrai e isola essa alma do processo em seu conjunto, mas o agir autônomo da consciência e a correlativa natureza das posições teleológicas – que parte de semelhante agir –, o controle consciente sobre a sua execução, etc, são fatos objetivos da ontologia e do ser social. Se, pois, a consciência toma sua própria autonomia em relação ao corpo como verdade ontológica absoluta, não erra ao fixar imediatamente no pensamento o fenômeno, como acontece no caso do sistema planetário, mas apenas na medida em que considera o modo fenomênico – que é ontologicamente necessário (*notwendige*) – como algo fundado direta e adequadamente na própria coisa (*in der Sache selbst*). Não só a história das religiões, mas também, muitas vezes a história da filosofia mostra o quanto é difícil ultrapassar este modo fenomênico necessariamente (*notwendig*) dualístico de um complexo de forças que, do ponto de vista ontológico, é, em última instância unitário. Até aqueles pensadores que trabalharam com seriedade e sucesso para escoimar a filosofia dos dogmas teológico-transcendentes, neste ponto tropeçaram e acabaram por sustentar, com formulações diferentes, o velho dualismo. Basta lembrar os grandes filósofos do século XVII, nos quais este modo fenomênico permanece como dado ontológico último na dualidade insuprimível entre extensão e pensamento (Descartes). O panteísmo de Spinoza transfere a solução para uma infinidade transcendente; a ambivalência do *deus sive natura* (Deus ou natureza⁵⁶) é a expressão mais enérgica disto. E

⁵⁶ N. do R: “Ou” aqui deve ser entendido no sentido de sinônimo, e não de exclusão. Para

todo o ocasionalismo nada mais é do que uma tentativa de reconciliação intelectual sem conseguir desenredar o problema de fundo em termos autenticamente ontológicos. A dificuldade em perceber esse distanciamento em relação à *intentio recta* ontológica na vida cotidiana e também na filosofia aumenta também na medida em que o ser social vai se desenvolvendo. É certo que o desenvolvimento da biologia enquanto ciência fornece sempre argumentos novos e melhores a favor de que consciência e ser são inseparáveis e a favor de que uma “*alma*” como substância autônoma não pode existir.

105. No entanto, outras forças da vida social, que continuamente se organizam em níveis cada vez mais elevados, atuam numa direção contrária. Referimo-nos àquele complexo de problemas que podemos definir como uma vida com sentido. Esse sentido é socialmente construído pelo Homem e para o Homem – para si e para seus semelhantes –; na natureza esta é uma categoria que não existe de modo algum, nem mesmo como sua negação de sentido. Vida, nascimento, morte, estão, enquanto fenômenos da vida natural, à margem do sentido, não são nem significativas nem insignificantes. Somente na medida em que o Homem busca conceder um sentido para a sua própria vida em sociedade e essa aspiração fracassa, só então surge também o seu oposto, o sem-sentido (absurdo). Nas sociedades primitivas isso ainda acontece de forma espontânea, puramente social: a vida que corresponde com os mandamentos da sociedade em questão, é significativa; assim, por exemplo, a morte heróica dos espartanos nas Termópilas.⁵⁷ Somente quando a sociedade se

Espinoza Deus e Natureza seriam dois nomes para a mesma coisa.

⁵⁷ Batalha em que se enfrentaram gregos e persas, em 481 A.C. Durante o enfrentamento, espartanos e persas decidiram defender as passagens das Termópilas – Na região em que as montanhas separam a Grécia do Norte da Região Central – e enviaram cerca de 8.000 hoplitas e tropas com armas leves, sobre o comando do Rei espartano Leônidas, enquanto uma frota grega de 333 barcos se posicionou próximo às Termópilas, para impedir que as tropas persas se instalassem a Espaldas de suas posições. A batalha durou 3 dias. Leônidas permaneceu em sua posição com o exército integrado apenas por 300 espartanos e enfrentou os persas. Todos morreram. Anos depois, ergueu-se uma lápide comemorativa na qual se lia: “Estrangeiro, vai contar aos Lacedemônios que jazemos aqui, por obedecermos às suas normas” (versão de Heródoto) ou “Estrangeiro que passas, diz a Esparta teres-nos visto aqui jacentes obedecendo às santas leis da Pátria” (versão de Cícero). A intervenção dos Gregos, para além de levá-los a morrer como homens livres, e não como escravos

diferencia tão amplamente a ponto de permitir que o homem plasme individualmente a própria vida de acordo com um sentido ou a abandone ao sem-sentido (absurdo), esse problema se torna universal e, com ele, surge um aprofundamento maior da crença na autonomia da “alma” considerada agora expressamente autônoma não apenas em relação ao corpo, mas também em relação aos próprios afetos espontâneos. Os fatos não modificáveis da vida, em especial a morte, tanto a própria como também a dos outros, transformam a consciência desta significação numa realidade acreditada socialmente. Em si mesma, a aspiração a dar um sentido à vida não exige obrigatoriamente a consolidação deste dualismo entre corpo e alma; para compreender isto, basta pensar em Epicuro. Essa, no entanto, não é a regra. A teleologia da vida cotidiana, que como já mostramos é projetada espontaneamente no mundo externo, contribui para a construção ontológica de sistemas nos quais a significação da vida individual aparece como parte, como momento de uma obra de redenção teleológica universal, uma obra teleológica de salvação do mundo. Deste ponto de vista, não muda em nada se o coroamento da cadeia teleológica é constituído pela beatitude celeste ou pela dissolução de si mesmo numa feliz não-objetividade, num não-ser salvador. O importante é que a vontade de conservar uma sensata integridade da personalidade – a partir de um determinado estágio, um problema importante da vida social – encontra uma base de apoio espiritual numa ontologia fictícia nascida a partir dessas necessidades (*Bedürfnissen*).

106. Foi de propósito que nos detivemos em conseqüências tão distantes, tão mediadas, do nosso fenômeno, isto é, a interpretação ontologicamente falsa de um fato elementar da vida humana. Com efeito, apenas deste modo é que se torna patente a magnitude do campo que, de maneira extensiva, surgiu no processo de humanização do homem através do trabalho. O domínio da consciência, que põe finalidades, sobre todo o restante do homem, de modo especial sobre o próprio corpo, e o comportamento crítico-

persas, foi de tal modo decisiva para o futuro do conflito, pois atrasou o avanço persa por 3 dias (apesar de que o desejado fosse 10 dias), assim permitindo a salvação de Atenas, por conseguinte, da nascente Civilização Ocidental. (Nota da edição espanhola, com acréscimos do revisor da edição brasileira)

distanciado da consciência humana sobre a sua própria pessoa – comportamento alcançado mediante o trabalho – podem ser encontrados ao longo de toda a história da humanidade, mesmo que com formas variáveis e conteúdos sempre novos e diferentes. A origem desse domínio, no entanto, está, sem sombra de dúvida, no trabalho; a análise deste leva, por si mesma, desembaraçadamente,⁵⁸ a esse grupo de fenômenos, ao passo que todas as outras tentativas de explicação pressupõem, sem o saber, as auto-experiências do homem que surgiram através do trabalho. É errôneo, por exemplo, buscar a origem dessa autonomia da “alma” na experiência interior do sonho. Também alguns animais superiores sonham, sem que por isso o caráter animalesco-epifenomênico de sua consciência tenha assumido uma direção semelhante. Além disso, o sonho é uma experiência interior insegura exatamente porque o seu sujeito, interpretado como “alma”, toma caminhos que parecem estar mais ou menos em contradição com o seu domínio normal na vida. Mas se, a partir das experiências de trabalho realizadas enquanto se está acordado, a existência autônoma da “alma” se tornou um elemento firme da imagem do Homem, então, e só então, as experiências interiores do sonho podem levar a uma ulterior construção mental do seu ser transcendente. Isso já acontece na magia, e mais adiante, com modificações adequadas, nas outras religiões.

107. No entanto, nada disto permite esquecer que tanto a aspiração da magia a dominar as forças naturais não dominadas de outro modo quanto às concepções religiosas fundadas em deuses criadores tem como modelo, em última análise, o trabalho humano. Engels, que aborda rapidamente também este problema, interessando-se, no entanto, mais pela gênese da concepção de mundo do idealismo filosófico, faz derivar esta última do fato de que, num determinado estágio relativamente baixo (na família simples) “a cabeça organizadora do trabalho pôde fazer executar por outras mãos o trabalho planejado”.⁵⁹ Isto é sem dúvida correto para aquelas sociedades nas quais as classes dominantes já deixaram de trabalhar elas mesmas e nas quais por isso o trabalho físico realizado pelos escravos é

⁵⁸ N. do R: *Zwanglos*, também: à vontade, sem violência, sem cerimônia, sem pressão, sem ordem prefixada, desobrigadamente, espontaneamente.

⁵⁹ F. Engels, *Dialektik der Natur*, cit., p. 700.

objeto de desprezo social, como na *polis* helênica evoluída. No entanto, no mundo dos heróis homéricos, o trabalho físico ainda não é desprezado por princípio; nele o trabalho e o repouso ainda não foram, de acordo com a divisão classista do trabalho, distribuídos exclusivamente como atribuições de grupos sociais diferentes. Homero “e os seus ouvintes não são atraídos pela descrição da satisfação, ao contrário, sentem o prazer ante a ação humana, ante sua capacidade de conquistar e preparar uma refeição e de tornar-se, assim, mais forte... A divisão da vida humana em trabalho e repouso é ainda vista, na epopéia homérica, na sua conexão concreta. O homem trabalha; isso é necessário para comer e para conciliar os deuses com sacrifícios de carne; e uma vez que comeu e sacrificou, começa o gozo livre”.⁶⁰ Logo em seguida ao trecho citado acima, diz Engels que o processo ideológico a que ele alude “sobretudo depois do fim da civilização antiga”, refere-se ao efeito ideológico que pôs em marcha o espiritualismo cristão. No entanto o cristianismo, especialmente nos seus primórdios, não era de modo algum uma religião de uma casta superior socialmente liberada do trabalho físico (em que seu espiritualismo alcançou talvez seu ponto culminante). Se insistimos em dizer que através do próprio trabalho surgiu a independência objetivamente operante, mas ontologicamente relativa da consciência em relação ao corpo, ao mesmo tempo que sua autonomia – ao nível fenomênico – plena e seu reflexo nas experiências do sujeito enquanto “alma”, estamos longe de querer deduzir diretamente disso as sucessivas e mais complicadas concepções que dizem respeito a este complexo. O que afirmamos baseados na ontologia do processo de trabalho, é aquela simples situação por nós descrita. Se em estágios diferentes de desenvolvimento, em situações diferentes de classe, esta situação se apresenta de forma muito diversificada, estas diferenças de conteúdo, que muitas vezes são contraposições, derivam da respectiva estrutura da respectiva formação social. Isto, no entanto, não impede que o fundamento de fenômenos tão diversos seja precisamente a situação ontológica que se origina de forma objetivamente necessária com e no trabalho.

108. A pergunta sobre se a autonomia da “alma” recebe uma interpretação mundana ou transcendente, já não pode ser deduzida a partir da origem. Certamente, a maioria das

⁶⁰ E. Ch. Welskopf, Probleme der Musse im alten Hellas, Berlin, 1962, p. 47.

representações mágicas eram essencialmente mundanas (*disseitig*, “deste lado”, oposto a *jenseits*, “do lado de lá”, além): as forças naturais desconhecidas deviam ser dominadas pela magia da mesma forma que as [forças naturais] conhecidas [deviam ser dominadas] pelo trabalho normal, e as medidas de defesa mágicas (*die magischen Abwehrmaßnahmen*) contra as interferências perigosas das “almas” que se tinham tornado autônomas através da morte correspondiam perfeitamente em sua estrutura geral com as posições teleológicas do trabalho, ainda que seu conteúdo possa ser tão fantástico. Também a existência de um além, no qual a recompensa ou a condenação conferissem à vida aquele sentido pleno que na terra permanecia ocasional e fragmentário, surgiu – como fenômeno humano geral – a partir da situação daqueles homens cujas perspectivas de vida não eram capazes de proporcionar-lhes nenhuma realização mundana. A propósito do extremo oposto, Max Weber observa corretamente que, por exemplo, para os heróis guerreiros, o além é algo de “desonroso e indigno”: “É tarefa cotidiana do guerreiro enfrentar com coragem a morte e as irracionalidades do destino humano, e os riscos e as aventuras deste mundo preenchem de tal modo sua vida que ele não exige nem aceita de bom grado de qualquer religiosidade nada além da proteção contra a magia perversa, dos ritos cerimoniais que estão de acordo com o seu sentimento de dignidade estamental, que se convertem em partes constitutivas das convenções da casta, das orações sacerdotais pela vitória e por uma morte gloriosa que lhe permita elevar-se ao céu dos heróis”.⁶¹ Para convencer-se da correção deste raciocínio basta pensar em Farinata degli Uberti,⁶² de Dante, ou naqueles florentinos elogiados por Maquiavel, que se preocupavam mais com a salvação da sua cidade do que com sua própria alma. É claro que uma tão grande multiplicidade de formas, que constituem apenas uma pequena parte daquilo que acontece no ser social, exige, em cada caso, uma explicação particular. Isto não modifica o fato de que nenhuma destas formas poderia ter-se tornado real sem aquela separação ontológica entre consciência e corpo, cuja primeira função, de

⁶¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1921, p. 270 (Economia e Sociedade).

⁶² N. do R: Chefe político e militar do partido dos gibelinos, nascido em Florença. Por ele foram expulsos os guelfos em 1248; mas regressaram em 1251, e expulsaram, por sua vez, os gibelinos em 1257. Com a batalha de Montaperti, os gibelinos recuperaram a hegemonia, em 1260, hegemonia que logo perderam, agora em definitivo, em 1266. Farinata morreu em Florença em 1264. Aparece no Canto X do Inferno, na *Divina Comédia*, de Dante. (da edição em espanhol)

caráter universal, fundante e fundamento de fenômenos mais complexos, foi estabelecida pelo trabalho. Deste modo, nessa separação – e só nela – pode-se buscar e encontrar a gênese ontológica dos fenômenos sociais posteriores, de maior complexidade.

109. O caráter fundamental do trabalho na humanização do homem também fica patente pelo fato de que sua constituição ontológica é o ponto de partida genético de uma questão vital que influencia profundamente os homens ao longo de toda a sua história: a liberdade. Também no exame desta questão devemos aplicar o mesmo método utilizado até agora: expor a estrutura originária que constitui o ponto de partida para as formas posteriores e que é o seu fundamento insuprimível, mas, ao mesmo tempo, teremos que evidenciar as diferenças qualitativas que aparecem, ao longo da evolução social posterior, com espontânea inevitabilidade e modificam necessariamente a estrutura originária do fenômeno, inclusive decisivamente em algumas determinações importantes. A particular dificuldade para uma pesquisa metodológica geral da liberdade reside no fato de que ela constitui um dos fenômenos mais multiformes, diversificados e cambiantes do desenvolvimento social. Poder-se-ia dizer que cada elemento do ser social que chegou a desenvolver, relativamente, uma legalidade própria, produz uma forma própria de liberdade, forma essa que sofre mudanças significativas, ainda que paralelamente ao desenvolvimento histórico-social da esfera em questão. Liberdade, no sentido jurídico, é algo substancialmente diferente do que no sentido da política, da moral, da ética, etc. Por isso mesmo, mais uma vez apenas na Ética será possível dar um tratamento adequado a essa questão. Essa distinção é muito importante no plano teórico já pelo fato de que a filosofia idealista procurou, a todo custo, um conceito unitário-sistemático de liberdade, e em cada caso acreditou tê-lo encontrado. Também neste caso nos deparamos com as confusões provocadas pela tendência muito difundida de resolver as questões ontológicas através de métodos lógico-epistemológicos. O resultado é, de um lado, uma falsa homogeneização, muitas vezes fetichizante, de complexos de ser heterogêneos e, de outro, como já vimos antes, a utilização das formas mais complexas como modelo para as mais simples, o que torna metodologicamente impossível tanto a compreensão genética das primeiras como a análise correta do valor das segundas.

110. Para tentar esclarecer, mesmo com essas necessárias ressalvas, a gênese ontológica da liberdade a partir do trabalho, temos que partir, dada a natureza da questão, do caráter alternativo das posições teleológicas nele existentes. Com efeito, é nessa alternativa que aparece, pela primeira vez, de forma claramente delineada, o fenômeno da liberdade, que é completamente estranho à natureza: posto que a consciência decide, em termos alternativos, que finalidade quer estabelecer e de que maneira pretende transformar as séries causais necessárias como meios de sua realização em séries causais postas, surge um complexo dinâmico que não encontra paralelo na natureza. O fenômeno da liberdade neste momento, portanto, só pode ser rastreado aqui em sua gênese ontológica. Dito a partir de uma primeira aproximação, a liberdade é aquele ato da consciência que dá origem a um novo ser, posto por ela. Isto já distancia a nossa concepção ontológico-genética da concepção idealista. Com efeito, se pretendemos falar da liberdade de uma maneira razoável como momento da realidade, seu fundamento consiste, em primeiro lugar, numa decisão concreta entre diversas possibilidades concretas; se a questão da escolha é posta num nível mais alto de abstração, se é separada inteiramente da concretude, ela perde toda conexão com a realidade e se torna uma especulação vazia. Em segundo lugar, a liberdade é uma vontade – em última instância – de transformar a realidade (o que, em determinadas circunstâncias, inclui a conservação de dada situação); o que significa que a realidade, enquanto objetivo da transformação, deve ser preservada, mesmo na mais ampla abstração. Com efeito, vimos que essa transformação está intencionalmente presente também quando aquele que decide quer transformar, com mediações, a consciência de um outro homem ou a sua própria. Deste modo, o âmbito das posições reais de fins que surgem neste momento é muito extenso e inclui uma grande variedade; mas em cada caso singular possui contornos que podem ser delimitados com muita exatidão. Por isso, até que a intenção de transformar a realidade tenha sido demonstrada, os estados de consciência – como as reflexões, os projetos, os desejos, etc – não têm nenhuma relação direta com a problemática da liberdade.

111. Há uma outra questão mais complicada: até que ponto o determinismo (*Determiniertheit*) externo ou interno da decisão pode ser tomada como critério da sua

liberdade. Se a antítese entre determinismo (*Determiniertheit*) e liberdade for concebida em termos abstrato-logicistas, chega-se à conclusão de que somente um deus onipotente e onisciente poderia ser interna e autenticamente livre, e no entanto Ele, por sua essência teológica, só acabaria existindo para além da esfera da liberdade. A liberdade, enquanto característica do homem que vive na sociedade e age socialmente, jamais está totalmente livre de determinação (*Determination*). Basta lembrar o que já dissemos acerca do fato de que até no trabalho mais simples aparecem certos pontos de amarração das decisões; e aqui a decisão, que pode assumir o direcionamento para um lado ao invés de outro, pode acarretar um “período de conseqüências”, no qual o espaço de decisão se torna extremamente limitado e, em certas circunstâncias, praticamente nulo. Até nos jogos, por exemplo no xadrez, pode suceder que, numa determinada situação, haja apenas uma possibilidade obrigatória de movimento, provocada pelo nosso próprio movimento, etc. No que toca às relações mais intimamente humanas, Hebbel, na tragédia *Herodes e Marianna*, expressa muito bem esse fato:

Para todo homem chega o momento
em que o piloto de sua estrela
entrega a ele mesmo as rédeas. A desgraça é
que ele não conhece o momento; que pode ser
cada um dos que sucedem⁶³

112. Deixando de lado esse aspecto – tão importante para uma concepção concreta da liberdade – da existência objetiva de pontos nodais dentro da cadeia das decisões, a análise dessa situação nos mostra, todavia, um momento significativo do determinismo (*Determiniertheit*) ao sujeito da alternativa: a necessária ignorância das suas conseqüências ou de pelo menos parte delas. Esta estrutura reside, até certo nível, em toda alternativa; sua

⁶³ N. do R: No original:

*“Für jeden Menschen kommt der Augenblick,
In dem der Lenker seines Sterns ihm selbst
Die Zügel übergibt. Nur das ist schlimm,
Daß er den Augenblick nicht kennt, daß jeder
Es sein kann, der vorüberrollt!”*

constituição (*Beschaffenheit*) quantitativa deve, entretanto, ter na própria alternativa uma repercussão qualitativa. É fácil ver que, em especial, a própria vida cotidiana nos coloca continuamente diante de alternativas inesperadas, para as quais é preciso, muitas vezes, encontrar uma resposta imediata sob pena de ruína; uma característica essencial da própria alternativa consiste em que é preciso decidir sem que se conheçam a maioria dos elementos, a situação, as conseqüências, etc. No entanto, mesmo assim sobra um mínimo de liberdade na decisão; também neste caso – como caso-limite – trata-se sempre de uma alternativa e não de um fato natural determinado por uma causalidade puramente espontânea.

113. Num certo sentido, teoricamente significativo, até o trabalho mais primitivo representa uma espécie de antípoda das tendências que estamos descrevendo. Nem o fato de que também no processo de trabalho pode ocorrer um “período de conseqüências” altera o fundamento dessa oposição. Com efeito, qualquer posição laborativa tem o seu objetivo concreta e precisamente delineado no pensamento; sem isso nenhum trabalho seria possível, ao passo que uma alternativa da vida cotidiana como a referida acima tem, muitas vezes, finalidades extremamente vagas e imprecisas. É claro que também aqui, como sempre, pressupomos o trabalho como mero produtor de valores de uso. A conseqüência é que o sujeito, que põe as alternativas em termos de um intercâmbio orgânico do homem com a natureza, é determinado apenas pelas suas próprias necessidades (*Bedürfnisse*) e pelos conhecimentos que ele tem a respeito das determinações naturais (*Naturbestimmtheiten*) do seu objeto; categorias tais como a incapacidade de utilizar tipos específicos de trabalho em decorrência da estrutura social da sociedade (por exemplo, trabalho escravo) ou como as alternativas de caráter social que se opõem à execução do trabalho (por exemplo, a sabotagem nas produções sociais muito desenvolvidas) ainda não estão presentes nesse estágio. Desse modo, o importante para a adequada realização do processo é, antes de mais nada, o conhecimento objetivo correto dos materiais e dos procedimentos; os assim chamados motivos interiores do sujeito não entram aqui em consideração. Desta maneira, o conteúdo da liberdade é substancialmente diferente daquele das formas mais complexas. Podemos delinear-lo assim: quanto mais adequado for o conhecimento que o sujeito adquiriu dos nexos naturais em cada momento, tanto mais acertadamente pode ele mover-se

no meio do material. Dito de outra forma: quanto maior for o conhecimento das cadeias causais que operam em cada caso, tanto mais facilmente podem ser transformadas em cadeias causais postas, tanto mais seguro é o domínio do sujeito sobre elas, ou seja, a liberdade que ele pode ter.

114. Tudo isto evidencia que cada decisão entre alternativas constitui o centro de um complexo social que conta com o determinismo (*Determiniertheit*) e a liberdade entre os seus componentes dinâmicos. A posição de um fim, com a que algo de ontologicamente novo aparece enquanto ser social, é um ato nascente de liberdade, uma vez que os modos e os meios de satisfação de uma necessidade (*Bedürfnisbefriedigung*) já não são mais efeitos de cadeias causais espontaneamente biológicas, mas resultados de ações decididas e executadas conscientemente. Mas, este ato de liberdade é, ao mesmo tempo e em indissolúvel conexão com isto, imediatamente determinado pela própria necessidade (*Bedürfnis*) – através da mediação daquelas relações sociais produzidas pela sua espécie, qualidade, etc. Esta mesma dupla presença, a simultaneidade e a interrelação de determinismo (*Determiniertheit*) e liberdade, também pode ser encontrada na efetivação do fim. Originalmente, todos os seus meios são fornecidos pela natureza e esta sua objetividade determina todos os atos do processo de trabalho que, como já vimos, é constituído por uma cadeia de alternativas. Finalmente, o homem que consuma o processo de trabalho se encontra dado em seu ser-precisamente-assim (*Geradesosein*), enquanto produto do desenvolvimento anterior; por mais que o trabalho possa modificá-lo, também esse tornar-se-outro (*Anderswerden*) já se origina a partir de capacidades cuja origem é em parte natural e em parte social e que já estavam presentes, desde o início do trabalho, na forma de operar do trabalhador como momentos co-determinantes, como possibilidades no sentido da *dynamis* aristotélica. Nossa afirmação anterior, de que toda alternativa é, por sua essência ontológica, concreta, e segundo a qual uma alternativa em geral, uma alternativa universal só é pensável como produto mental de um processo de abstração lógico-epistemológico, torna-se agora ainda mais clara no sentido de que também a liberdade, a alternativa expressa, por sua essência ontológica, não pode ser abstrato-geral, mas concreta: ela representa um determinado campo de forças para as decisões no interior de um

complexo social concreto no qual operam, ao mesmo tempo com dito complexo, objetividades e forças tanto naturais como sociais. Deste modo, somente esta totalidade concreta pode assumir uma verdade ontológica. O fato de que dentro dessa totalidade, ao longo do desenvolvimento, os momentos sociais aumentam de peso tanto em termos absolutos como relativos, não afeta este dado de fundo, sobre o qual muito menos incide a circunstância de que no trabalho, na forma como o entendemos aqui, o momento do domínio sobre a natureza permanece decisivo, mesmo quando há um forte recuo das barreiras naturais. A liberdade de movimento no material é e permanece o momento predominante para a liberdade, quando se trata dela (liberdade de movimento dentro da matéria) no âmbito das alternativas do trabalho.

115. Com isto, não estamos negligenciando o fato de que essa maneira de apresentar-se da liberdade permanece em vigor, na forma e no conteúdo, também depois que o trabalho já está bastante longe do seu estado originário, que aqui é tomado como base. Pense-se, de modo especial, no nascimento da ciência (matemática, geometria, etc) a partir das experiências de trabalho cada vez mais intensamente generalizadas. Como é óbvio, aqui diminui o vínculo direto com a posição concreta singular de um fim no âmbito de um trabalho singular. No entanto, uma vez que uma aplicação, em última instância, no trabalho, mesmo que eventualmente através de muitas mediações, continua (dentro do ato laborativo) a valer como verificação; uma vez que, mesmo que em termos intensamente generalizados, a intenção última de transformar nexos reais em nexos postos e em posições teleológicas não sofre qualquer mudança de fundo, também não traz mudanças radicais a forma sob a qual a liberdade se apresenta caracteristicamente no trabalho, ou seja, o movimento livre entre o material. A situação é análoga até no campo da produção artística, embora aqui, obviamente, o vínculo com o trabalho mesmo é relativamente menor (transformação de operações importantes na vida do homem, como a semeadura, a colheita, a caça, a guerra, etc, em danças; arquitetura). Mais adiante voltaremos de novo a referir-nos às variadas complicações que daí derivam. Sua base consiste, por um lado, em que a realização imediata do próprio trabalho passa, aqui, por múltiplas, variadas e muitas vezes extremamente heterogêneas mediações e, por outro lado, que o material no qual se verifica

o movimento livre como forma da liberdade não é mais meramente a natureza, mas, muitas vezes, o intercâmbio orgânico da sociedade com essa, ou até mesmo o processo do próprio ser social. Uma teoria englobante autenticamente desenvolvida deve naturalmente dar conta dessas complicações e analisá-las exaustivamente, o que mais uma vez nos remete à Ética. Aqui é suficiente haver indicado tais possibilidades, realçando que a forma fundamental da liberdade permanece presente.

116. Não surpreende, agora que já vimos a indissolúvel interrelação que há, neste complexo, entre determinismo e liberdade, a constatação de que as abordagens filosóficas desse tema partam, comumente, da contraposição entre necessidade (*Notwendigkeit*) e liberdade. A oposição posta nestes termos tem como primeiro defeito o fato de que a filosofia, nas mais das vezes orientada conscientemente num sentido lógico-epistemológico, em especial a filosofia idealista, identifica simplesmente a determinação (*Determination*) com a necessidade (*Notwendigkeit*), ao tempo em que generaliza e leva a uma exageração racionalista o conceito de necessidade, esquecendo o seu caráter ontológico autêntico do “se... então”. Em segundo lugar, na maior parte da filosofia pré-marxiana, especialmente aquela idealista, como já sabemos, predomina a extensão ontologicamente ilegítima do conceito de teleologia à natureza e à história, resultando daí uma imensa dificuldade para equacionar na sua forma verdadeira, autêntica, real, o problema da liberdade. Com efeito, para isto é necessário compreender bem o salto qualitativo que se dá no processo de tornar-se homem do homem, que representa algo radicalmente novo com relação a toda a natureza, orgânica e inorgânica. A filosofia idealista também quer destacar essa novidade através da contraposição entre liberdade e necessidade; no entanto, condena sua análise não apenas por projetar na natureza uma teleologia, a condição ontológica da liberdade, mas também porque vê nessa contraposição (*Gegensatz*) ontológico-estrutural uma privação (*Privation*) da natureza e das categorias naturais. A célebre e muito aceita caracterização hegeliana da relação entre liberdade e necessidade soa assim: “Cega, a necessidade (*Notwendigkeit*) só o é enquanto não é conceituada”.⁶⁴

⁶⁴ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie*, 147, apêndice. Edição brasileira, Loyola, 1995: p.275.

117. Sem dúvida, Hegel capta aqui um aspecto essencial do problema: o papel do reflexo correto, da percepção adequada da causalidade espontânea que existe em si mesma. No entanto, o termo “cega” revela imediatamente aquela deficiência da concepção idealista a que aludimos acima. Com efeito, o termo “cega” só pode ter um sentido real quanto contraposto a ver; Uma coisa concreta (*Gegenstand*)⁶⁵, um processo, etc, que por sua essência ontológica nunca poderá tornar-se consciente, que não pode ver, não é cego (a não ser em sentido vago, metafórico); ao contrário, ele se situa à margem (*diesseits*, literalmente: deste lado) da oposição entre visão e cegueira. O aspecto ontológico correto ao qual Hegel quer referir-se é o fato de que um processo causal, cuja legalidade (necessidade) foi por nós adequadamente apreendida, pode perder para nós aquela impossibilidade de ser dominável a que Hegel se refere com o termo “cegueira”. Em si mesmo, o processo causal natural não sofre nenhuma mutação, mas agora ele pode transformar-se num processo posto por nós e neste sentido – mas só neste sentido – deixa de operar “cegamente”. Que neste caso não se trata meramente de uma expressão figurativa é demonstrado pelo fato de que o próprio Engels, discutindo essa questão, fala em falta de liberdade nos animais. Portanto, novamente: só pode ser não-livre um ser que perdeu ou ainda não conquistou a liberdade. Os animais não carecem de liberdade, ao contrário, situam-se aquém (*diesseits*) da contraposição entre livre e não-livre. Mas também de um ponto de vista ainda mais essencial, a caracterização hegeliana da necessidade contém algo de errado e distorcido. E isto se vincula à sua concepção lógico-teleológica da totalidade do cosmos. Ele sintetiza deste modo a análise da ação recíproca: “Essa *verdade* da *necessidade* (*Notwendigkeit*) é, por conseguinte, a *liberdade*”.⁶⁶ Tendo exposto criticamente o sistema e o método hegelianos, sabemos que, quando ele diz que uma categoria é a verdade de outras, ele quer se referir ao edifício lógico da série das categorias, isto é, ao seu lugar no processo de

⁶⁵ N. do R: Usualmente traduzido por “objeto”, palavra usada nessa revisão apenas nos casos em que a palavra usada por Lukács é *Objekt*. Infelizmente não cabe aqui discorrer acerca dos motivos de tal opção; grosso modo, pensamos que *Objekt* é usado quando o acento da reflexão está no epistemológico, enquanto *Gegenstand* é usado nos momentos de ênfase ontológica.

⁶⁶ Idem, § 158. Ed. Brasileira: p.287

transformação da substância em sujeito, no caminho que leva à identidade entre sujeito e objeto.

118. Ao perder-se deste modo na abstração metafísica, necessidade (*Notwendigkeit*) e liberdade perdem, – e em especial sua relação recíproca – aquele sentido concreto que Hegel se esforçava por imprimir-lhes e que alcançou varias vezes, como vimos na análise do próprio trabalho. Nesta generalização aparece o fantasma da identidade, ao passo que a necessidade e a liberdade reais se degradam à condição de representações inautênticas de seus conceitos. Hegel sintetiza a relação da seguinte maneira: “Liberdade e necessidade, enquanto se contrapõem abstratamente uma à outra, pertencem somente à finitude e só valem no terreno desta. Uma liberdade que não teria em si necessidade alguma; uma simples necessidade sem liberdade são determinações abstratas e, por isso, não-verdadeiras. A liberdade é essencialmente concreta, determinada em si de maneira eterna, e, portanto, ao mesmo tempo necessária. Quando se fala de necessidade, costuma-se entender sob esse termo, antes de tudo, só determinação [vinda] de fora; como por exemplo, na mecânica finita, um corpo só se move quando é impelido por outro corpo; e certamente na direção que lhe foi transmitida por esse choque. No entanto, isso é uma necessidade simplesmente exterior; não a necessidade verdadeiramente interior, pois essa é a liberdade”.⁶⁷ Vê-se agora a que erros leva o termo “cega” quando referido à necessidade. Lá onde o termo poderia ter um sentido autêntico, Hegel vê “uma necessidade meramente externa”; esta, no entanto, quanto à sua essência, não se transforma pelo fato de ser reconhecida, permanece “cega”, mesmo que seja – no processo de trabalho – reconhecida; ela cumpre a sua função, num dado contexto teleológico, somente na medida em que é conhecida e transformada em uma necessidade posta com o fim de realizar uma concreta posição teleológica. (O vento não se torna menos “cego” do que de costume ao contribuir para fazer funcionar um moinho ou um barco a vela). Permanece, no entanto, um mistério cósmico o que Hegel designa como necessidade autêntica em sua identidade com a liberdade.

⁶⁷ Idem, § 35, apêndice. Ed. Brasileira: p.98.

119. Quando Engels, no *Antidühhing*, faz referência à célebre definição hegeliana, deixa de lado naturalmente, e com razão, todas as construções deste gênero sem considerá-las dignas de refutação. Sua concepção é rigorosa e univocamente orientada para o trabalho. Ele assim comenta a afirmação hegeliana: “A liberdade não está em sonhar uma independência das leis da natureza, mas no conhecimento destas leis e na possibilidade, ligada a este conhecimento, de fazê-las agir de acordo com o fim determinado. Isto vale tanto para as leis da natureza externa, quanto para aquelas que regulam a existência física e espiritual do próprio homem... O livre-arbítrio nada mais significa do que a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa”.⁶⁸ E com isto, a versão hegeliana é efetivamente “posta sobre seus pés”. O único problema é se Engels, ao seguir aqui as formulações hegelianas e ao substituir o conceito geral de determinação (*Determination*), que certamente neste nível de generalidade é um tanto vago, por aquele aparentemente mais preciso de necessidade, tradicional na história da filosofia, tornou de fato clara a situação ontológica. Parece-nos que a contraposição tradicional entre liberdade e necessidade não consegue apreender o problema, aqui abordado, em toda a sua extensão. Com efeito, se deixamos de lado a exageração logicista do conceito de necessidade, que teve um papel relevante tanto no idealismo e na teologia como na velha oposição materialista contra ambos, não há motivo para ignorar inteiramente, em termos ontológicos, as outras categorias modais. O trabalho, o processo teleologicamente posto que as constitui, está voltado para a realidade; a efetivação não é apenas o resultado real que o homem real afirma no trabalho em luta com a própria realidade, mas também o fato ontológico novo que acontece no ser social, em contraposição ao mero tornar-se outro das coisas concretas (*Gegenstände*) nos processos naturais. No trabalho, o homem real se defronta com a totalidade da realidade em questão, devendo ser lembrado que a realidade nunca deve ser entendida apenas como uma das categorias modais, mas como a conceituação ontológica da totalidade real de tais categorias. Neste caso a necessidade (entendida como nexa “se... então”, como legalidade concreta em cada caso) é apenas um componente, mesmo que muito importante, do complexo da realidade em questão. Deste modo, a efetividade – vista aqui como realidade daqueles materiais, processos, circunstâncias, etc, que o trabalho quer utilizar em determinado caso

⁶⁸ F. Engels, Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, cit., p. 118 (Anti-Dühhing).

para sua própria finalidade – não se esgota, de modo algum, na necessidade (*Notwendigkeit*) de determinados nexos, etc.

120. Basta pensar na categoria possibilidade. O trabalho pressupõe que o homem reconheça que determinadas propriedades de um objeto são adequadas à sua posição de finalidade. Ora, estas propriedades devem, então, estar objetivamente presentes, na medida em que pertencem ao ser da coisa concreta (*Gegenstand*) em questão, e, no entanto, em geral permanecem latentes no seu ser natural, constituindo meras possibilidades. (Lembramos que já realçamos o vínculo ontológico entre propriedade [qualidade] e possibilidade). É uma propriedade objetivamente existente de determinadas pedras que, polidas de determinada maneira, possam ser utilizadas como faca, machado, etc. Se essa possibilidade existente no objeto natural não é transformada em realidade, todo trabalho está condenado a ser infrutífero, impossível. No entanto, o que é conhecido, neste caso, não é qualquer espécie de necessidade, mas uma possibilidade latente. Não é o caso de que uma necessidade cega se torna consciente, mas que uma possibilidade latente, e que sem o processo de trabalho permaneceria latente para sempre, é elevada conscientemente, mediante o trabalho, à esfera da realidade. Este, no entanto, é apenas um aspecto da possibilidade (*Möglichkeit*) no processo de trabalho. O momento da transformação do sujeito que trabalha, momento sublinhado por todos aqueles que compreenderam realmente o trabalho numa perspectiva ontológica, consiste essencialmente em um despertar sistemático de possibilidades até então adormecidas no Homem. São poucos, provavelmente, os movimentos, as operações manuais, etc, utilizados no trabalho, que o homem conhecia ou nos quais tinha se exercitado anteriormente ao processo de trabalho. Somente mediante o trabalho estes movimentos se transformam de meras possibilidades em habilidades que, num desenvolvimento contínuo, permite que possibilidades sempre novas brotem no Homem até converterem-se em realidades.

121. Por último, não há de se negligenciar o papel da contingência (casualidade), tanto no sentido positivo como negativo. A heterogeneidade, ontologicamente condicionada, do ser natural implica que toda atividade se entrecruze continuamente com

fatos acidentais (contingentes). Para que a posição teleológica se realize de fato, é preciso que o trabalhador preste continuamente atenção a eles. Isto pode acontecer num sentido negativo, quando sua atenção é orientada no sentido de eliminar, compensar, tornar inócuas eventuais conseqüências de fatos contingentes desfavoráveis. Mas pode também acontecer em sentido positivo, quando constelações casuais podem aumentar a produtividade do trabalho. Até mesmo no estágio mais elevado do domínio científico sobre a realidade, são conhecidos casos de acontecimentos acidentais que resultaram em descobertas importantes. Pode até dar-se que situações – casualmente – desfavoráveis se tornem ponto de partida de obras grandiosas. Seja-nos permitido ilustrar este último caso com um exemplo – aparentemente – muito distante: as paredes nas quais foram pintados os afrescos chamados *Aposentos* de Rafael apresentam um conjunto de janelas que, pela forma das superfícies, o formato, etc. constituem um grande obstáculo para a pintura. O motivo era casual, uma vez que estes quartos já existiam antes do projeto dos afrescos. Rafael, no entanto, conseguiu utilizar no *Parnaso* e na *Libertação de S. Pedro* essa desvantagem acidental no sentido de uma organização do espaço originalíssima e profundamente persuasiva, singular. Parece-nos óbvio que problemas semelhantes apareçam continuamente também no trabalho simples, especialmente quando este deve ser realizado, como por exemplo na caça, na navegação a vela, etc, em circunstâncias determinadas bastante heterogêneas. Pensamos, pois, que a tradicional definição da liberdade como necessidade reconhecida deve ser entendida deste modo: o movimento livre no material – referindo-nos aqui apenas ao trabalho – só é possível quando a realidade em questão é corretamente conhecida e, sob todas as formas que assumem as categorias modais, corretamente convertidas em práxis.

122. Essa ampliação da definição engelsiana não é apenas inevitável neste caso para apanhar em termos ontologicamente adequados o fenômeno do trabalho e suas relações com a liberdade que nele aparecem, a ampliação constitui também uma indicação, abstraída de um caso importante, acerca do método necessário para superar inteiramente o idealismo hegeliano. Engels reconhece com clareza crítica os elementos idealistas imediatamente visíveis na caracterização feita por Hegel, e também os colocou de fato “sobre seus próprios pés”. No entanto, a reviravolta crítica acontece apenas

superficialmente. Escapou a Engels o fato de que Hegel, devido ao seu sistema, atribui à categoria da necessidade uma exagerada importância logicista e que, por isso, Hegel também não percebeu o peculiar caráter da própria efetividade – privilegiada também como categoria – e, como consequência, não desenvolveu uma análise a respeito da relação entre a liberdade e a modalidade total da realidade.⁶⁹ Uma vez que o único caminho seguro para transitar da dialética hegeliana à materialista – e esta foi a prática filosófica de Marx e, nas mais das vezes, também a de Engels – consiste em investigar cada derivação dialética, sublinhando-se o contexto que constitui sua base real, mediante uma desapaixionada crítica ontológica; tornou-se necessário, dada a importância, influência e popularidade dessa questão, deixar bem claro que é insuficiente a simples “inversão materialista” da filosofia hegeliana e do idealismo em geral.

123. Deixando de lado esta deficiência metodológica, Engels reconhece, aqui, com precisão e clareza, o tipo de liberdade que se origina do trabalho como tal: aquele que nós definimos como “movimento livre no material”. Diz ele: “Portanto, o livre-arbítrio nada mais significa do que a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa”. Essa caracterização parecia, quando foi escrita por Engels, inteiramente suficiente para este grau de liberdade. As circunstâncias temporais de seu surgimento explicam também porque lhe escapou a problematidade aí contida, ou seja, a possibilidade de um desenvolvimento contrário à compreensão, obtida mediante o trabalho, sobre a ciência genuína, compreensão do mundo, ou, então, mera manipulação tecnológica. Como já mostramos, a separação dos caminhos está presente desde o princípio do conhecimento da natureza, ao qual se chega por intermédio do trabalho; mas parecia, no período que vai do Renascimento ao florescimento do pensamento científico do século XIX, que tal separação tinha perdido atualidade. No entanto, esta dupla tendência sempre esteve ativa. Consideradas as precárias noções gerais do homem primitivo acerca da legalidade dos processos naturais, não é nada de surpreender que as intenções do conhecimento da natureza se concentrassem e se

⁶⁹ N. do. R: Apesar da diferença existente na filosofia hegeliana entre as categorias Realidade e Efetividade, nesse texto (salvo raras exceções) ambas foram tratadas como sinônimas, variações da palavra *Wirklichkeit*.

limitassem ao pequeno núcleo daquilo que era cognoscível imediatamente. Mesmo quando o desenvolvimento do trabalho deu início às ciências, as novas generalizações mais amplas tiveram que adaptar-se às representações ontológicas – mágicas, depois religiosas – então possíveis. Originou-se daí um dualismo, aparentemente insuperável, entre a racionalidade limitada, mesmo que, às vezes, concretamente muito evoluída, no próprio trabalho, e a ampliação e uso dos conhecimentos orientados ao conhecimento do mundo e a progredir no sentido de generalizações verificáveis na própria realidade. Basta pensar nas operações matemáticas bastante evoluídas, nas observações astronômicas relativamente exatas, que foram postas a serviço da astrologia. Esse dualismo entra numa crise decisiva no tempo de Copérnico, Kepler e Galileu. Já assinalamos que neste período o cardeal Belarmino sustenta a teoria da manipulação consciente, “científica”, da ciência, o princípio segundo o qual ela deva limitar-se à manipulação prática dos fatos, das leis, etc, conhecidos. Parecia, durante muito tempo – e era assim no tempo em que Engels escrevia – que essa tentativa estava destinada definitivamente ao fracasso; o avanço da ciência moderna e a sua generalização ao nível de uma *Weltanschauung* (visão de mundo) científica pareciam irresistíveis.

124. Somente nos inícios do século XX começa de novo a difundir-se a tendência contrária. Como já mostramos, certamente não é casual que o conhecido positivista Duhem retome conscientemente a concepção de Belarmino e, contrariamente a Galileu, a julgue uma maneira de ver que corresponde ao espírito científico. Já descrevemos por extenso, no primeiro capítulo (da primeira parte), o desenvolvimento pleno desta tendência no neopositivismo, de modo que não precisamos demorar-nos em detalhes. Do ponto de vista do nosso problema atual, deriva daí uma situação paradoxal: enquanto nos estágios primitivos era a precariedade do trabalho e do saber que impedia uma genuína investigação ontológica do ser, hoje é exatamente a dilatação ilimitada do domínio sobre a natureza que cria obstáculos ao aprofundamento e à generalização ontológica do saber, o qual não tem que lutar contra quimeras, mas contra sua própria redução ao caráter de fundamento da própria universalidade prática. Referir-nos-emos mais adiante aos motivos que determinaram esta nova forma de contraposição entre conhecimento do ser e sua mera manipulação. Cabe-nos apenas constatar, aqui, que a manipulação encontra suas raízes

materiais no desenvolvimento das forças produtivas e suas raízes ideais nas novas formas da necessidade religiosa; Dita manipulação já não se limita simplesmente ao rechaço de uma ontologia real, mas atua, na prática, contra o desenvolvimento puramente científico. O sociólogo americano W. H. White no livro *The Organizational Man* (O Homem organizacional) realça o fato de que as novas formas de organização da pesquisa e planificação científica, o *tem work* (trabalho em equipe), etc, estão, por sua natureza, orientadas para a tecnologia e, por si mesmas, já se tornam obstáculo à pesquisa autônoma, produtora de ciência.⁷⁰ Mencionemos, de passagem, que já nos anos 20 Sinclair Lewis fazia menção perspicaz a este perigo no romance *Martin Arrow Smith* (O Doutor Arrow Smith). Tivemos que referir-nos a este perigo, aqui, porque sua atualidade torna extremamente problemática, neste momento, a caracterização engelsiana da liberdade como “a capacidade de poder decidir com conhecimento de causa”. Com efeito, não se pode afirmar sem mais nem menos que a manipulação do conhecimento – ao contrário dos magos, etc – não tenha conhecimento de causa. O problema concreto consiste muito mais em saber para onde está orientado tal conhecimento de causa; é este objetivo da intenção e não unicamente o conhecimento de causa que pode fornecer o critério real, o que significa que também neste caso o critério deve ser buscado na relação com a própria realidade. Por mais que esteja solidamente fundamentado em termos logicista, o direcionamento no sentido de uma praticidade imediata leva, do ponto de vista ontológico, a um beco sem saída.

125. Já observamos, anteriormente, que a estrutura originária do trabalho sofre mudanças substanciais quando a posição teleológica não pretende mais transformar exclusivamente coisas naturais (*Naturgegenständen*) e utilizar processos naturais, mas quer induzir outros homens a realizar por si mesmos determinadas posições deste gênero. Essa mudança se torna qualitativamente mais decisiva quando o desenvolvimento tem como conseqüência o fato de que, para o Homem, o próprio modo de comportar-se, a sua própria interioridade passam a ser o objeto da posição teleológica. O surgimento progressivo, desigual e contraditório destas posições teleológicas é um resultado do desenvolvimento social. Por isso, não se podem fazer derivar por dedução intelectual as formas novas a partir

⁷⁰ W.H. Whyte, *The Organization Man*, London, Penguin Books, 1961, p. 199 sg.

das originárias, nem as formas complexas a partir das simples. Não é apenas o seu concreto modo de apresentar-se que está sujeito ao condicionamento histórico-social, também as suas formas universais, sua essência, estão ligadas a determinados estágios do desenvolvimento da sociedade. Por isso, enquanto não tivermos conhecido as suas leis, mesmo que de modo muito geral, o que procuraremos fazer no próximo capítulo sobre a Reprodução, nada poderemos dizer de concreto a respeito do seu modo de ser, a respeito do nexos e da contradição de estágios específicos, a respeito da contraditoriedade de complexos singulares, etc. Deste modo, o tratamento mais apropriado desse tema, mais uma vez, se dará somente na Ética. Aqui, só poderemos fazer a tentativa – com as reservas indicadas – de mostrar como, de toda a complexidade da estrutura, apesar de todas as contradições qualitativas presentes no objeto (*Objekt*) e, em consequência, no fim e no meio da posição teleológica, as determinações decisivas (*die entscheidenden Bestimmungen*) surgem geneticamente a partir do processo de trabalho; e como este último – mesmo sublinhando a diferença, que pode converter-se em antítese – pode servir, também na questão da liberdade, como modelo da práxis social.

126. As diferenças decisivas se evidenciam na medida em que o objeto (*Objekt*) e o meio de efetivação da posição teleológica se tornam mais socializados. Isto não significa, como sabemos, que a base natural desapareça; trata-se apenas da substituição daquela exclusiva orientação para a natureza, característica do trabalho, na forma por nós tratada, por intenções mais híbridas, sempre mais socializadas, e voltadas para objetos mais heterogêneos. No entanto, mesmo que, em tais posições, a natureza se torne apenas um simples momento, é necessário manter, em relação a ela, aquela atitude que se tornou obrigatória no trabalho. Acrescenta-se aí, no entanto, um segundo momento. Certamente os processos, as situações, etc, sociais são, em última análise, produtos de decisões alternativas dos homens, mas não se deve esquecer que eles só adquirem importância social quando põem em funcionamento séries causais que se movem mais ou menos independentemente das intenções de quem lhes deu origem, (pôs) de acordo com leis específicas imanentes a elas. Por isso, o homem que age praticamente na sociedade encontra diante de si uma segunda natureza, em relação à qual, se quiser manejá-la com sucesso, deve comportar-se

imediatamente da mesma forma que com relação à primeira, ou seja, deve agir com a intenção de transformar o curso dos acontecimentos independentes de sua consciência, num processo posto por ele; deve, depois de ter-lhe conhecido a essência, imprimir-lhe a marca da sua vontade. Isto é o mínimo que toda práxis social razoável deve extrair da estrutura originária do trabalho.

127. Não é pouco, ainda que, certamente, não seja tudo. Com efeito, na base do trabalho está o fato de que o ser, o movimento, etc, da natureza são inteiramente indiferentes para com as nossas decisões; seu domínio prático só se torna possível através do conhecimento correto daqueles. Ora, o movimento social tem, também ele, certamente, uma legalidade “natural”, imanente, e neste sentido se desenvolve tão indiferentemente frente as nossas alternativas quanto à própria natureza. Quando, no entanto, o homem intervém ativamente neste processo, é inevitável que ele tome posição, que o aprove ou rejeite; se isto acontece de modo consciente ou não, com uma consciência correta ou falsa, é algo que não podemos determinar neste momento; o que também não é decisivo para o tratamento tão geral como o que estamos fazendo. Em todo caso, com isto entra no complexo da práxis um fator absolutamente novo, que influi de modo intenso exatamente sobre o modo de ser da liberdade como ela se apresenta aqui. Falando do trabalho, demos destaque ao fato de que sob sua primeira forma, à qual aqui pressupomos, a atitude interior do sujeito ainda não cumpre praticamente nenhum papel. Agora esta atitude, no entanto, – ainda que de forma diferente em relação às diversas esferas, etc – torna-se cada vez mais importante. A liberdade se funda, não em última instância, exatamente nestas tomadas de posição face à totalidade do processo social ou pelo menos face a seus momentos parciais. Deste modo, com base no trabalho em vias de socialização, surge um novo tipo de liberdade, que já não pode ser derivada diretamente do mero trabalho, nem pode ser reduzida ao movimento livre entre o material. Como já vimos, apenas algumas de suas determinações essenciais (*wesentlichen Bestimmungen*) permanecem, ainda que com peso diferente nas diversas esferas da práxis.

128. É óbvio que a posição teleológica, juntamente à alternativa que nela está contida, apesar de todas as modificações, refinamentos e interiorizações, se mantém, de acordo com sua essência, em toda práxis. E também se mantém sempre um outro elemento característico do pôr teleológico: o íntimo e indissolúvel entrelaçamento recíproco entre determinismo (*Determiniertheit*) e liberdade. As proporções podem mudar muito, inclusive qualitativamente, mas a estrutura básica geral não muda decisivamente. Talvez a mudança mais significativa seja aquela que se verifica na relação entre fim e meio. Pudemos ver como já no estágio mais primitivo há entre eles uma forte relação de contraditoriedade potencial, que, por certo, só se desdobra em sentido extensivo e intensivo quando, na coisa concreta (*Gegenstand*) objeto da finalidade, o momento predominante não é mais a transformação da natureza, mas a transformação dos homens. Sem dúvida, continua a subsistir a indissolúvel coexistência entre determinismo por parte da realidade social e liberdade na decisão alternativa. No entanto, é qualitativamente diferente que a alternativa tenha como seu conteúdo algo correto ou incorreto que pode ser determinado em termos puramente epistemológicos, ou que a mesma posição do fim seja o resultado de alternativas cuja origem é humano-social. Com efeito, é claro que, uma vez surgidas as sociedades classistas, qualquer questão pode ser resolvida em direções diversas: depende do ponto de vista de classe a partir do qual se busca a resposta para o vivo dilema. E também é óbvio que, na medida em que cresce a socialidade da sociedade, estas alternativas que estão na origem das posições alternativas vão adquirindo maior amplitude e profundidade. Não podemos analisar, aqui, concretamente, essas mudanças que aconteceram na estrutura das posições teleológicas. A simples exposição do fato de que houve obrigatoriamente este desenvolvimento nessa direção, nos informa que a posição do fim já não pode ser medida com os critérios do trabalho simples.

129. No entanto, a conseqüência necessária desta situação é que as contradições entre a posição do fim e os meios de sua realização são de tal modo agudas que isto se torna um fato qualitativamente novo. É claro que também aqui ocupa o primeiro plano a questão a respeito da adequação dos meios para efetivar o fim posto. Mas, em primeiro lugar, o grau de exatidão com o qual se pode resolver essa questão é tão diferente que essa diferença tem

que aparecer imediatamente como uma diferença qualitativa. Com efeito, quando se põem cadeias causais no trabalho simples, trata-se de conhecer causalidades naturais que, em si mesmas, continuam a operar agora como antes. O problema é apenas até que ponto se conheceu corretamente sua essência permanente e suas variações condicionadas pela natureza. Agora, ao contrário, o “material” das posições causais que devem realizar-se nos meios é de caráter social: trata-se de possíveis decisões alternativas realizadas por pessoas e, por isso, trata-se de algo que, por princípio, não é homogêneo e que, além disso, está em constante transformação. Deriva daí tal grau de insegurança das posições causais que com razão se pode falar de uma diferença qualitativa relativamente ao trabalho originário. E, com efeito, esta diferença existe, embora se conheçam, na história, decisões que superaram com sucesso essa insegurança no conhecimento dos meios; por outro lado, também verificamos continuamente que as modernas tentativas de dominar a incerteza com métodos manipulatórios se revelam bastante problemáticas nos casos complexos.

130. Maior importância ainda parece ter a possível contradição entre a posição do fim e a ação dos meios ao longo do tempo. Surge aqui um problema social de tal importância que o seu enfrentamento rapidamente foi submetido a um tratamento filosófico geral e poderíamos até dizer que nunca deixou de estar na ordem do dia do pensamento. Tanto os empiristas da práxis social, quanto seus juízes moralistas viram-se obrigados a confrontar repetidamente essa contradição. Sem entrar agora em questões particulares e concretas – o que, mais uma vez, cabe à Ética – devemos novamente realçar ao menos a prioridade teórica da abordagem ontológica, tanto frente ao empirismo praticista (pragmático) como frente ao moralismo abstrato. Com efeito, a história mostra muitas vezes, de um lado, que os meios que parecem racionalmente adequados para determinadas finalidades, “de repente” se revelam inteiramente falhos, catastróficos; de outro lado, que é impossível – até do ponto de vista de uma ética [genuína] – organizar uma tabela racionalizada de meios *a priori* admissíveis e não admissíveis. Estes dois falsos extremos só podem ser refutados a partir de um patamar em que as motivações morais, éticas, etc, dos homens se apresentem como momentos reais do ser social; Essas motivações podem sempre se mostrar mais ou menos eficazes no interior de complexos sociais contraditórios,

mas unitários na sua contraditoriedade; mas nunca deixam de serem componentes integrais da práxis social. Por consequência de sua própria constituição, desempenham uma função decisiva na hora de estabelecer se determinado meio (determinada intervenção sobre os homens de forma que estes decidam suas alternativas de tal ou qual modo) é adequado ou inadequado, justo ou reprovável para realizar um fim.

131. Mas, para que esta caracterização provisória – e, em sua provisoriedade, necessariamente muito abstrata – não induza a equívocos, é preciso acrescentar algo que deriva já de tudo que foi dito: a realidade ontológica do comportamento ético, etc, não significa de modo nenhum que o reconhecimento desta realidade baste para apanhar por completo sua essência. Pelo contrário. A realidade social deste comportamento depende, não por último, dos valores provenientes do desenvolvimento social, com os quais se encontra vinculado e de que contribuição real ele (o comportamento ético) dê para a conservação, a duração, etc, de ditos valores. Se, no entanto, este fator é absolutizado de modo incorreto, cai-se numa concepção idealista do processo histórico-social; se é inteiramente negado, resvala-se para aquela ausência de critério que é característica indelével de toda *Realpolitik* praticista, mesmo quando esta afirma se basear em Marx. Por isso, mesmo neste nível da análise, por sua natureza ainda muito abstrata e geral, é preciso não esquecer que a importância crescente das decisões subjetivas na alternativa é essencialmente um fenômeno social. Com isto não se está, de modo nenhum, relativizando em sentido subjetivista a objetividade do processo de desenvolvimento, (trata-se apenas da forma socialmente condicionada através da qual ele se manifesta na sua imediaticidade), mas é o processo objetivo mesmo que, como consequência de sua evolução ascendente, impõe tarefas que só podem ser postas e mantidas em movimento através do peso crescente das decisões subjetivas. No entanto, todas as valorações que aparecem nestas decisões subjetivas estão ancoradas na objetividade social dos valores, no significado destes para o desenvolvimento objetivo da espécie humana, e tanto a validade ou invalidade destes valores, quanto a intensidade e duração de sua influência são em última instância resultados deste processo social objetivo.

132. Não é difícil perceber a distância que separa as estruturas da ação assim originadas daquelas correspondentes ao trabalho simples. Mesmo assim, qualquer um que olhe sem preconceitos verá que – se se considera a questão ontologicamente – germes, e por certo apenas germes, destes conflitos e contradições já estavam presentes na mais simples relação entre meio e fim. O fato de que a sua efetivação histórico-social dê origem a complexos de problemas qualitativamente novos só pode surpreender aqueles que não entendem a história como realidade ontológica do ser social e, por isso, ou hipostasia os valores como entidades “atemporais”, puramente espirituais, ou ressalta nela reflexos meramente subjetivos de processos objetivos sobre os quais a práxis dos homens não pode influir.

133. Muito semelhante é a situação quanto aos efeitos que o trabalho produz naquele que o executa. Também aqui as diferenças podem ser e é inevitável que sejam muito grandes, embora a parte essencial deste processo se mantenha, em meio às maiores alterações concretas. Referimo-nos, obviamente, aos efeitos que o trabalho produz no próprio trabalhador: a necessidade do domínio sobre si mesmo, a luta constante contra os próprios instintos, afetos, etc. Já dissemos, mas é preciso repeti-lo de novo e com especial ênfase, que o Homem se tornou Homem precisamente nesta luta, por meio desta luta contra a própria constituição naturalmente dada; e a evolução do Homem, seu aperfeiçoamento, só pode seguir realizando-se por essa via e através destes meios. Não é por acaso que os costumes dos povos primitivos já coloquem este problema no centro do comportamento humano adequado; como também não é casual que toda grande filosofia moral, a partir de Sócrates, os estóicos e Epicuro, até pensadores tão diferentes como Spinoza e Kant, enfrente continuamente este problema, considerado a questão central do comportamento verdadeiramente humano. De fato, no trabalho mesmo se tratava de uma simples questão de finalidade: ele só pode ter sucesso, só pode produzir valores de uso, algo útil, quando no processo de trabalho consuma-se permanentemente essa auto-superação por parte do sujeito; e isto vale também para qualquer outra posição prática de um fim. Isto, no entanto, poderia ser interpretado como uma homogeneidade meramente formal no plano da práxis.

134. No próprio trabalho, porém, já há muito mais. Independentemente da consciência que o executor do trabalho tenha sobre isso, ele, neste processo, se produz a si mesmo como membro do gênero humano e, deste modo, produz ao próprio gênero humano. Pode-se dizer, inclusive: o árduo caminho de autossuperação que leva do determinismo natural dos instintos (*von der naturhaften Instinktdeterminiertheit*) ao autodomínio consciente, é o único caminho real para chegar à autêntica liberdade humana. É possível discutir acerca das proporções em que as decisões humanas têm a possibilidade de realizar-se na natureza e na sociedade; pode-se dar a importância que se queira ao momento do determinismo (*Determiniertheit*) em cada posição de um fim, em cada escolha de uma alternativa; a conquista do domínio sobre si mesmo, sobre a própria essência, que originalmente possuía um caráter meramente orgânico, é, indubitavelmente, um ato de liberdade, um fundamento da liberdade para a vida do Homem. Aqui se encontra o âmbito dos problemas que se referem à genericidade (*Gattungsmäßigkeit*) no ser do Homem e a liberdade: a superação da mudez meramente orgânica do gênero, sua permanência no gênero articulado, que está se desenvolvendo, do Homem que se forma enquanto ente social, é – do ponto de vista ontológico-genético – uma coisa só com o ato de surgimento da liberdade. Os existencialistas pretendem salvar e elevar a liberdade quando dizem que o homem foi “jogado” à liberdade, quando dizem que está “condenado” à liberdade.⁷¹ De fato, uma liberdade que não esteja fundada na socialidade do homem, que não se desenvolva a partir dessa socialidade – mesmo que através de um salto – é um fantasma (*Phantom*). Se o homem não tivesse se convertido numa essência genérica de ordem social através e no trabalho, se a liberdade não fosse fruto da sua própria atividade, de sua autossuperação em relação à sua própria constituição meramente orgânica, não poderia haver nenhuma liberdade efetiva. A circunstância de que a liberdade obtida no trabalho originário era, por sua natureza, primitiva e limitada, não altera em nada o fato de que também a liberdade mais alta e espiritualizada deve ser conquistada com os mesmos métodos com que se conquistou aquela do trabalho mais primitivo; o resultado daquela liberdade – por alto que seja o grau de consciência – possui, em última instância, o mesmo conteúdo que esta: o domínio do indivíduo genérico sobre a sua própria individualidade meramente natural,

⁷¹ No manuscrito: “*Être et néant*” (n.d.r.) (Sartre, O ser e o nada).

singular. Julgamos que neste sentido o trabalho pode ser entendido autenticamente como modelo de toda liberdade.

135. Com o que acabamos de dizer – e também antes, quando nos referíamos às manifestações superiores da práxis humana – ultrapassamos o trabalho no sentido que aqui tomamos como pressuposto. Fomos obrigados a fazê-lo uma vez que o trabalho, com este significado de simples produtor de valores de uso, é certamente o início genético da humanização do Homem, mas que contém, em cada um dos seus momentos, tendências reais que levam, necessariamente, para muito além deste estado inicial. Além disso, ainda que esse estado inicial do trabalho seja uma realidade histórica, que para constituir-se e conformar-se levou um tempo que nos parece infinito, com razão qualificamos nossa afirmação de abstração – uma *abstração razoável* no sentido de Marx. Com o fim de poder estudar as determinações do trabalho na sua máxima pureza possível, tivemos que deixar de lado conscientemente, por várias ocasiões, o ambiente social – que necessariamente surge simultaneamente com ele. É óbvio que não podíamos agir assim sem aludir, continuamente, às afinidades e antíteses do trabalho com relação a complexos sociais superiores. Parece-nos que agora chegamos ao ponto em que essa abstração deva e possa ser definitivamente superada, ao momento no qual possamos enfrentar a análise da dinâmica fundamental da sociedade, o seu processo de reprodução. Este será, exatamente, o conteúdo do próximo capítulo.