

A REPRODUÇÃO

1 – PROBLEMAS GERAIS DA REPRODUÇÃO

Já observamos, no capítulo anterior que, na análise do trabalho enquanto tal, efetuamos uma abstração muito grande. O trabalho, de fato, enquanto categoria que se explicita no ser social, só pode alcançar a sua verdadeira e adequada existência num complexo social que se mova e se reproduza processualmente. No entanto, tal abstração era necessária porque o trabalho tem um significado fundante para a especificidade do ser social, do qual funda todas as determinações. Todo o fenômeno social, por isso, pressupõe direta ou indiretamente, às vezes muito indiretamente, o trabalho com todas as suas conseqüências ontológicas. Esta situação ambígua teve, entre outros efeitos, que, na análise do trabalho, não obstante a necessária abstração metódica, em muitos pontos tivéssemos que nos referir, ou ao menos aludir, a coisas que estavam para além do trabalho artificiosa e abstratamente isolado. Mas é apenas sobre o fundamento destas investigações que agora estamos em condições de considerar o trabalho como base ontológica do ser social, em sua justa posição na síntese de totalidade social, na relação recíproca daqueles complexos de cujas ações e reações esta emerge e tem força.

Um dos resultados mais importantes a que chegamos é que os atos do trabalho, necessária e continuamente, remetem para além de si mesmos. Enquanto na vida orgânica as tendências para preservar a si e à espécie são reproduções em sentido estrito, específico, ou seja, são reproduções daquele processo vital que perfaz a existência biológica de um ser vivo, enquanto, portanto, neste caso só mudanças radicais do ambiente provocam, via de regra, uma transformação radical destes processos, no ser social a reprodução implica, por princípio, mudanças internas e externas. Não devemos nos deixar enganar pelo fato de que as etapas singulares do estágio inicial freqüentemente duraram dezenas de milhares de anos. No curso de cada uma delas, ocorreram mudanças contínuas - nos instrumentos, nos processos de trabalho, etc. - as quais, por menores que tenham sido, tiveram conseqüências

que, em certos momentos nodais, se revelaram saltos, transformações qualitativas. O fundamento ontológico objetivo destas transformações, que exibem uma tendência muito desigual, mas no conjunto progressiva, consiste no fato de que o trabalho teleologicamente, conscientemente posto, contém em si, desde o início, a possibilidade (dynamis) de produzir mais do que o necessário para a simples reprodução daquele que realiza o processo de trabalho. Uma das conseqüências necessárias do trabalho é a fabricação de instrumentos, a exploração das forças naturais (uso do fogo, domesticação de animais, etc.), o que dá lugar, em certos estágios de desenvolvimento, àqueles pontos nodais que transformam qualitativamente a estrutura e a dinâmica das sociedades singulares. Esta capacidade do trabalho ir, com seus resultados, para além da reprodução do seu executor, cria a base objetiva da escravidão, antes da qual existia apenas a alternativa de matar ou adotar o inimigo feito prisioneiro. Daqui o caminho leva, através de várias etapas, ao capitalismo, onde este valor de uso da força de trabalho se torna a base de todo o sistema. Mas, - qualquer que seja o horror ideológico frente à expressão mais-valia que se apodere de alguns teóricos - o reino da liberdade no socialismo, a possibilidade de um tempo livre com sentido também repousa sobre esta peculiaridade fundamental do trabalho produzir mais do quanto é necessário para a reprodução do trabalhador.

Uma das mais importantes destas transformações é o desenvolvimento da divisão do trabalho. Ela é, por assim dizer, tão antiga quanto o trabalho, dele é um produto orgânico necessário. Hoje nós sabemos que uma forma particular de divisão do trabalho, a cooperação, surge já em estágios muito primitivos: pense-se no caso citado da caça no paleolítico. A sua simples existência, mesmo que ainda a um nível muito baixo, faz surgir através do trabalho uma determinação ulterior decisiva do ser social, a comunicação precisa entre os homens reunidos para um trabalho: a fala. Sobre este tema deter-nos-emos mais adiante, agora observaremos somente que a fala é um instrumento para fixar os conhecimentos e exprimir a essência dos objetos existentes, através de pontos de vista que se tornam cada vez mais verdadeiros, um instrumento para comunicar as múltiplas e mutáveis formas de relacionamento dos homens entre si, em contraposição aos sinais, por mais precisos e desenvolvidos que os animais trocam entre si e que transmitem conexões fixas, sempre voltadas a uma determinada constelação importante de sua vida. Por

exemplo, os sinais comunicam perigo (aves de rapina) e conseguem comportamentos estáveis: o animal se oculta. Enquanto com a fala, mesmo em um estágio primitivo, é possível dizer: vem um mamute, não tenha medo, etc. Nesta fase inicial das nossas investigações a fala nos interessa como o órgão mais importante (inicialmente ao lado da gesticulação, depois muito mais desenvolvida que ela) para aquelas posições teleológicas às quais sempre tivemos que fazer referências ao falar do trabalho, mas das quais, então, não pudemos tratar de maneira adequada. Referimo-nos às posições teleológicas que não visam a transformar, explorar, etc., um objeto natural, mas tencionam, ao invés, induzir outros homens a executar a posição teleológica desejada pelo sujeito que fala.

É sem dúvida evidente que todo tipo de divisão do trabalho requer um médium semelhante para a comunicação. Quer se trate da cooperação em geral ou de um trabalho em comum para fabricar ou usar um utensílio, etc., comunicações deste gênero são sempre absolutamente necessárias, e de forma crescente quanto mais se desenvolveram o trabalho e a cooperação. Por isso, à medida que progridem o trabalho, a divisão do trabalho e a cooperação, simultaneamente a fala deve se elevar à níveis superiores, deve se fazer sempre mais rica, flexível, diferenciada, etc., a fim de que os novos objetos e conexões possam se tornar comunicáveis. De maneira que o crescente domínio do homem sobre a natureza também encontra uma sua expressão direta no número de objetos e relações que ele é capaz de nomear. A veneração mágica dos nomes das pessoas, coisas e relações tem aqui suas raízes. Em tal nexos, porém, objetivamente vem à luz algo que para nós tem uma importância ainda maior: o fato ontológico de todos os atos, relações, etc. – por mais simples que possam se apresentar à primeira vista – são sempre correlações entre complexos, pelas quais os elementos destes têm uma operatividade real somente como partes constitutivas do complexo ao qual pertencem. Não há necessidade de se deter a esclarecer que o homem, até como ser biológico, já é um complexo. O fato de que a fala não pode ter senão um caráter de complexo é, da mesma forma, também uma evidência imediata. Uma palavra qualquer possui sentido comunicável somente no contexto da língua a qual pertence: para quem não conhece aquela língua, ela constitui uma série de sons privados de sentido; não é mero acaso que alguns povos primitivos designaram o estrangeiro como “mudo”, como incapaz de se comunicar. Da mesma maneira, não há

dúvida que a divisão do trabalho forma um complexo pelo qual os atos singulares, as operações singulares, etc., têm sentido somente no interior do processo do qual são partes; é acima de tudo a função que devem desenvolver precisamente neste complexo a que pertencem que nos diz se são justos ou errados. Igualmente patente é que os diferentes grupos - estáveis ou ocasionais -, produtos da divisão do trabalho, não podem existir e funcionar independentemente um do outro, sem haver inter-relações recíprocas. De maneira que o ser social, até no seu estágio mais primitivo, representa um complexo de complexos, onde há interações permanentes quer entre os complexos parciais quer entre o complexo total e suas partes. Daqui se desenvolve o processo reprodutivo do complexo total em questão, no qual também os complexos parciais se reproduzem como fatos autônomos - ainda que só relativamente -, mas em cada um de tais processos é a reprodução da totalidade que, neste múltiplo sistema de interações, constitui o momento predominante.

A divisão de trabalho é baseada originalmente nas diferenças biológicas entre as pessoas que formam o grupo humano. O recuo da barreira natural como conseqüência do ser social se fazer cada vez mais nítida e puramente social se revela, antes de tudo, no fato de que este princípio de diferenciação, originalmente biológico, assume em si momentos de sociabilidade cada vez mais numerosos, que terminam por conquistar um papel de primeiro plano na divisão do trabalho, rebaixando a fatos secundários os momentos biológicos. Isto aparece claramente quando se examina, por exemplo, o papel que têm os sexos na divisão social do trabalho. Engels destaca que o lugar da mulher na vida social (matriarcado, etc.) depende do fato de que o aumento da riqueza atribua às funções econômicas do homem um peso maior em relação àquelas da mulher, enquanto no estágio precedente a coisa estava invertida (1). Ou seja - e é um fato que todas as mais recentes pesquisas etnográficas confirmam -, as formas de uma relação biológica tão elementar como a sexual são, em última análise, determinadas pela estrutura social que se tem no respectivo estágio da reprodução. Isto acontece em todos os campos. Tomemos a relação entre jovens e velhos. À primeira vista parece uma relação de caráter biológico; porém, na realidade, os anciãos devem a sua posição respeitável às experiências acumuladas durante uma vida mais longa e, desde que elas se fundam na atividade social, sobretudo no trabalho no sentido mais lato, e a natureza é somente o local de trabalho (a floresta para a caça), a vida mais longa não é

senão a base biológica sobre a qual se realiza a acumulação das experiências de vida socialmente importantes (À medida em que as experiências socialmente decisivas não são mais acumuladas por via empírica e conservadas na memória, mas são deduzidas por generalizações, vai gradualmente decaindo esta posição exclusiva dos anciãos).

A divisão do trabalho, no entanto, tem conseqüências posteriores que levam a ações e relações puramente sociais. Pense-se, acima de tudo, nos efeitos daqueles atos teleológicos que visam suscitar nas outras pessoas a vontade de operar determinadas posições teleológicas. Tais atos, para serem funcionais, já em um estágio primitivo requerem o conhecimento das pessoas nas quais deve ser suscitada esta vontade, do mesmo modo pelo qual as posições do trabalho em sentido estrito requerem os objetos, as forças, etc. naturais em questão sejam conhecidas. Por sua natureza, este conhecimento ultrapassa o plano biológico, tem um caráter social. Os valores que neste ponto surgem, como o conhecimento dos homens, a arte de persuadir, a engenhosidade, a astúcia, etc., alargam por sua vez o círculo de valores e das valorações (que são sociais em grau de pureza cada vez mais elevado). Se o grupo em questão é bastante evoluído a ponto de conhecer algum tipo de disciplina, esta sociedade adquire um caráter mais ou menos institucional, quer dizer, é social num sentido ainda mais predominante.

Aqui não nos é possível descrever, nem sequer em linhas gerais, a trajetória da divisão do trabalho desde a sua gênese até a sua forma atual, extremamente diferenciada. A nós somente interessa mostrar, de forma sumária, como a divisão técnica do trabalho, que nos estágios evoluídos se afirma com evidência cada vez maior, se desenvolveu daquela divisão social e que, portanto - admitindo todas as interações existentes -, é antes de tudo um efeito, não uma causa. (Naturalmente, no quadro de uma divisão do trabalho socialmente já fixada, de uma nova orientação técnica pode derivar no trabalho uma reestruturação concreta do grupo). A divisão do trabalho começa quando as ocupações singulares se autonomizam em profissões. Isto constitui, obviamente, um grande progresso tanto em termos econômicos, como técnicos, mas não nos esqueçamos que a diferenciação das profissões tem como premissa social que em todos os campos do trabalho qualquer um possa obter para si (reproduzir) os produtos imediatamente necessários sem que deva

produzí-los por si. Esta divisão do trabalho surge relativamente cedo. Pense-se nos ofícios nas vilas orientais organizadas segundo o comunismo primitivo. Mas, mesmo as formas superiores desta diferenciação social dizem respeito somente a setores singulares do trabalho, como complexos fechados em si, e não provocam ainda uma divisão do trabalho que envolva as operações singulares. Ainda o é assim com as corporações. Somente na manufatura é subdividido o processo de trabalho enquanto tal; mas, mesmo lá, apenas porque a dedicação por toda vida a um determinado momento parcial do processo do trabalho leva a um virtuosismo além da normalidade. É com a máquina que se inicia a verdadeira divisão do trabalho determinada pela tecnologia.

Poderíamos continuar por muito tempo a falar deste processo de transformação do biológico em social, desta sobreposição e domínio do social sobre o biológico. Mas aqui só nos interessam as questões ontológicas de princípio e, por isso, podemos tranquilamente interromper esta série de digressões. O desenvolvimento da divisão do trabalho, portanto, conduz, pela sua própria dinâmica espontânea, a categorias sociais cada vez mais acentuadas. Referimo-nos à troca das mercadorias e à relação econômica de valor que com ela entra em ação. Assim chegamos ao ponto em que Marx inicia a análise da reprodução social. E, como ele investiga acima de tudo a economia do capitalismo, isto é, de uma formação já totalmente social, e nela a relação mercantil constitui o ponto de partida ontologicamente mais adequado para a exposição, do mesmo modo o é o trabalho para o nosso discurso sobre o ser social em geral. A relação de valor pressupõe uma divisão de trabalho já relativamente desenvolvida: o fato da troca, mesmo se, como Marx demonstra, se trata no início de uma troca - mais ou menos ocasional - entre pequenas comunidades e não entre os seus membros singulares, significa que já, de um lado, determinados valores de uso são produzidos em quantidade superior à necessidade imediata de seus produtores; e, por outro lado, que estes últimos têm necessidade de bens que eles não estão em condições de se abastecer com o seu próprio trabalho. Estes dois fatos indicam que no interior da comunidade a divisão do trabalho chegou a um determinado nível; revelam, de fato, que finalmente determinadas pessoas se especializaram em determinados trabalhos, e isto implica inevitavelmente que outros devem executar os trabalhos necessários para conservar e reproduzir-lhes as vidas. Esta diferenciação aumenta, obviamente, quando

surge a troca de mercadorias também no interior de uma comunidade, ainda que ao lado da produção de subsistência. O devenir mercadoria dos produtos do trabalho representa, portanto, estágio superior de sociabilidade; significa que o movimento da sociedade é dominado por categorias cada vez mais puramente sociais e não mais somente naturais. Tal dinâmica nós a vemos no fato de que pelo trabalho, pelo seu progredir por necessidade imanente, se desenvolve uma divisão do trabalho cada vez mais ampla e ramificada; e, correspondentemente, no fato de que este desenvolvimento da divisão do trabalho impulsiona em direção à troca de mercadorias, enquanto que esta última, por sua vez, retroage sobre a divisão do trabalho na mesma direção. Por isso, já nestas simples e fundamentais categorias da vida econômico-social, devemos realçar não apenas a tendência intrínseca a se reproduzir ininterruptamente, mas também o impulso imanente desta reprodução a ascender, a traspasar para formas superiores do econômico-social.

É preciso, todavia, ter presente que este desenvolvimento tem um discurso dialeticamente contraditório. De um lado estamos em face de um processo que parece incessante, que já no próprio trabalho exige uma constante evolução. Esta tendência, ainda que imediatamente surja no trabalho concreto, tem efeitos que não se limitam ao simples melhoramento de seus pontos de partida originais, mas incide, às vezes com resultados francamente subvertedores, sobre o próprio processo de trabalho, sobre a divisão do trabalho, de maneira que impulsiona a economia de subsistência a se inserir na troca de mercadorias e esta última a se transformar cada vez mais na forma dominante da reprodução social. Mas, por incontestável que seja esta tendência na sua linha histórico-universal e na sua continuidade, as suas fases concretas, que às vezes podem durar séculos ou mesmo milênios, são, todavia, alteradas, favorecidas ou obstaculizadas pela estrutura, pelas possibilidades evolutivas daqueles complexos totais em cuja moldura elas se desenvolvem concretamente. Nos deteremos longamente mais adiante sobre este tema, que é decisivo para o tipo de possibilidade e direção reprodutivas das diversas formações econômicas. No estágio atual do nosso discurso, basta haver realçado esta divergência, que em dadas circunstâncias pode se transformar em contraditoriedade, em antítese. Observaremos somente - para iluminar um pouco melhor o fundo filosófico-ontológico desta nossa questão -, que a situação dialética discutida por Hegel, isto é, o desenvolvimento da

contradição e da oposição pelo mero acréscimo de uma simples diferença, de uma heterogeneidade existente, constitui a base ontológica da situação investigada aqui. Não dizemos nada de novo aos nossos leitores se lhes recordamos a necessária desigualdade do desenvolvimento como modo de manifestação desta contradição entre uma inelutável tendência geral e os obstáculos, as modificações, etc. que ela depara ao se atualizar.

A necessidade com que a divisão do trabalho leva à troca das mercadorias e, portanto, ao valor como regulador de toda atividade econômica, tem um papel importante no processo aqui descrito pelo qual o ser social se torna cada vez mais social, na sua perene reprodução em graus de sociabilidade continuamente mais elevados. Já dissemos que o regulador da troca, o valor da troca, tem um caráter social puro; sabemos por Marx que a sua existência e operatividade, enquanto tais, nada têm a ver com o ser físico, químico ou biológico. Não obstante, já neste ponto entrevemos que na sociabilidade pura desta categoria não há nenhum espiritualismo social; tratar-se-á sempre e somente de um recuo da barreira natural, não de um desaparecimento da natureza. O valor de troca é uma categoria social pura, sabemos, porém, que somente pode se tornar real em indissociável relação com o valor de uso. Este último, pelo contrário, é um dado da natureza socialmente transformado. Visto, portanto, que o valor de troca só pode se realizar na relação reflexiva com o valor de uso, esta relação o conecta com a base natural geral da sociedade. Isto não diminui em nada o grande passo adiante realizado pela sociabilidade, o emergir e se fazer universal e dominante do valor de troca como mediador puramente social das relações recíprocas entre os homens. Ao contrário. É justamente esta mediação que faz surgir na praxis dos homens relações sociais tão importantes que, uma vez conscientes, tornam as relações ainda mais sociais.

Quanto mais o valor de troca se difunde, com tanto maior clareza e decisão assume relevo central o tempo de trabalho socialmente necessário como fundamento econômico da sua grandeza concreta. Com isto, antes de mais nada, o tempo de trabalho individual requerido para a fabricação de um produto adquire uma determinabilidade que transcende o dado natural. Nos primeiríssimos estágios do trabalho a coisa principal era o nascimento do produto: o tempo necessário para obtê-lo era assunto de importância secundária. Do mesmo

modo, a diversidade dos rendimentos dos trabalhos singulares originalmente era fundada nas características biológicas (até psíquicas) dos indivíduos. Somente a um determinado nível do processo de produção e troca surge o tempo de trabalho socialmente necessário como verdadeira categoria social. Nas formas de ser precedentes não pode existir nada sequer análogo a esta categoria enquanto tal, ainda que ela também tenha, no sentido ontológico, o próprio fundamento no ser natural, vale dizer, na total independência do tempo em face das reações, quaisquer que sejam, nas suas contraposições, isto é, na pura objetividade do tempo. Por isso o tempo de trabalho socialmente necessário pode se tornar a base da circulação das mercadorias que paulatinamente vai se desenvolvendo do valor de trocas, ou seja, a base de toda circulação econômico-social. O fato de que ele se torne patente somente na troca de mercadorias, que apenas deste ponto em diante possa ser cientificamente empregado, não significa que exista unicamente em presença da relação de troca. É verdade que o valor de uso e o valor de troca são formas objetivas reciprocamente heterogêneas, mas a sociabilidade da produção coloca em movimento um permanente processo de transformação recíproca de um no outro. Por exemplo, um capitalista para produzir contrata operários, ele (como qualquer comprador) compra um valor de uso, aquele da força de trabalho, a sua capacidade de produzir mais do que necessita para a própria reprodução, justamente a propriedade que dele determina o valor de troca. Só a execução do trabalho – no quadro do tempo de trabalho socialmente necessário – permite que os produtos ora trazidos à luz (também eles valores de uso) adquiram por sua vez um valor de troca, no qual está contido como mais-valia o produto específico do valor de uso da força de trabalho. Não interessa aqui descrever todo este processo. Queríamos apenas mostrar como as relações econômicas dos homens são reguladas pelo tempo de trabalho socialmente necessário, onde verificamos, além disso, que a sociabilização da produção na troca de mercadorias, com todas as suas formas fenomênicas necessariamente contraditórias, é um veículo objetivo do progresso em direção à sociabilidade. Diz Marx: *“Quanto menor é o tempo que a sociedade necessita para produzir trigo, gado, etc., tanto maior o tempo que ela ganha para outras produções, materiais ou espirituais. Tanto para o indivíduo singular, como para a sociedade, a onilateralidade do seu desenvolvimento, da sua satisfação e da sua atividade depende da economia de tempo. Economia de tempo, nisto se resume enfim toda a economia.”* (2)

Esta universalidade social do tempo de trabalho socialmente necessário como regulador de toda produção econômico-social, no capitalismo se apresenta de forma reificada e fetichizada, e é considerada, também por tal motivo, uma característica específica desta formação. Marx, porém, se esforçou por nos demonstrar que se trata de uma característica da reprodução social em geral, que naturalmente se apresenta de forma diversa, nos diferentes níveis de consciência parcial ou de mera espontaneidade, nas diversas formações. Ele inicia com o exemplo – construído – de Robinson, a propósito do qual escreve: *“Precisamente a necessidade o constrange a distribuir com exatidão o próprio tempo entre as suas diferentes funções”*, que são explicadas segundo as condições objetivas e subjetivas, mas que em cada caso, mesmo tendo em conta todas as diferenças qualitativas, *“são somente (...) modalidades diferentes do trabalho humano.”* Ainda mais interessante são as observações de Marx acerca da economia feudal e daquela de uma família camponesa auto-suficiente. Aqui o traço social mais importante é a dependência pessoal, o trabalho só em casos excepcionais assume a forma de mercadoria e, apesar disso, *“a corvéia se mede com o tempo, exatamente como o trabalho produtor de mercadorias.”* Na família camponesa patriarcal as condições da divisão do trabalho também são determinadas diretamente, no interior da família, pela troca de mercadorias, *“mas aqui o dispêndio das forças de trabalho individuais medido com a duração temporal se apresenta, pela sua própria natureza, como determinação social dos próprios trabalhos, já que as forças de trabalho individuais operam, pela sua própria natureza, somente como órgãos da força de trabalho comum da família”*. Enfim, no que concerne ao socialismo: *“Portanto o tempo de trabalho desempenharia um duplo papel. A sua distribuição, executada socialmente segundo um plano, regula a proporção exata das diferentes funções do trabalho com as diferentes necessidades. De outra parte, o tempo de trabalho ser concomitantemente como medida de participação individual do produtor no trabalho comum, e, portanto, da parte do produto comum consumível individualmente. As relações sociais dos homens com os seus trabalhos e com os produtos do seu trabalho ficam aqui simples e transparentes tanto na produção quanto na distribuição.”* (3)

Esta rápida descrição de diferentes formas de reprodução social envolve muito mais do que uma mera polêmica contra uma fetichização reificante. Por um lado, ela mostra como, na reprodução no interior do ser social, determinadas tendências legais, emergentes da essência da própria coisa, terminam necessariamente por se afirmar nas mais diversas condições objetivas e subjetivas. Por outro lado, e ao mesmo tempo, evidencia que tal princípio regulativo da produção, mesmo se afirmando nas circunstâncias mais variadas, ainda assim é sempre ligado às concretas relações sociais dos homens entre si e, portanto, é sempre também uma expressão concreta do respectivo aparato da reprodução. Toda tentativa de transportar a outro aparato a estrutura concreta de uma realização no interior de circunstâncias concretas não pode senão conduzir a falsificar as formas fenomênicas – objetivamente necessárias e muito ativas – o que, em certas condições, pode ter vastos efeitos econômicos práticos, como aconteceu no século XIX a muitos artesãos que, não tendo compreendido oportunamente que o tempo de trabalho socialmente necessário já era medido em termos de grande empresa capitalista, entraram em choque com a sua objetividade e se arruinaram. Aqui observamos somente que, nas formações precedentes funcionando normalmente (isto é, a prescindir de períodos de crises, de transições), há com freqüência um comportamento mais ou menos correto por via relativamente espontânea. Só no estágio evoluído da planificação consciente se torna vital, em sentido prático-imediato, possuir uma compreensão adequada dos nexos econômicos, que não pode ser substituída pela adoção manipulatória de comportamentos, mesmo que se tenham demonstrados bons em outras estruturas.

Este esboço provisório, aproximativo e muito incompleto, é todavia suficiente, esperamos, para realçar quais são, nos seus traços gerais, as peculiaridades ontológicas mais importantes da reprodução do ser social, acima de tudo no seu nexos e contraste com a esfera da vida biológica. Pode servir de ponto de partida o traço comum de maior peso: em ambas estas esferas do ser a reprodução é a categoria determinante para o ser em geral: ser significa, em sentido estrito, se reproduzir. Do ponto de vista biológico os traços fundamentais e elementares da vida são nascer, viver e morrer, os quais não têm analogia no ser inorgânico, mas são conseqüências diretas deste fato ontológico basilar. Ora, já que o ser social possui como sua própria base insuprimível o homem enquanto ser vivo, é

manifesto que esta forma de reprodução também constitui um momento, igualmente insuprimível, da reprodução social. Mas só um momento, já que pela combinação da atividade social dos homens na reprodução da própria vida, que constitui sempre o fundamento de ser de todas as suas formas de cooperação, nascem categorias e relações categoriais completamente novas, qualitativamente diversas que, como vimos e ainda veremos, modificam também a reprodução biológica da vida humana. Esta analogia realmente existe porém, quando é entendida como identidade, representa um forte obstáculo ao conhecimento da reprodução no ser social: colocações errôneas deste tipo as encontramos na fábula de Menenio Agrippa, na teoria das raças, em Othmar Spann, etc. Hoje tal tendência parece ter se exaurido mas, em compensação, na base do neopositivismo (e às vezes entre as fileiras dos seus adversários não suficientemente críticos) há concepções diametralmente opostas que, sedutoras na sua unilateralidade, resultam não menos falsas. Segundo elas, a técnica seria para o ser social uma potência automática, “fatal”, completamente independente da vontade dos homens e o seu movimento autônomo determinaria em última análise o destino da humanidade. Também neste caso é retirado do contexto, absolutizado, reificado e fetichizado um único momento do processo enquanto complexo, com o que é igualmente obstaculizado o conhecimento correto deste processo de reprodução. O qual, na realidade, se desdobra em um complexo – constituído de complexos -, e, portanto, pode ser compreendido adequadamente apenas na sua totalidade complexo-dinâmica.

Portanto, para entender em termos ontológicos corretos a reprodução do ser social, de um lado é preciso ter em conta que seu fundamento ineliminável é o homem com a sua constituição física, com a sua reprodução biológica; e, de outro, não perder jamais de vista que a reprodução se desenvolve num ambiente cuja base é certamente a natureza, o qual, não obstante, é sempre e cada vez mais modificado pelo trabalho, pela atividade dos homens, da mesma forma como a sociedade, onde se verifica realmente o processo reprodutivo do homem, encontra cada vez menos já “prontas” na natureza as condições da própria reprodução, as quais, ao invés, ela cria mediante a praxis social dos homens. Trata-se daquele processo de afastamento da barreira natural do qual falamos muitas vezes e sob diversos aspectos. A inter-relação entre os seres vivos singulares que se reproduzem e seu

ambiente é naturalmente um fenômeno basilar também da reprodução do ser biológico. Neste caso, todavia, ela se movimenta no quadro imediato da biologia; ou seja, o ser vivo dado se desenvolve em um determinado ambiente o quanto necessita para reprodução biológica. Os efeitos deste processo no mundo circunstante são puramente acidentais do ponto de vista de sua dinâmica interna. Do processo reprodutivo dos diversos seres vivos surgem, geralmente, relações relativamente estáveis, pelas quais, como caracterização muito genérica desses processos, podemos dizer que eles reproduzem simplesmente a si mesmos, isto é, seres vivos com a mesma constituição biológica. Obviamente, também a esfera do ser biológico tem a sua história, do mesmo modo como há uma história geológica da Terra. Esta história verdadeiramente se move, no seu princípio ontológico último, em uma direção análoga àquela do ser social, à medida que para ambas um momento decisivo do desenvolvimento é que as categorias pertencentes a graus inferiores do ser são subjulgadas, transformadas, para dar lugar ao domínio das próprias categorias. Sem descer a detalhes, apenas observaremos que o mundo vegetal se reproduz ainda mediante uma troca orgânica direta com a natureza inorgânica, enquanto o mundo animal já usa como alimento outros organismos; que, além disso, nas inter-relações dos animais com o seu ambiente as reações diretas e exclusivamente biofísicas e bioquímicas são substituídas por outras reações sempre mais complexamente mediadas (sistema nervoso, consciência). Sem dúvida temos aqui uma semelhança bastante acentuada com o afastamento da barreira natural que se verifica no ser social, onde se destaca, além disso, o traço comum à ambas as esferas pelo qual os elementos do nível de ser inferior podem apenas vir replasmados, não sendo possível, ao contrário, eliminá-los. O ser da esfera da vida é baseado ineliminavelmente sobre a natureza inorgânica, assim como o ser social o é sobre o ser natural como um todo.

Mas, mesmo com todas estas analogias e conexões, nós podemos sustentar que as duas esferas não se assemelham muito quanto à sua essência, e já tratamos longamente da causa determinante desta diferença qualitativa: o trabalho, a posição teleológica que o produz, a decisão alternativa que necessariamente precede esta última, são as forças motrizes que lhe determinam a estrutura categorial, e elas absolutamente não se assemelham às forças motrizes da realidade natural. A prioridade ontológica destas forças

motrizes especificamente sociais pode ser destacada em cada ponto do processo de reprodução. Falaremos por extenso, mais adiante, das categorias específicas do ser social que não mais exibem qualquer analogia com aquelas da esfera da vida. Aqui, onde nos interessa acima de tudo ilustrar as divergências elementares entre as duas esferas do ser, é mais útil nos determos naqueles momentos nos quais se evidencia a insuprimibilidade última da vida biológica, mas nos quais, ao mesmo tempo, descobrimos com igual clareza que eles são nitidamente modificados no conteúdo e na forma pelo desenvolvimento social, pelas suas formas de reprodução. Para começar, partiremos da alimentação que é fato inevitável para a reprodução biológica de cada ser humano enquanto ser vivo, e aqui tornaremos a citar Marx: *“A fome é a fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, comida com garfo e faca, é uma fome diferente daquela que devora carne crua, com o auxílio das mãos, unhas e dentes.”* (4) Aqui é enunciada com clareza a dupla determinação: o caráter insuprimivelmente biológico da fome e da sua satisfação, e, ao mesmo tempo, o fato de que todas as formas concretas desta última são funções do desenvolvimento econômico-social. Porém, seríamos superficiais e não iríamos além dos aspectos externos se entendêssemos a fome biológica como base supra-histórica e a forma social da sua satisfação como “superestrutura” variável que a deixa imutável. Deixando completamente de lado a questão que a passagem dos homens à alimentação carnívora não pode senão ter provocado também conseqüências biológicas, permanece o fato de que a regulamentação social da posse da comida tem, indubitavelmente, efeitos biológicos.

Esta determinação social, porém, vai ainda mais longe e lança uma luz interessante sobre uma questão para a qual já chamamos a atenção, mas sobre a qual devemos voltar: o desenvolvimento do gênero humano. Que o gênero humano, como sustenta Marx contra Feuerbach, não é uma categoria muda, abstratamente geral mas, ao contrário, é uma categoria da qual se toma consciência em sociedade, já se revela desde o início pelo fato de que somente as pequenas comunidades autênticas, e mais tarde as nações, sintam a si como partes de um gênero, como realidade da espécie humana, enquanto que aqueles que vivem fora deste âmbito são vistos como excluídos dela. O gênero humano ascende à ordem do dia, como problema universal que envolve a todos os homens, apenas quando surge e se intensifica o mercado mundial. Ora, este processo aparece com muita evidência na

evolução do modo de preparar o alimento: seu caráter é regional e se integra na unidade lentamente, e em termos muito relativos, até no plano nacional. Não se diga que tais diferenciações são determinadas exclusivamente por motivos naturais (o clima, etc.) . Certamente estes, em especial nos primórdios, tiveram notável importância. Porém, seria muito artificial querer reduzir as diferenças entre as “cozinhas” da Áustria, da Baviera e do Württemberg sobretudo a causas naturais. Não é difícil observar como, no momento em que se começou a viajar ao exterior, muitos consideravam absolutamente repugnante a maneira estrangeira de comer. Hoje, pelo contrário, com o maior desenvolvimento do mercado mundial e das relações entre os países, é fácil se perceber que as “cozinhas” vão gradualmente se internacionalizando. O processo que Goethe, num alto nível ideológico, assinalava usando a expressão de literatura mundial, está penetrando cada vez mais na cotidianidade da alimentação humana no sentido extensivo e intensivo. E o fato de que isto assuma hoje, de várias maneiras, as formas de manipulação, do consumo de prestígio, etc., mostra precisamente a que alto grau de sociabilização se chegou também neste campo.

A mesma linha evolutiva podemos verificar em um outro setor da vida biológica: o da sexualidade. Já nos referimos às grandes mudanças sociais que intervieram na relação entre homem e mulher (martriarcado, etc.). É indubitável que estas mudanças, transformando radicalmente o comportamento típico na vida social, incidiram da mesma forma radical sobre a relação sexual. Quem esteja em posição de domínio, ou de subalternidade, etc., não é questão social “externa” à esta relação, que modifica só “externamente”, na superfície, a relação sexual. Ao contrário, mudanças similares de posição fizeram nascer nas pessoas comportamentos espontâneos, tipicamente aprovados ou repelidos, que incidem a fundo sobre aquilo que para um sexo é sexualmente atraente ou repulsivo no outro. Bastará recordar como hoje, -- considerando a enorme superioridade dos homens -- a atração sexual, por exemplo, entre irmãos e irmãs pode ser considerada extinta. Em tudo isso emerge um importante traço futuro da reprodução do ser social no que concerne à sexualidade: a recíproca atração sexual não perde jamais seu caráter essencialmente físico, biológico, mas a relação sexual, com a intensificação das categorias sociais, acolhe em si um número crescente de conteúdos que, mesmo se sintetizando mais ou menos organicamente com a atração física, têm todavia um caráter -- direta ou

indiretamente – humano social que é heterogêneo em relação a ela. Como todo desenvolvimento no interior da reprodução do ser social, também este resulta ser desigual. Basta ter em mente a homossexualidade dos cidadãos da pólis, dos quais os primeiros diálogos platônicos nos descrevem o caráter erótico-ético, o papel das heteras na dissolução da civilização da pólis, ao erotismo na espiritualidade ascética do medievo, etc. A desigualdade deste desenvolvimento nasce nesses setores porque a legalidade no ser social tem um duplo aspecto: de um lado, a lei geral tende incoersivelmente a transformar as categorias deste ser em categorias sociais – feitas pelos homens, visando a vida dos homens, -- de outro, as tendências que aqui se apresentam não têm caráter teleológico, embora se componham de tendências objetivo-universais a partir das posições teleológicas singulares. Por isso, elas evoluem no sentido que as necessidades lhes apontam, as quais fazem nascer as posições teleológicas mas, já que na enorme maioria dos casos estas necessidades não são claras a si mesmas e já que toda posição teleológica coloca em movimento cadeias causais que são mais numerosas e diversas do quanto se desejaria com aquela posição, a síntese social vai para além de todas as posições singulares, realiza, -- em termos gerais e objetivos – mais do que estava contido nelas, mas o faz na maior parte dos casos de tal modo que as possibilidades de realização para os indivíduos singulares, que resultam das suas conseqüências, às vezes parecem divergentes, até mesmo opostas, em relação ao curso geral do desenvolvimento. Assim o foi quando da ascese espiritualista cristã surgiu a moderna interioridade erótica burguesa que, em definitivo, foi por ela preparada historicamente: sem Vita Nuova não se teria nenhum Werther. Assim é hoje com a desmedida e espiritualmente vazia ideologia e prática do sexo. É certo que a interioridade erótica burguesa jamais conseguirá superar verdadeiramente a opressão da mulher; dela deriva uma falsa consciência cujo arco muito extenso vai da sincera exasperação à hipocrisia. O desenvolvimento da indústria, todavia, leva tendencialmente à uma sua superação de fato. Já Kollontai proclamava, na época da revolução russa, a ideologia do “copo d’água”, que é uma reação espontânea contra a desumanidade inevitavelmente provocada pela introdução dos sistemas mecânicos na indústria. Quando por isso se olha com olhos muito críticos – justamente – à moda do puro sexo, não se deve deixar de ter em conta essa sua colocação no desenvolvimento, se bem que naturalmente também aqui entrem muito em jogo categorias manipulatórias como o consumo de prestígio, etc.

Não é necessário, certamente, prosseguir na análise para esclarecer mais uma vez o condicionamento social dos conteúdos e das formas que nas sociedades evoluídas recobrem, replasmam, modificam socialmente a sexualidade biológica pura. Nós aqui estamos voltados às grandes tendências históricas, mas não nos esqueçamos que as suas formas fenomênicas incidem profundamente até nos aspectos corporais e, da maneira de vestir à cosmética, influenciam de maneira decisiva o funcionamento dos instintos erótico-sexuais que, por sua vez, têm ligações muito estreitas com o desenvolvimento de relações humanas extremamente importantes. Fourier foi o primeiro a ver nas mudanças da relação sexual, nas relações entre homem e mulher, no lugar que a mulher ocupa na sociedade, o critério para medir o grau de desenvolvimento concreto do gênero humano. Marx acolhe esta linha de pensamento e nos Manuscritos Econômicos – Filosóficos escreve: *“A relação imediata, natural, necessária, do homem com o homem é a relação do homem com a mulher. Nesta relação genérico-natural a relação do homem com a natureza é imediatamente a sua relação com outro homem, como a relação do homem é imediatamente a sua relação com a natureza, a sua própria determinação natural. Nesta relação aparece, portanto, sensivelmente, e reduzido a um fato intuitivo, até que ponto, no homem, a essência humana se tornou natureza, ou a natureza se tornou a essência humana do homem. Por esta relação pode-se, portanto, julgar todo o grau de civilização do homem. Pelo caráter desta relação se evidencia quanto o homem se tornou e se apreendeu como ente genérico, como homem. A relação do homem com a mulher é a relação mais natural do homem com o homem. Nela se mostra, portanto, até que ponto o comportamento natural do homem se tornou humano, ou seja, até que ponto a sua essência humana tornou-se-lhe essência natural, até que ponto a sua natureza humana tornou-se-lhe natural. Nesta relação se mostra também até que ponto a necessidade do homem se tornou humana: até que ponto, pois, o outro homem como homem se tornou uma necessidade para o homem, e até que ponto o homem na sua existência a mais individual, é ao mesmo tempo ente de comunidade.”* (5) Não é preciso explicar que, neste trecho de Marx, com o tempo natureza não se entende o mero ser biológico. O termo natureza é aqui um conceito de valor que se desenvolve do ser social. Ele designa a intenção espontâneo-

voluntária do homem realizar em si mesmo os caracteres do gênero humano. Ao mesmo tempo este gênero contém, obviamente, o reenvio à insuprimível base biológica da existência humana.

Com clareza ainda maior, se possível, emerge a peculiaridade do ser social no complexo de atividades que costumamos denominar educação. Naturalmente, também aqui existem determinadas analogias nas espécies animais superiores. Mas, estas passam a segundo plano quando se percebe que a ajuda prestada pelos animais adultos aos seus filhotes se reduz a fazê-los aprender de uma vez para sempre, ao nível da habilidade requerida pela espécie, determinados comportamentos que, pelas suas vidas, permanecerão constantemente indispensáveis. Na educação dos homens, ao contrário, o essencial consiste em torná-los aptos a reagir adequadamente a eventos e situações imprevisíveis, novas, que apresentar-se-ão mais tarde nas suas vidas. Isto significa duas coisas: em primeiro lugar, que a educação do homem – no sentido mais lato – em verdade não é jamais totalmente concluído. A sua vida, se se dá o caso, pode terminar numa sociedade de caráter totalmente distinto, com exigências que são completamente diversas daquelas para as quais a educação – em sentido estrito – o havia preparado. Ele pode então, reagir com a atitude do mestre Antonio hebbeliano: *“Não entendo mais o mundo”*, e em tal caso a sua existência está fracassada qualquer que seja o resultado, trágico, cômico ou simplesmente miserável. Apenas este fato já nos diz como entre educação em sentido estrito e educação em sentido lato não se pode traçar um limite ideal preciso, um limite metafísico, embora no plano prático imediato isto seja feito, mesmo que de maneira fortemente diferenciada segundo a sociedade e as classes. O motivo que nos força a fazer algumas observações sobre educação em sentido estrito é, acima de tudo, mais uma vez, elucidar o erro, hoje difundido, segundo o qual seria a sua peculiaridade biológica que faria o homem se desenvolver mais lentamente como exemplar autônomo da própria espécie. É verdade que a simples extensão do processo educativo retroagiu sobre a constituição biológica do homem. Porém, já vimos, falando de *“fome e amor”*, que os motivos primários da mudança são de caráter social e não biológico. Se hoje nas fábricas não trabalham mais as crianças, como no início do século XIX, não é por razões biológicas, mas pelo desenvolvimento da indústria e sobretudo pela luta de classe. Se hoje, nos países civilizados, é generalizada a obrigatoriedade escolar e os

rapazes ficam fora do trabalho em tempo relativamente longo, também este tempo deixado livre para a educação é um produto do desenvolvimento industrial. Toda sociedade reclama dos próprios membros uma dada massa de conhecimentos, habilidades, comportamentos, etc.; conteúdo, método, duração, etc. da educação em sentido estrito são conseqüências das necessidades sociais assim surgidas.

Uma vez alteradas, e se assim permanecerem por bastante tempo, tais circunstâncias têm, como é óbvio, determinados efeitos de retorno sobre a constituição física e psíquica dos homens. O tipo tão persistente do aristocrata inglês é muito mais um produto da marca recebida pela educação em Eton ou em Oxford-Cambridge que da transmissão hereditária. Mas em geral, quando se considera a longa persistência dos tipos clássicos ou profissionais, é preciso reconhecer que, acima de tudo, em tais marcas uma parte ao menos igual àquela da educação em sentido estrito obviamente pertence à educação em sentido lato (freqüentemente espontânea). Se esta última perde intensidade ou até se dirige à própria dissolução social, a “transmissão hereditária” perde a sua capacidade de produzir tipos. Quanto a tal processo de dissolução, é instrutivo examinar os Buddembrook de Thomas Mann, onde vemos que toda tradição reproduzida mediante a educação em sentido lato é condenada a desaparecer quando a reprodução da sociedade no seu complexo lhe subtrai a possibilidade de desenvolvimento, de influir sobre alternativas reais presentes e futuras. Que a falência da tradição originada da educação possa se manifestar em termos tão contrapostos como em Thomas e Christian Buddembrook, avaliza posteriormente a lei geral que aqui se exprime: comparados às gerações anteriores, Thomas e Christian se unem no mesmo tipo de desastre.

Assim, a problemática da educação reenvia à questão sobre a qual ela se funda: a sua essência consiste em influenciar os homens a fim de que, frente às novas alternativas da vida, reajam no modo socialmente desejado. Ora, este propósito se realiza sempre – em parte – e isto contribui para manter a continuidade na transformação da reprodução do ser social; mas ele a longo prazo fracassa – ainda uma vez, como sempre, parcialmente --, e isto é o reflexo psíquico não só do fato que tal reprodução se realiza de modo desigual, que ela produz continuamente movimentos novos e contraditórios, aos quais nenhuma

educação, por mais prudente, pode preparar suficientemente, mas também do fato que nestes momentos novos se exprime – de maneira desigual e contraditória – o processo objetivo do ser social no curso de sua reprodução. Como sempre até agora, também aqui vai sublinhando que nós falamos em progresso no sentido objetivo-ontológico e não em sentido valorativo. Do ponto de vista imediato isto significa que o ser social ao reproduzir a si mesmo se torna cada vez mais social, que edifica o próprio ser cada vez mais forte e intensamente com categorias suas, sociais. Porém, este aspecto em aparência ontológico formal do processo de reprodução é, ao mesmo tempo, -- sobre o plano ontológico-objetivo – um processo de integração das comunidades humanas singulares, o processo com o qual se realiza um gênero humano que não é mais mudo e, portanto, uma individualidade humana que vai se explicitando em modos cada vez mais multilaterais (cada vez mais sociais).

À medida em que progride, descobrindo e realizando coisas novas, novas necessidades, novos caminhos para satisfazê-las, o processo de trabalho provoca na sociedade, juntamente à própria difusão e aperfeiçoamento crescentes, uma divisão de trabalho não simplesmente técnica, mas também social. Não é nossa tarefa, agora, descrever em termos históricos tal processo. Dele aclararemos alguns momentos decisivos nos quais este processo reprodutivo do trabalho, e a divisão do trabalho que aqui se desenvolve, dão um novo cunho ontológico à estrutura do ser social. Originalmente a divisão do trabalho é, com certeza, apenas ocasional, e por isso consiste num mero agir tecnicamente em comum no caso de determinadas operações ou cooperações. É provável que tenha decorrido um período bastante longo antes que a divisão do trabalho viesse a se consolidar em profissões determinadas ou pudesse se tornar uma estrutura social específica que se põe frente aos indivíduos como uma forma já autônoma do ser social, retroagindo, assim, sobre seus modos de vida como um todo. Marx aflora este problema nos seus apontamentos para A Ideologia Alemã: *“Os indivíduos sempre partem de si mesmos, sempre se iniciam de si mesmos. As suas relações são relações do seu processo real de vida. Como acontece de as suas relações se tornarem autônomas em contraposição a eles? Que as potências das suas próprias vidas se tornam mais potentes que eles? Em uma palavra, a divisão do trabalho, cujo grau depende da força produtiva a cada vez*

desenvolvida.” (6) A divisão do trabalho se mostra pois, um efeito do desenvolvimento das forças de partida de um desenvolvimento ulterior. Certamente ela deriva, no imediato, das posições teleológicas singulares dos indivíduos, e todavia, uma vez que exista, se põe frente aos indivíduos como potência social, como importante fator do seu ser social, que ela influencia, aliás, determina. É um efeito que, nas suas confrontações com eles, assume um caráter autônomo de ser, ainda que seja derivado dos seus próprios atos laborativos. Estamos pensando, antes de tudo, em dois complexos que diferenciam fortemente a sociedade originalmente unitária: a divisão entre trabalho intelectual e físico e a divisão entre cidade e campo, os quais, porém, se cruzam continuamente com a geração das classes e dos antagonismos de classe.

A trajetória que conduz à primeira delas está já presente, em germe, na primeiríssima divisão do trabalho. As posições teleológicas necessárias são, como vimos, de duas formas: aquelas que visam transformar, com finalidades humanas, objetos naturais (no sentido mais amplo do termo, inclusive, pois, a força da natureza) e aquelas que tencionam incidir sobre a consciência dos outros homens para impeli-los a executar as posições desejadas. Quanto mais se desenvolve o trabalho, e com ele a divisão do trabalho, tanto mais autônomas se tornam as formas das posições teleológicas do segundo tipo, e tanto mais podem se desenvolver em um complexo por si da divisão do trabalho. Esta tendência evolutiva da divisão do trabalho na sociedade conflui, necessariamente, com o nascimento das classes: as posições teleológicas deste tipo, por via espontânea ou institucional, podem ser postas a serviço de um domínio, independente de quem se sirva disto. Daqui a freqüente ligação do trabalho intelectual, torna do autônomo, com os sistemas de domínio classista, ainda que seus inícios sejam mais antigos e, apesar de, no curso da luta de classe, como se observa também no Manifesto Comunista, uma parte dos próprios representantes do trabalho intelectual se deslocar, com uma certa necessidade social, para o lado dos oprimidos que se rebelam. Tão pouco tais questões podem ser discutidas aqui. Somente a elas chamamos a atenção para mostrar que se a reprodução social, em última análise, se realiza nas ações dos indivíduos – no imediato a realidade social se manifesta no indivíduo –todavia estas ações, para se realizarem, se inserem, por força das coisas, em complexos relacionais entre os homens os quais, uma vez surgidos,

possuem uma determinada dinâmica própria; isto é, não só existem, se reproduzem, operam na sociedade independente da consciência dos indivíduos, mas dão também impulsos, direta ou indiretamente, mais ou menos determinantes às decisões alternativas. Portanto, o contato e a influência recíprocos de tais complexos devem possuir uma certa polivalência, já que as suas tendências principais também dependem das legalidades gerais da reprodução global da formação de que se trata, da sua estrutura, da sua linha evolutiva, do seu grau de desenvolvimento, etc. Em todo caso, daqui deriva na reprodução do ser social uma diferenciação entre os homens que, uma vez mais, não encontra analogia na esfera biológica. Precisamente porque as circunstâncias que determinam o conteúdo, a forma e a direção das decisões alternativas dos homens são, em definitivo, resultado das atividades humanas, no interior do gênero humano surgem diferenciações qualitativas muito amplas e profundas, de maneira que às vezes parece que está colocada em causa a unidade. Mas é, naturalmente, só uma aparência que o desenvolvimento histórico-social se encarrega, mais cedo ou mais tarde, de dissolver. Contudo, a sua simples existência como aparência socialmente operante elucida, novamente, a diversidade qualitativa entre ser social e biológico. De fato, neste último não é possível uma tal cisão, ainda que só aparente, no interior de uma espécie; podemos verificar diferenciações só sobre sua base biológica, mas então nascem novas espécies que, todavia, são tão mudas como aquela que existia antes da separação ou transformação. Também em tais casos, por isso, o gênero humano mostra ser uma categoria histórico-social que vai se explicitando (de modo desigual e contraditório).

As coisas são análogas para a outra divisão do trabalho que, a partir de um certo ponto, perpassa a história da humanidade: aquela entre cidade e campo. Os primórdios das instalações que depois se tornaram cidades têm lugar por razões produtivas e de segurança. (Deste aspecto, da relação entre defesa, conquista, etc. e produção falaremos em seguida). Aqui devemos acima de tudo realçar que a cidade é um complexo que surge de momentos muito complexos, heterogêneos entre si, e que cumpre funções sociais muito complexas, às vezes fortemente heterogêneas. Por isso é impossível circunscrever em uma definição aquilo que é uma cidade: as cidades do antigo oriente, da época da pólis, do medievo, dos vários estágios do capitalismo, etc. não podem ser reduzidas ao mesmo denominador a partir de uma perspectiva fixa. E é evidente, todavia, que o nascimento das primeiras

ciudades foi um importante passo em direção à sociabilização do ser social, do qual não tem sido possível retroagir, embora as funções políticas, econômicas, militares da cidade sofram desde o início uma contínua mudança, e ainda que, de quando em quando haja longos períodos de decadência das cidades. Igualmente rica em mudanças tem sido a relação recíproca entre cidade e campo, a começar pelas transformações advindas no ser das pessoas do campo, desde a economia até os costumes, após o nascimento das cidades. É por si evidente que, de tal modo, cresce o peso das categorias predominantemente sociais na configuração do ser social. A cidade é um complexo que não tem analogia alguma nos graus inferiores de ser: nela até as funções mais simples da vida são mediadas pela sociedade, a ligação com a natureza é entendida como um fato em desvanecimento. (Até um jardim, um parque, na cidade é uma estrutura predominantemente social).

O processo social da separação entre trabalho físico e intelectual é, também, posteriormente potencializado pela mera existência da cidade. Quanto mais a cidade se torna o centro da indústria e quanto mais a produção industrial de um país adquire predomínio quantitativo e qualitativo sobre a agrícola, tanto mais forte é a concentração nas cidades de todos os ramos do trabalho intelectual e tanto mais o campo é excluído, por longos períodos, dos progressos da cultura. Ao mesmo tempo, o número de pessoas que levam adiante a produção agrícola vai diminuindo constantemente em relação à população industrial, comercial, etc., isto é, em substância, em relação à população urbana. A humanidade, portanto, vai cada vez mais decisivamente se distanciando da sua situação de partida, quando a troca orgânica direta com a natureza imediatamente circundante comprometida, completamente, o trabalho de todos os indivíduos. Entre as diversas mediações que removeram esta imediatez originária, as quais, com o tempo, se tornaram estruturas em si, instituições, a cidade se coloca, cada vez mais, entre os complexos mais importantes, com uma autonomia relativa própria, e isto é tanto mais evidente, quanto mais ela vai perdendo o caráter de intermediação (a antiga cidade-estado foi por longo tempo uma concentração de pessoas substancialmente dedicadas à agricultura, e em circunstâncias completamente opostas, também a cidade medieval revela traços análogos), quanto mais se torna, sob todos os aspectos, o efetivo antípoda social do campo. Devíamos, ao menos, nos referir a este processo já que ele nos mostra, de uma outra

perspectiva, como o desenvolvimento econômico-social, de forma diferente nos diferentes domínios, mas sempre e em toda parte, faz com que a estrutura do ser social, no processo de reprodução em graus continuamente superiores, se torne social em termos cada vez mais puros e exclusivos. Esta tendência, todavia, não está fora do quadro geral por nós muitas vezes delineado: também ela é desigual e contraditória porque, também neste caso, progressos nítidos no campo da estrutura objetiva total são acompanhados e se tornam indissolúvelmente ligados à fenômenos sociais nos quais a necessária e típica reação humana à tendência principal é de contraposição mais ou menos decidida. Portanto, também aqui reina um contraste o progresso econômico-objetivo e as suas manifestações psicológico-culturais. Por isso o jovem Marx escreve a propósito do antagonismo entre cidade e campo: *“é a expressão mais crassa da subsunção do indivíduo à divisão do trabalho, à uma determinada atividade que lhe é imposta: subsunção que faz de alguns o limitado animal urbano; de outros, o limitado animal camponês, e que renova cotidianamente o antagonismo entre os seus interesses.”* (7) Naturalmente, isto é afirmado, acima de tudo, se referindo aos comportamentos gerais típicos: no entanto, em todos os estágios, -- de maneira diversa segundo o lugar, o tempo, etc. -- existem indivíduos que superam tais deformações, ainda que, como é óbvio, estas superações não sejam jamais simplesmente individuais mas constituam, ao invés, soluções tendenciais abertas, a cada vez, pela situação social concreta dos homens. O êxito ou o insucesso são atos, comportamentos, que se desenvolvem nos indivíduos; as determinações sociais que lhes produzem, fixando e mantendo a sua objetividade social, podem se exprimir, na realidade, somente nestas formas individuais, somente no médium da individualidade.

Todas estas formas da divisão do trabalho se entrecruzam, na sua explicitação social, com a sua forma historicamente mais importante, a da diferenciação das classes. Já dissemos que a sua origem está no específico valor de uso, surgido gradualmente, da força de trabalho poder produzir mais do quanto é necessário para reproduzir a si mesma. É, portanto, o desenvolvimento da produção, com as suas formas e os seus limites específicos, que determina o tipo de diferenciação, da função e perspectiva social das classes, ainda que em termos de interação, pois o modo de estruturação das classes, a sua relação recíproca, retroage fortemente sobre a produção (limites produtivos da economia escravista). Ora,

posto que as classes constituem complexos sociais singulares economicamente, objetivamente determinados, estes complexos podem existir somente na referência recíproca, como determinações reflexivas, e, além disso, onde a consciência desta relação reflexiva joga um papel determinado, às vezes determinante. *“Por exemplo”, diz Marx, “um dado homem é rei somente quando outros homens se comportam como súditos frente a ele. Vice-versa, eles crêem serem súditos porque ele é rei.”* (8) Porém, ainda que nesta passagem haja um certo exagero irônico, existem várias passagens de Marx nas quais fica claro que ele considera a tomada de consciência da situação de classe como uma determinação, se não do ser em-si, certamente do ser para-si da relação de classe. Na Miséria da Filosofia é dito: *“As condições econômicas primeiro transformaram a massa da população do país em trabalhadores. A dominação do capital criou uma situação comum, interesses comuns para esta massa. Desta forma, esta massa já é uma classe em contraposição ao capital, mas não ainda por si mesma. Na luta ... esta massa se reúne, se constitui em classe por si mesma.”* (9) No 18 Brumário esta consciência surge, francamente, como critério do ser-classe. Escreve a propósito dos camponeses: *“À medida em que milhões de famílias vivem em condições econômicas tais que distinguem os seus modos de vida, os seus interesses e a sua cultura daqueles das outras classes e os contrapõe a elas de modo hostil, elas formam uma classe. Mas, à medida em que, entre os camponeses pequenos proprietários existem somente ligações locais, e a identidade dos seus interesses não cria entre eles uma comunidade, uma união política em escala nacional e uma organização política, não constituem uma classe.”* (10) Naturalmente trairemos completamente as suas intenções se deste caso-limite – do qual nos dá uma formulação um tanto extremada segundo uma ótica antes de tudo política e não econômico-social, não ontológica – chegássemos a concluir que ser classe é qualquer coisa associada à consciência. Já a formulação precedente do problema, onde o para-si se desenvolve do em-si, nos indica qual seria a proporção que Marx, propriamente, entendia: aquilo de objetivamente existente da classe que se desenvolveu das relações concretas de produção, da estrutura da formação concreta. Que a consciência seja capaz de exercer uma função modificadora objetiva sobre o ser social da classe, pode surpreender somente aqueles que, segundo certas tradições do marxismo vulgar, consideram como concepção marxista da sociedade a que vê uma base *“puramente objetiva”* e uma superestrutura *“puramente*

subjetiva”. Mas, como o próximo capítulo se ocupará exatamente deste complexo de questões, podemos e devemos remeter a ele.

É preciso, aqui, apenas examinar melhor uma faceta do problema, aquela que, anteriormente com Marx, consideramos relação reflexiva no ser das classes. Do ponto de vista da ontologia do ser social isto quer dizer, antes de mais nada, que toda classe, enquanto complexo social, pode existir só em uma sociedade determinada, que por isso a sua existência relativamente autônoma comporta uma insuprimível referência a esta sociedade na sua totalidade e às outras classes dentro dela, que uma classe só existe socialmente em inter-relação prática com as outras classes da sua formação. Não há nada mais falso, portanto, do que considerar determinadas relações de classe isolando-as desta sua colocação na respectiva totalidade. A escravidão, por exemplo, é a forma classista dominante na antigüidade: os seus resíduos no princípio do medievo são um episódio privado de conseqüências; a escravidão dos negros da América, ao invés, não obstante o seu caráter manifestamente anacrônico e monstruoso, é parte integrante do capitalismo nascente. (11) Isto quer dizer que, de um lado, é pressuposto o complexo daquela sociedade na qual as diversas classes estão em relação reflexiva entre si; e, de outro, que a relação de reflexão é uma relação prática, é a síntese, a legalidade, etc. daquelas ações de tipo social que para os homens resultam da sua existência de classe. Marx explicita este fato com toda clareza quando, frente ao idealismo de Bruno Bauer, cita o lema da revista de Loustalot, no tempo da revolução francesa:

Le grands ne nous paraissent grands
que parce que nous sommes à genoux
-- Levons nous!

E comenta: “Mas, para se levantar, não é suficiente se levantar no pensamento, e deixar pender sobre a própria cabeça real, sensível, o jugo real, sensível que não é possível eliminar com as idéias.” (12) Do trecho citado acima fica claro que Marx, mesmo acentuando a realidade, mesmo julgando não relevante para a realidade a sua transformação só no pensamento, todavia não considera, em absoluto, irrelevante o pensamento em geral.

Trata-se, simplesmente, do fato que ele, também sobre este ponto, reprova como duplamente falsas para o ser social as alternativas abstratas do materialismo mecanicista (a realidade procede por um caminho legal completamente independente daquilo que ocorre na consciência dos homens) e, do idealismo filosófico (é o pensamento do homem que determina, transforma, etc. o ser); e procura, sempre concretamente, a colocação ontológica do pensamento no interior das conexões do ser, das relações do ser, das transformações do ser, etc. do ser social. Também aqui estamos na constelação por nós assinalada há muito tempo: o movimento do ser social consiste, em última análise, no co-agir das decisões alternativas singulares realizadas. Todavia, por um lado, estas devem ser decisões reais que direta ou indiretamente se convertem em ações reais; por outro lado, as consequências materiais destas decisões, tanto nos casos singulares como nas sínteses globais, resultam ser completamente diversas daquelas que os indivíduos – ainda que se trate de muitos indivíduos – imaginaram, quiseram. A análise aprofundada dos problemas que daqui derivam será feita no capítulo seguinte.

Precisamente as lutas de classe na sociedade têm sido, com muita frequência, usadas para interpretar o ser social como uma espécie de ser natural. Não nos deteremos aqui sobre as intenções reacionárias que, no mais das vezes, estão associadas a tais teorias, as bem que as sua obstinada repetição, até em períodos nos quais sequer a aparência atribui a elas qualquer plausibilidade, indica claramente que nascem de um interesse a ignorar conexões verdadeiras através de princípios sociais deste gênero. Falando em aparência, referíamos `a sociedades passadas nas quais o ser de classe era adquirido mediante ato natural do nascimento (castas, ordens) ainda que, também em tais casos, somente a pertinência de um dado indivíduo a um determinado estrato social era adquirida mediante esta causalidade não social, enquanto que a própria articulação social, por exemplo em castas, ordens, etc., era o produto de um desenvolvimento econômico-social. Falamos de causalidade porque a subsunção social do indivíduo às leis gerais do desenvolvimento da sociedade não pode ter, do ponto de vista do indivíduo, senão um caráter insuperavelmente casual. Mas, até quando tal aparência já desapareceu completamente, como no capitalismo, há continuamente teorias semelhantes nas quais o social é, no pensamento, convertido em um fato natural: citamos como exemplo o assim chamado darwinismo social, que se esforça para provar que

a luta pela sobrevivência seria uma lei comum à natureza e à sociedade. Todas estas teorias não vêem que na verdadeira luta pela sobrevivência se trata direta e realmente da vida ou da morte em sentido biológico, de matar para comer ou então morrer de fome, enquanto todas as lutas de classe na sociedade centram-se sobre a apropriação daquela mais-valia que constitui o valor de uso específico da força de trabalho humana. (Matar na guerra, quando esta não é conduzida por motivos de canibalismo, nada tem a ver com a luta pela sobrevivência na natureza). A própria guerra, como veremos mais adiante, é um fenômeno – que às vezes se faz relativamente autônomo – dependente da reprodução econômico-social ora indicada. Isto vale, também, para as formas mais cruéis de escravidão; ter reduzido ao mínimo as possibilidades dos escravos reproduzirem a própria vida, forçando ao extremo as jornadas de trabalho deles extorquidas, nada mais significa senão que esta cota de mais-valia dos escravos está assim exagerada por ter sido fortemente limitada a reprodução média do sistema escravista; o seu caráter econômico-social se revela no fato de que este tipo de produção só foi possível em presença de um afluxo quase limitado de escravos e foi extinto com a sua diminuição. (Último período do Império Romano). Por outro lado, a economia do início do capitalismo mostra que, dada a oferta de operários em aparência inexaurível, tal extremização da exploração foi possível ainda que frente a homens considerados “livres”.

Mas, se não dermos ouvidos a estas teorias erradas, -- e não importa se tenham surgido de boa ou má fé -- observamos que o desenvolvimento das classes, e da sua relação recíproca, revela a mesma tendência verificada em outros complexos sociais: o crescente caráter social do ser e das suas relações. Depois do iluminismo e especialmente depois de Hegel, é freqüente se apresentar isto como um desenvolvimento em direção à liberdade. O problema da liberdade é abordado, ao nível da sociedade, de tantas perspectivas e em tantos sentidos que é impossível tratá-lo no atual estágio de nossa análise. Dentro dos limites que podemos falar agora, isto é, exclusivamente em termos ontológicos gerais, o problema se apresenta assim: à medida em que as leis econômicas se tornam mais claras e unívocas, -- quer dizer, à medida em que se afasta a barreira natural -- é cada vez mais patentemente casual o lugar que o indivíduo singular ocupa na sociedade. Esta relação entre caso singular e lei geral é um fato ontológico universal, freqüentemente, porém, a isto não

prestamos muita atenção porque o destino casual, por exemplo, de uma molécula singular, não interessa a ninguém, enquanto que aquilo que suscita um interesse cognitivo é o modo pelo qual se afirma a lei geral. No entanto, esta relação vale por toda parte, até na sociedade. Quando, por exemplo, na crise econômica, como sustenta Marx, se afirmam com violência a unidade da produção capitalista e as suas justas proporções, (13) concretamente isto significa que o valor de troca do patrimônio de X ou então de Y se desvalorizou e que ele próprio se arruinou. Mas, poderá um dia ser eliminada a casualidade pela qual quem sofrerá o destino deste X será um certo José, ou João? Acreditamos que não. E nos parece que tanto mais claramente se apresenta tal casualidade quanto mais explícita e pura se torna a sociabilidade do processo de reprodução. Aqui temos, sem dúvida, uma aparência de liberdade que, todavia, é mera aparência porque, com a crescente sociabilização do ser social, o indivíduo termina subjulgado à conexões, relações, etc. objetivas cada vez mais numerosas. (14) Falaremos, em seguida, das conseqüências posteriores desta situação.

Todavia, mesmo não se levando em conta o modo pelo qual a questão da liberdade seja resolvida, a casualidade da qual partimos deve ser melhor concretada. Nas observações feitas nos referimos a dois tipos de casualidade objetivamente heterogêneos entre si. Ao primeiro tipo pertence a relação, que só pode ser casual, entre o nascimento de um indivíduo em sentido biológico e a situação social que medeia tal nascimento. Com isso não se quer negar que a transmissão hereditária, ainda pouquíssima conhecida por nós, seja regulada por leis: este fato, porém, não invalida o tipo específico da casualidade do qual falamos. A casualidade da relação entre lei geral e seus objetivos singulares, onde o simples singular da natureza inorgânica se desenvolve em um sujeito individual que é capaz e obrigado a operar posições teleológicas. Estas, naturalmente, não são capazes de transformar a universalidade da lei e seus efeitos universalmente casuais, -- do ponto de vista do indivíduos singular sujeito à lei, -- porém criam para os indivíduos, uma margem de manobra que pode, em certa medida modificar os efeitos da crise descrita, não será indiferente para os próprios indivíduos o seu comportamento econômico; as suas ações podem lhes conduzir a evitar as conseqüências catastróficas ou, ao contrário, forçá-los para dentro da catástrofe. Ao avaliar esta margem é necessário, naturalmente, ter em conta que

para ninguém podem ser completamente visíveis todas as conseqüências das posições teleológicas; isto por certo restringe esta margem, mas não a anula em absoluto.

Não cremos que seja inútil chamar a atenção para as casualidades que são dados inelimináveis da vida do indivíduo porque isto esclarece como as leis da economia, que determinam conteúdo, forma, direção, ritmo, etc. da reprodução, não têm caráter mecânico na sua realização concreta. Igualmente importante é, porém, ter presente que o grande número de espaços de manobra casuais constitui, nos seus efeitos reais, uma parte notável da vida social dos homens. Para compreender a estrutura dinâmica que daqui deriva é necessário entender corretamente o papel e o significado da casualidade e da necessidade, no seu estreito entrelaçamento. Do fato que parece se verificar uma certa polarização pela qual, à primeira vista, a sociedade no seu complexo apresenta um predomínio da lei, da necessidade, enquanto na vida do indivíduo, ao contrário, predominam casualidade de índole particular, não nos deve induzir a instituir um exagerado polarismo racionalista. O entrelaçamento entre lei e casualidade perpassa tanto o todo quanto suas partes. Mais adiante veremos como das complicadas inter-relações, ao mesmo tempo legais e casuais, entre complexos no interior do complexo total do ser social, em ambos os polos, quer no indivíduo singular que na totalidade da sociedade, o seu ser-precisamente - assim emerge como categoria ontológica por último determinante. Aqui, tal conclusão do nosso discurso pode ser somente enunciada como uma declaração, porque esta categoria pode obter o seu autêntico caráter sintético somente da combinação das mais variadas determinações, por Ter somente o nome em comum com o ser-precisamente- assim empírico, posto como princípio e como fim. Aqui, deveríamos apontar tal conclusão, a fim de que a indissolúvel coexistência entre categorias por princípio antitéticas e heterogêneas, por nós continuamente sublinhada, perca um pouco do seu caráter paradoxal.

O ser social é um complexo, mas isto absolutamente não significa que ele careça de articulações. Significa, apenas, que estas não precisam ser entendidas da maneira filosófica que se tornou convencional. Quando a filosofia se põe a criar sistemas, eles resultam sempre – se considerados na sua imediatividade – em ordenamentos depurados, homogeneizados, de tipo estático ou dinâmico, mas nos quais freqüentemente domina uma

hierarquia exatamente proporcionada. Na maior parte dos casos, esta ordem rigorosa contradiz a si mesma, porque os princípios ordenadores derivam – com frequência com escassa ou nenhuma consciência – de uma tácita homogeneização de princípios heterogêneos. Falando de Hegel, procuramos fazer ver que os princípios lógicos da construção se entrecruzam e se mesclam continuamente com aqueles ontológicos, que esta falsa homogeneidade da heterogeneidade comprime, fortemente, na camisa de força de uma hierarquia logicista aquilo que é corretamente apreendido do ponto de vista ontológico, assim estranhando a si própria. Desvirtuamentos semelhantes das próprias intenções são encontráveis, como é óbvio, em todas as filosofias. Nas nossas considerações tomamos o encaminhamento e o método do marxismo, materialista e dialético, reflexo ontológico-intelectivo da realidade. O materialismo, na ontologia implica não somente que ela venha livre daquelas turvações provocadas pelas categorias lógicas e gnosiológicas mas, também e sobretudo, que distinga de maneira inequívoca entre considerações ontológicas e valorativas. A velha ontologia que ou tentava substituir em termos filosóficos uma religião superada, como aquela da antigüidade tardia, ou que vinha desenvolvida por via direta da premissa religiosa, como aquela da escolástica, por força das coisas se encontrava a criar uma graduação hierárquica entre as formas de ser, na qual o ser mais elevado (deus), sendo o ser mais genuíno, deveria necessariamente constituir, ao mesmo tempo, o vértice da hierarquia de valor: pense-se na ligação entre ser e perfeição na prova ontológica da existência de deus. Naturalmente, também a ontologia materialista, se adequando à essência da realidade, deve reconhecer que o ser possui graus. Todavia os aspectos e os critérios de tais graduações devem ser tratados, exclusivamente, pela caracterização do ser enquanto ser. Isto significa, em primeiro lugar, buscar o grau que pode possuir o ser, mesmo quando faltam os outros, e quais, ao invés, pressupõem – ontologicamente – o ser daqueles outros graus. Se nós nos colocamos estas questões, as respostas são claras e facilmente verificáveis: a natureza inorgânica não pressupõe, em nenhuma forma, nem o ser biológico nem aquele social. Pode existir em termos completamente autônomos, enquanto o ser biológico pressupõe uma particular constituição do inorgânico e, sem uma perene integração com ele, não é capaz de reproduzir seu próprio ser nem mesmo por um átimo. Do mesmo modo o ser social pressupõe a natureza orgânica e inorgânica e, sem estas como base, não pode desenvolver as suas categorias que, não obstante, diferem tudo daqueles

dois graus do ser. Daí a possibilidade de um ordenamento dos graus do ser nem propósitos valorativos, sem confundir com estes o problema da prioridade ontológica, da independência e dependência ontológica.

Em segundo lugar, numa pesquisa puramente ontológica como esta, a dependência de uma esfera do ser da outra se manifesta com base no fato de que, na esfera dependente, surgem categorias qualitativamente novas comparadas àquelas da fundante. Estas categorias novas não são, jamais, capazes de eliminar completamente aquelas que dominam a sua base de ser. As suas relações recíprocas produzem, ao invés, transformações que conservam os nexos legais do ser que funda a nova esfera, porém inserindo-lhes em novos nexos, fazendo desenvolver suas determinações em novas situações dadas, sem poder – obviamente – alterar a essência desta legalidade. As novas categorias, leis, etc., da esfera dependente se mostram novas e autônomas em relação àquelas da esfera fundante, mas exatamente na sua novidade e autonomia, às pressupõe sempre como base do próprio ser. Disto decorre, em terceiro lugar, como dissemos muitas vezes em outros contextos, que a explicitação da especificidade categorial de uma esfera dependente nunca tem lugar de um golpe, alcançando de repente sua completude, mas constitui o resultado de um processo histórico no qual a perene reprodução das novas formas de ser produz, em um nível cada vez mais desenvolvido, autônomo, nas suas conexões postas – relativamente – sobre si mesmas, as categorias, as leis, etc. especificamente características destas formas. (15) Dado que as forças impulsoras destes processos históricos são interações extremamente complexas no interior de complexos e entre complexos; dado que não apenas no interior da nova esfera confinante, existem tendências heterogêneas que agem uma sobre a outra; mas, também, como as relações do ser fundante com aquelas que se constroem sobre ele revelam interações entre tendências heterogêneas, estes mesmos processos históricos devem necessariamente ter um caráter contraditório e desigual.

Todavia, se tomamos um período suficientemente amplo de tal desenvolvimento, observamos que existem tendências legais identificáveis com exatidão em linha de princípio. Na filosofia há, com freqüência, grandes dificuldades em conhecê-las corretamente. Antes de mais nada porque, como já mostramos, necessidade, direção, ritmo,

etc. destas tendências são cognoscíveis somente post festum. Porém, quando não se busca, ao contrário da proposta de Marx, na anatomia do homem a chave da anatomia dos símios, se chega à falsa conclusão, evidentemente lógica e gnosiológica, de apreender o processo como teleologicamente dirigido àquilo que vem em seguida. Nos processos concretos, porém, não se pode encontrar nenhuma força motriz teleológica. Em cada etapa singular, e na passagem à etapa sucessiva, podem ser identificadas somente conexões causais e as interações que elas constituem. Até no ser social, onde sem dúvida as posições singulares operadas pelos homens têm caráter teleológico, as suas interações reais têm sempre um caráter causal puro. A essência destas posições teleológicas, como vimos tratando no trabalho, consiste precisamente em colocar em movimento cadeias causais cujas conseqüências – causalmente determinadas – não vão muito além do conteúdo da posição teleológica em si. Não se deve, em suma, supor nas tendências evolutivas destas orientações dinâmicas uma teleologia realmente operante, nem pelo que diz respeito ao ser social, nem pelo que concerne à natureza inorgânica. A direção do processo reprodutivo, discernível apenas post festum., pode induzir facilmente a hipotizar uma teleologia, mas o pensamento correto deve resolutamente repelir tais tentações. Mesmo que as legalidades concretas que vigoram neste campo não sejam por nós conhecidas suficientemente, é indubitável o fato de uma tal orientação evolutiva em ambos os graus limítrofes: aquela que nós, no ser social, muitas vezes chamamos afastamento da barreira natural, o constante reforço quantitativo e qualitativo das forças, relações, categorias, leis, etc. especificamente sociais, se revela como aquele processo no qual as determinações do ser social se tornam cada vez mais nitidamente sociais, com cada vez maior clareza se desprendem do seu vínculo com as determinações naturais. Um processo análogo se verifica também na natureza orgânica, na qual as determinações biológicas se fazem cada vez mais puras, cada vez mais especificamente biológicas. A analogia se limita, obviamente, a esta linha geral de movimento; as determinações singulares, pelo contrário, as suas relações, as suas tendências de crescimento, não apresentam mais nenhuma semelhança.

Certamente podemos interpretar estes processos em sentido valorativo. Porém, de imediato, se mostra evidente que o ponto de vista da valoração não surge, neste caso, da essência da coisa, que, pelo contrário, ele é escolhido arbitrariamente, de maneira

puramente ideal, e aplicado do exterior sobre uma matéria heterogênea; e é por esta razão que, também na história do pensamento, tem ocorrido freqüentemente, e ainda hoje ocorre, a atribuição de predicados de valor àquilo que é natural, enquanto se valora negativamente a sociabilização da sociedade. Quando, pelo contrário, estes processos são examinados apenas como fatos ontológicos, isto é, como tendências evolutivas internas de um tipo de ser, é possível se aproximar notavelmente, na reflexão intelectual, do ser-precisamente-assim do ser social. E a perspectiva ontológica também aqui se revela criticamente fundada, ao contrário do arbítrio ora indicado da valoração. De fato, já na análise ontológica do trabalho tivemos como estabelecer que o valor certamente possui, no interior do ser social, um sentido unitário, derivado do ser, que ele é um tipo de comportamento prático que tem de ser adotado inelutavelmente, que se desenvolve necessariamente das determinações específicas do ser social e é obrigatório para o seu funcionamento específico; mas que, em relação à natureza tanto inorgânica quanto orgânica, não pode senão se apresentar como mera colocação subjetiva, e portanto insuperavelmente arbitrária. A situação muda imediatamente, como é óbvio, quando não se trata mais da natureza em-si, mas do intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza. O trabalho, assim como todas as formas sociais mais complexas da praxis, atualizam as posições teleológicas objetivamente necessárias também sobre os objetivos naturais que entram na esfera do intercâmbio orgânico e, através delas, surgem, com necessidade ontológica, valores e valorações. Marx, falando do ouro e da prata no contexto do problema do dinheiro escreveu: *“O ouro e a prata não são por natureza dinheiro, mas o dinheiro é por natureza ouro e prata.”* Pela primeira vez são expostos os critérios de fato, determinados pela economia, que tornam um objeto natural apto a funcionar economicamente como dinheiro: a “uniformidade da qualidade”, a propriedade “de conter um tempo de trabalho relativamente grande ... em um volume exíguo”, etc.. Porque as propriedades naturais do ouro e da prata correspondem a tais critérios, o dinheiro é “por natureza ouro e prata”. E Marx também indica como, deste intercâmbio orgânico da sociedade com a natureza, pode de fato derivar até o valor estético do ouro e da prata.(16)

É este o método para enfrentar a análise ontológica da estrutura interna do ser social. Isto é, necessita-se indagar que categoria ou complexo categorial teria prioridade

ontológica em relação a outro, qual pode existir sem aquele cujo ser, ao invés, pressupõe ontologicamente o ser de outro. Se considerarmos o ser social desta ótica puramente ontológica, percebemos rapidamente que sem a reprodução biológica dos homens não é possível nenhum ser social. Este ponto do nexo entre natureza orgânica e ser social é, ao mesmo tempo, a base ontológica de todas as categorias mais complexas e mediadas deste grau de ser. Os homens, por muitíssimo tempo, se reproduziram predominantemente sobre um plano meramente biológico, sem introduzir neste processo as formas de objetividade propriamente sociais. Pelo contrário, é inimaginável que tais formas existam sem a reprodução biológica dos homens como sua base de ser. É preciso, portanto, conferir prioridade ontológica a este momento do ser, da mesma maneira pela qual num grau superior de desenvolvimento é o valor de uso (o objeto natural elaborado com o trabalho, em termos econômicos) que tem prioridade ontológica em relação ao valor de troca; mais uma vez, temos que a existência, o funcionamento do valor de uso é possível sem troca, mais exatamente, sem valor de troca, e isto foi por longos períodos uma realidade, enquanto um valor de troca não é capaz de existir sem um valor de uso.

Justamente por causa desta prioridade ontológica, a reprodução biológica da vida humana tem uma prioridade – igualmente ontológica – em relação a toda outra atividade humana, a toda outra praxis. O trabalho, no qual, como mostramos, a especificidade do ser social pela primeira vez se expressa, obviamente, esteve, no início e por longos períodos, a serviço de tal reprodução. A qual, porém, é ao mesmo tempo gênese ontológica do ser social, dando vida a determinações que – justamente no plano do ser – não têm mais nenhuma analogia com a reprodução biológica da vida (alimento cozido, vestimentas, etc.); e, de outra parte, pela dialética do trabalho, da divisão do trabalho, etc. necessárias a tal escopo, introduzem no processo reprodutivo também aquelas atividades que são articuladas à reprodução biológica de forma tão mediada que já possuem uma constituição social cada vez mais pura (linguagem, troca, etc.). Eis porque Marx, quando afirma a prioridade da economia como metodologicamente decisiva para o materialismo histórico, parte exatamente deste fato ontológico de fundo: *“Com pessoas despojadas de pressupostos como os alemães devemos começar com a constatação do primeiro pressuposto de toda existência humana e, portanto, de toda história, o pressuposto que*

para poder 'fazer história' os homens devem ser capazes de viver. Mas o viver implica, antes de tudo, o comer e beber, a habitação, o vestir e outros mais. A primeira ação histórica é, portanto, a criação dos meios para satisfazer estas necessidades, a produção da vida material em-si, esta é precisamente uma ação histórica, uma condição fundamental de qualquer história; que ainda hoje, como milênios atrás, deve ser realizada cada dia e cada hora simplesmente para manter em vida os homens.” (17)

Não é preciso muito para entender que, aqui, se trata de uma dedução ontológica e não gnosiológica, lógica ou muito menos de teoria da ciência. A prioridade de ser da reprodução biológica do homem como ponto de partida de sua atividade econômica, esta como base ontológico-genética de suas atividades, em suma, cada vez mais puramente sociais: este é o fundamento ontológico que articula indissolavelmente o materialismo dialético, a filosofia geral do marxismo, com a sua teoria do desenvolvimento histórico-social, com o materialismo histórico; tal articulação se torna ainda mais sólida e fundamentada se pensamos que também a historicidade, como vimos, é um princípio ontológico basilar da concepção de mundo do marxismo. Se pospomos, como é justo, à solução deste problema do ser todos os outros princípios cognitivos, estas conexões, por um lado, indicam com clareza a prioridade ontológica do ser, por outro lado, fornecem um fundamento ontológico, apreensível com igual clareza, ao desenvolvimento histórico das atividades humanas mais complexas, na aparência completamente independentes da atividade econômica. O materialismo histórico alcança uma necessidade interna, resulta fundamentado de uma maneira cientificamente sólida, apenas sobre a base de uma ontologia dialético-materialista.(18)

No entanto, a aproximação não ontológica a uma questão eminentemente ontológica conduz, também, a outras confusões filosóficas. O método orientado em sentido gnosiológico leva – tanto mais quanto mais se encontra sob a influência de Kant --, por força das coisas, a mesclar incorretamente os âmbitos problemáticos do ser e do valor. É interessante observar como, ainda que Kant rejeitasse nitidamente a lógica da prova ontológica da existência de deus, entre seus seguidores começou, ao contrário, a se delinear uma convergência cada vez mais decisiva entre prioridade do ser e grau de valor. E numa

dupla direção: aqueles que, não obstante todas as atenuações gnosiológicas do método marxiano, queriam de qualquer maneira permanecer fiéis ao materialismo histórico e não renunciavam à prioridade do econômico na vida social, impuseram tom de valor à prioridade ontológica do econômico, tratando com um certo desprezo filosófico toda a superestrutura e, em especial, tudo quanto fosse ideológico, às vezes com a postura, nem sempre consciente, de se tratar de um simples epifenômeno em relação à economia, que seria a única coisa ativa e importante; aqueles, ao contrário, entre os quais o realçamento do valor se torna a tendência dominante, de modo infeliz desdenharam, largamente, com frequência também sem se darem conta, as leis sociais e transformaram o desenvolvimento ontologicamente fundado de Marx em uma espécie de desenvolvimento de valores. Não tem importância, do nosso ponto de vista, que o modelo fosse dado pelo progresso infinito kantiano ou então pela filosofia da história à maneira de Hegel. E é interessante o fato de que ambas as tendências filosóficas, com as quais é deformado o método de Marx, se encontram em pessoas politicamente orientadas tanto à esquerda quanto à direita.

É o próprio Marx quem, pelo contrário, estabelece, com grande exatidão, a distinção entre ser e valor. Todavia, por tudo que dissemos precedentemente, fica claro que ele não os contrapõe jamais de um ponto de vista gnosiológico, como fazem os kantianos, distinguindo entre ser e dever-ser, mas atribui ao valor, à posição do valor e à sua realização, o lugar que lhes compete na ontologia do ser social. É fácil ver isto se nos lembrarmos do seu célebre e decisivo trecho sobre o reino da necessidade e o reino da liberdade. Diz Marx: *“como o selvagem deve lutar com a natureza para satisfazer as suas necessidades, para conservar e para reproduzir a sua vida, assim deve fazer também o homem civil, e o deve fazer em todas as formas da sociedade e sob todos os modos de produção possíveis. Ao mesmo tempo que ele se desenvolve, o reino da necessidade natural se expande, porque se expandem as suas necessidades, mas ao mesmo tempo se expandem as forças produtivas que satisfazem estas necessidades. A liberdade, neste caso, pode consistir somente nisto, que o homem sociabilizado isto é, os produtores associados, regulando racionalmente este seu intercâmbio orgânico com a natureza, o conduzem sob o seu controle comum, ao invés de serem por ele dominados como por uma força cega: que eles o executam com o menor emprego possível de energia e nas condições mais adequadas*

à sua natureza humana e mais dignas dela. Porém, este permanece, para sempre, um reino de necessidade. Além dele começa o desenvolvimento da capacidade humana que é um fim de si mesma, o verdadeiro reino da liberdade, que todavia só floresce sobre as bases daquele reino da necessidade. Condição fundamental de tudo isso é a redução da jornada de trabalho.” (19)

As conseqüências concretas para a sociedade e os homens que derivam de tais contraposições serão por nós discutidas no próximo capítulo. Aqui interessa apenas assinalar que o reino da liberdade, no qual Marx vê o valor máximo do desenvolvimento da social, está fora da esfera da economia, a qual, como precisamente aqui é dito sem meios termos, permanecerá sempre um reino da necessidade. Nem a melhor e mais ampla humanização da práxis econômica – *“nas condições mais adequadas à natureza humana e mais digna dela”* – nos poderá mudar uma vírgula sequer desta sua essência ontológica. O reino da capacidade humana é um fim em si mesmo, o que seria um contra-senso no quadro da práxis econômica, já que a explicitação das capacidades como fim de si mesmo está em oposição à sua estrutura. (O fato de que sejam possíveis casos individuais em que esta praxis se apresenta, subjetivamente, como realização de um fim humano em si, não suprime a constituição objetiva das posições teleológicas, de outro modo estruturadas, presentes nela.) O desenvolvimento das capacidades como fim de si mesmas pressupõe o valor social da plena explicitação da personalidade humana, ou seja, representa um valor. Mais adiante mostraremos, com precisão e aprofundamento maiores do quanto nos tem sido possível até aqui, como a própria individualidade, assim como o valor da sua plena explicitação, é um produto do desenvolvimento social e por isso, em toda a sua manifestação concreta, -- tanto mais quanto mais elevada, quanto mais singular ela é -- pressupõe ontologicamente um determinado nível de produção. Já vimos como o desenvolvimento objetivo das forças produtivas apresenta uma determinada, necessária, simultaneidade com aquele das capacidades humanas, mesmo que seja uma simultaneidade que se manifesta de modo desigual e contraditório. Marx, ao colocar aqui em conexão o reino da liberdade com o tempo livre, diz simplesmente que a sua condição fundamental é a redução do tempo de trabalho socialmente necessário tornada possível através do desenvolvimento das forças produtivas. Mas basta isto para esclarecer o caráter ontologicamente derivado dos máximos

valores humanos em relação à práxis econômica ontologicamente primária, em relação à reprodução real do homem real. É evidente, todavia, que esta dependência ontológica do valor diz respeito só à sua gênese, à sua essência, ao seu lugar no sistema da práxis humana, mas não atenua minimamente seu caráter de valor; aliás, ao contrário, o reforça justamente ao evidenciar a necessidade ontológica da sua gênese e da sua presença.

Esta unidade, indissolúvel justamente no plano do ser, entre desenvolvimento econômico real, neutro em relação aos valores, e valores objetivamente vigentes, podemos observá-la com a mesma clareza também em outra tendência geral, incontestavelmente verificada na explicitação da sociabilidade do ser social: o nascimento da humanidade como gênero humano não mais mudo. As linhas gerais deste fenômeno já foram por nós assinaladas. O fato fundamental aqui, é a integração econômica da humanidade sob a forma de mercado mundial que cria uma ligação efetiva, muito mediada, mas inegável para a própria consciência individual, entre todos os homens nos quais se encarna a humanidade. Este processo e o seu trabalho, isto é, o gênero humano a caminho de sua realização, dado o seu caráter social, não são mudos. Do ponto de vista biológico, um gênero humano já existe quando ele se destacou objetivamente dos primatas e, objetivamente, se tornou um gênero em si. Mas este gênero, considerado na sua totalidade biológica simplesmente objetiva, se revela tão mudo quanto aquele do qual surgiu. Esta situação pode cessar apenas quando, em seguida aos resultados objetivos e subjetivos da posição teleológica no trabalho, na divisão do trabalho, etc., as bases da reprodução filogenética cessam de ser somente biológicas, quando vêm recobertas, modificadas, transformadas, etc. por determinações sociais que vão se tornando cada vez mais nítidas, cada vez mais dominantes. O trabalho e a divisão do trabalho, porém, se considerados em si – uma coisa que, aqui seria um erro desencaminhador – superam o gênero mudo somente em sentido objetivo: a superação autêntica pode ter lugar apenas quando o gênero não é mais mudo também no seu ser para-si. (Sabemos que tal processo se desenvolve na realidade deste modo: comunidades humanas cada vez mais extensas se tornam, para os próprios membros, uma encarnação não mais muda do gênero.)

Para que isto ocorra é necessário porém, a consciência no ser social do em-si que está surgindo na reprodução social, mas uma consciência que aceite como pertencentes ao seu ser – também individual – as encarnações do gênero humano que surgem a cada vez, ou seja, que se reconhece mediante uma posição de valor no valor assim surgido. Com quanto maior amplitude, grandeza e profundidade se desenvolvem estas entidades sociais, quanto mais intensa é a interação social entre elas, tanto mais a consciência dos homens pode se avizinhar a por – primeiramente só com o pensamento – a humanidade como unidade sócio-filogenética do gênero humano. É evidente, e dela temos falado muitas vezes, que a base real desta unidade é fornecida pelo mercado mundial e, neste sentido, o caminho até agora percorrido pela história se aproxima bastante, enfim, à realização desta unidade do gênero humano. Mas isto, de qualquer maneira, concerne somente ao seu ser-em-si. À contraditariedade do desenvolvimento desigual neste campo se exprime de duplo modo: por um lado, tem-se certamente por norma, e é determinante para a práxis social, a valoração positiva da forma realmente assumida pela integração no caminho em direção positiva da forma realmente assumida pela integração no caminho em direção ao em-si do gênero humano: mas é possível que indivíduos singulares, antecipando com o pensamento a tendência da história, expressem um entendimento que vá em direção ao ser-para-si unitário do gênero humano e, freqüentemente, não sem uma notável inclinação social. Por outro lado, pelo contrário, e também disto já falamos, se verifica um movimento defensivo contra este progresso, se combate o amanhã em nome de hoje. Ambos estes movimentos, que na história assumem as formas mais disparatadas, implicam numa aprovação ou negação de valores, significam conflitos objetivos entre valores objetivos; ambos surgem necessariamente do terreno criado pelo respectivo desenvolvimento econômico-social. Por isso, ainda que em muitos casos as valorações contrastem nitidamente com o próprio presente, não quer dizer que se tenha uma independência apriorística do valor em relação à realidade, como pensam os kantianos; mas se trata, ao invés, de um exemplo ulterior do fato de que o desenvolvimento geral inclui, na sua necessidade, as contradições das suas formas fenomênicas – também elas existentes, -- que não se pode compreender de maneira adequada a autêntica totalidade de um grau de ser se não se tem em conta estas contradições. O mercado mundial é a base imprescindível para que se realize a unidade existente-por-si do gênero humano; mas pode produzir só o em-si, -- isto, porém, o produz

necessariamente, -- que poderá se transformar e se elevar a ser-para-si apenas como ato consciente dos próprios homens. Um momento incontestável deste processo é a realização do verdadeiro valor mediante posições de valor corretas. À importância desta atividade humana, a autenticidade do seu caráter ativo, não é em nada diminuída, ou atenuada, pelo fato de poder se realizar apenas em homens que são formados por esta atividade, capacitados para ela, por determinações reais e objetivas do próprio processo gera, o qual lhes coloca aquelas indubitáveis alternativas às quais respondem como valorações, isto é, desenvolvendo ou freando o valor.