UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

ESCOLA DE COMUNICAÇÕES E ARTES

Sandro Assencio

**TRABALHO E COMUNICAÇÃO:
A CATEGORIA FUNDANTE DA SOCIABILIDADE HUMANA EM
MARX E HABERMAS**

Orientador: Prof. Dr. Celso Frederico
Área de Concentração: Interfaces Sociais da Comunicação
Linha de Pesquisa: Comunicação e Cultura

Dissertação apresentada à banca examinadora do Departamento de Comunicação da Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências da Comunicação.

SÃO PAULO
2007

Sandro Assencio

**TRABALHO E COMUNICAÇÃO:
A CATEGORIA FUNDANTE DA SOCIABILIDADE HUMANA EM
MARX E HABERMAS**

Dissertação apresentada para a obtenção do título de Mestre

Orientador.....

Examinador.....

Examinador.....

São Paulo,de.....de 2007.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Celso Frederico. A *confiança* em mim depositada desde o início da pesquisa e a *generosidade* com que me recebeu – sempre disposto a conversar, a indicar textos e a prestar apoio nos momentos mais difíceis – foram as marcas de sua orientação. Confiança e generosidade que o exime das – muitas – falhas presentes em meu estudo: todas elas são de minha inteira responsabilidade.

Ao professor Antonio Rago Filho. Dos idos da graduação e das reuniões de estudo da *Ad Hominem*, mais do que qualquer outra coisa, a lição que dele ficou foi a da individualidade que se impôs pelo caráter e dedicação aos estudos, em suma, pela probidade intelectual. Atribuo a ele a inteira responsabilidade pela continuidade de meus estudos na pós-graduação.

Ao professor Adilson Citelli. A seriedade – e o brilho – de sua arguição por ocasião da qualificação, apontando os caminhos que deveria seguir (caminhos que, em sua totalidade, infelizmente não consegui trilhar), foi-me essencial para o andamento da pesquisa.

Temo não ter assimilado, de forma correta, as lições que recebi das arguições dos professores Rago e Citelli.

À professora Livia Cotrim. O apoio prestado em dois momentos decisivos deste trabalho – sua leitura, exercida com grande acuidade, quando ainda era um projeto e, mais tarde, já em fase de conclusão – denota a generosidade com que sempre tem me tratado, desde os idos da graduação.

Aos amigos do curso de pós-graduação, Roberta Brandalise e Rafael Salatini. Ambos provaram a mim que, mesmo em meio à barbárie da convivência acadêmica, ainda há espaço para relações humanas.

Quero agradecer, em especial, àqueles amigos que, ao longo destes últimos anos, sempre estiveram do meu lado: Ângela, Bá, Carlos, Goreti e Lúcia. Nos momentos mais difíceis por que passei durante estes últimos anos a presença de cada um deles se fez notar – com palavras de incentivo e de afeto, e com o essencial apoio na difícil tarefa de *ganhar a vida*. A vocês dedico este trabalho.

Dedico este trabalho também aos meus pais – Sônia e Dirceu – e à minha irmã – Renata.

Por fim, não posso deixar de registrar aqui os meus agradecimentos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), por ocasião do – indispensável – suporte financeiro necessário à consecução desta pesquisa.

RESUMO

O estudo que ora apresentamos visa resgatar, a partir de uma *análise imanente* dos textos, os elementos críticos necessários a uma contraposição entre Marx e Habermas, no que concerne àquelas categorias consideradas, a cada um em particular, essenciais ao processo de construção da sociabilidade humana: o *trabalho* e a *comunicação*.

Palavras-chave: Marx, Habermas, Trabalho, Ação Comunicativa, Ontologia.

ABSTRACT

The study we presented, aims to rescue, starting from an immanent analysis, the critical elements for an opposition between Marx and Habermas in which concern, to each one in particular, essential to the process of construction of the human sociability: the work and the communication.

Keywords: Marx, Habermas, Labor, Communicative action, Ontology.

SUMÁRIO

<i>INTRODUÇÃO</i>	9
 PARTE I: KARL MARX - O TRABALHO COMO CATEGORIA FUNDANTE DA SOCIABILIDADE HUMANA	
 <i>CAPÍTULO 1 – A CENTRALIDADE DO TRABALHO PRESENTE NO METABOLISMO SOCIAL</i>	
a) O trabalho como forma de manifestação de vida	19
b) Os componentes da categoria trabalho	50
c) Divisão do trabalho, classes sociais e estado.....	55
d) A relação capital: forma de desefetivação da vida pelo trabalho estranhado.....	62
 <i>CAPÍTULO 2 – TRABALHO E LINGUAGEM</i>	
a) A determinação marxiana da linguagem.....	77
b) Para uma filosofia marxista da linguagem: Friedrich Engels, Georg Lukács, Adam Schaff, Mikhail Bakhtin e Raymond Williams	85
 PARTE II: JÜRGEN HABERMAS - A AÇÃO COMUNICATIVA COMO CATEGORIA FUNDANTE DA SOCIABILIDADE HUMANA	
 <i>CAPÍTULO 1 – OS FUNDAMENTOS DA RAZÃO COMUNICATIVA HABERMASIANA</i>	
a) A redução e a descentralização da categoria trabalho	111
b) Apaziguamento da luta de classes?	129
c) A passagem da razão instrumental à razão comunicativa	131
d) As raízes lingüísticas da pragmática universal habermasiana: uma aproximação à filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein, John L. Austin e John R. Searle.....	143
e) A “Lingüistic turn” habermasiana: a ação comunicativa como categoria fundante da sociabilidade humana	158
f) O Mundo da vida como complemento da ação comunicativa.....	169
 <i>CONCLUSÃO: Crítica aos fundamentos da razão comunicativa de Jürgen Habermas</i>	
177	
 <i>BIBLIOGRAFIA</i>	
187	

INTRODUÇÃO

I.

Questão candente do debate sociológico contemporâneo, a discussão atual acerca da categoria fundante da sociabilidade humana tem como principal característica a negação sistemática da centralidade do trabalho ou a crítica ao “paradigma do trabalho”.

De fato, dentre todas as teorias sociais imperantes a partir do final do século XX – cujas teses já ressoam há algum tempo pela produção teórica de cunho nacional¹ –, uma tem se notabilizado por seu esforço em sublinhar a superfluidade do trabalho ao descaracterizá-lo como elemento central no processo de humanização do homem e no ordenamento objetivo e subjetivo da sociedade: a *teoria da ação comunicativa* de Jürgen Habermas (1929), inteiramente fundamentada naquilo que o sociólogo denominou “razão comunicativa”.

Visando a contraposição aos fundamentos teóricos da razão comunicativa habermasiana – que decretaram a definitiva substituição da atividade humana sensível pela ação comunicativa como categoria fundante da sociabilidade humana –, procuramos, em nosso estudo, *resgatar a ineliminável centralidade do trabalho presente*

¹ Conforme informa Teixeira, tanto Giannotti quanto Francisco de Oliveira, cada um a seu modo, têm procurado levantar subsídios teóricos necessários à confirmação da tese do fim da centralidade do trabalho. Nesse sentido, mostra o autor, o primeiro defende, no artigo “A sociabilidade travada”, “a idéia de que o mercado não é mais a mediação social que determina a socialização do trabalho; conseqüentemente, o tempo de trabalho não pode mais determinar a magnitude dos valores da força de trabalho e das mercadorias em geral. No seu lugar, emerge uma forma de sociabilidade, que (...) chama de *faz-de-conta*: uma forma de sociabilidade (...) dominada pela prática do *monopólio dos saberes*; isto é, do poder corporativo institucionalizado nas instituições do trabalho e do capital. Nesta situação, conclui Giannotti, o trabalho socialmente necessário se transforma numa medida arbitrária, subjetiva; a sociabilidade é assim, como ele diz, a “*sociabilidade travada*”. Já o segundo, no artigo “A economia política da social-democracia”, “parte da constatação de que a politização da economia levou a uma desmercantilização da força de trabalho, deslocando, assim, o trabalho abstrato, ainda que parcialmente, como única medida da atividade econômica e da sociabilidade em geral. Mais do que isto, diria Oliveira, a presença estrutural e imprescindível do Estado para a reprodução do sistema, ao desbloquear o desenvolvimento do progresso técnico, libera o processo de acumulação dos limites impostos pela exploração direta da força de trabalho”. Cf. TEIXEIRA, Francisco J. S. “O capital e suas formas de produção de mercadorias: rumo ao fim da economia política”. In: *Crítica marxista*, N.º 10. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000, pp. 64-65.

no metabolismo social a partir da ontologia histórico-imanente do ser social, tal como desenvolvida no aporte teórico de Marx.

Totalmente antagônicas, é de fundamental importância empreender a contraposição entre as teorias marxiana e habermasiana. A escolha da primeira se justifica por sua assumida *posição ontológica*: uma posição contrária a todas as formulações teóricas hoje imperantes – a fenomenologia, o existencialismo, o neopositivismo, a hermenêutica, o culturalismo etc. – na medida em que rejeita os pressupostos nelas contidos: a destituição ontológica (ou a completa aversão pelo desvendamento da trama que compõe o real); a desilusão epistêmica (ou a descrença na possibilidade humana do conhecimento efetivo da realidade, já que esta é passível de múltiplas interpretações); e o descarte do humanismo (a destituição do homem, ou da capacidade humana de configurar a si e a seu mundo)². A escolha da segunda se justifica por dois motivos: primeiro, porque Habermas, em tempos de irracionalismo, consegue manter-se no campo da racionalidade, fato que credencia suas idéias a uma certa sobrevida após a derrocada do pós-modernismo³; segundo, porque com sua principal obra – *Teoria da ação comunicativa* – pode ser considerado, provavelmente, “o filósofo contemporâneo que mais se tenha dedicado a traçar um diagnóstico completo de nosso tempo”⁴.

Nesse sentido, e a fim de delimitarmos a abrangência de nosso estudo, privilegiaremos aquelas obras onde os dois autores fundamentam de modo sistemático suas respectivas posições teóricas: os artigos coligidos em *Técnica e ciência como “ideologia”* (1968), *Para a reconstrução do materialismo histórico* (1975) e *A teoria da ação comunicativa* (1981), de Habermas; os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), *A*

² Cf. CHASIN, J. “Ad Hominem – rota e prospectiva de um projeto marxista”. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo I – Marxismo. São Paulo: Ad Hominem, 2000, p. 55.

³ Cf. LESSA, Sérgio. *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002, p. 205.

⁴ GIANNOTTI, José Arthur. “Habermas: mão e contramão”. In: *Novos estudos Cebrap*, n.º 31. São Paulo: CEBRAP, 1991, p. 7.

ideologia alemã (1845-46), os *Grundrisse* (1857-58) e o livro I d' *O capital* (1867), de Marx.

Em relação aos escritos habermasianos, todos eles foram produzidos após 1968, isto é, no momento em que o sociólogo empreende uma verdadeira inflexão em seu pensamento: a *viragem lingüística*, ou seja a elaboração de uma “concepção de ‘modernidade’ (...) fundamentada em uma teoria da ‘crítica emancipatória’, entendida nos termos das supostas ‘competências comunicativas intersubjetivas’ que ele deriva dos ‘atos de fala’ da filosofia lingüística analítica”⁵. A partir desta reorientação de seu pensamento, Habermas passa a defender, em todos os seus escritos, a já referida tese central de que o ordenamento material e espiritual da sociedade encontra sua raiz nas relações intersubjetivas, empreendidas pelos indivíduos no interior do “mundo da vida”.

Em relação aos escritos marxianos, é importante ressaltarmos que, a partir do momento da instauração do *pensamento original* de Marx, a afirmação da centralidade do trabalho no intercâmbio produtivo dos homens entre si e com a natureza encontra-se presente em praticamente *todos* os seus escritos, e não somente nos supra-citados: desde os *Cadernos de Paris* – preenchidos a partir de janeiro de 1844, marco inicial dos estudos econômicos marxianos –, onde encontramos a determinação da atividade humana como *atividade genérica* e *gozo genérico*, já que “os homens, ao pôr em ação sua essência, *criam*, produzem a *comunidade humana*, a entidade social, que não é um poder abstrato-universal contraposto ao indivíduo singular, mas a essência de cada indivíduo, sua própria atividade, sua própria vida, seu próprio gozo, sua própria riqueza”⁶; até as *Glosas marginais ao ‘Tratado de economia política’, de Adolph Wagner* – redigidas em Londres entre o segundo semestre de 1879 e novembro de 1880, último dos esforços marxianos, despendidos desta vez em defesa de sua teoria do valor contida n' *O capital*, alvo das deformações promovidas pelo obscuro professor de economia Adolph Wagner

⁵ MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 45.

⁶ MARX, Karl. *Cuadernos de Paris [notas de lectura de 1844]*. 2.^a ed. México (D.F.): Ediciones Era, 1980, p. 137.

(1835-1917) –, onde encontramos a reafirmação do caráter fundante do trabalho: “o *processo de trabalho*, como atividade racional dirigida à produção de valores de uso etc. ‘é comum a todas as formas *sociais* (da vida humana)’”⁷.

Consideramos que a importância de nosso estudo se justifica, também, pelo fato de tentar explicitar a diferenciação entre dois aportes teóricos fundamentais para as Ciências Sociais, que podem fornecer, cada um a seu modo, grandes contribuições ao campo da comunicação: por um lado, a ontologia histórico-imanente do ser social formulada por Marx, que tem no *trabalho* sua categoria central ou fundante; por outro lado, a teoria da ação comunicativa formulada por Habermas, que encontra na *interação* entre os sujeitos lingüística e interativamente competentes a sua centralidade.

II.

Consideramos necessário, nesta introdução, alguns esclarecimentos acerca da natureza da metodologia empregada na presente dissertação.

No exercício da atividade científica em Ciências Sociais e Humanas a questão da metodologia se reveste de grande importância. Pois é da natureza de seu objeto de estudo – a sociedade – o caráter de *complexidade*⁸: ser o resultado dos diferentes

⁷ MARX, Karl. “Glosas marginales al ‘Tratado de economía política’ de Adolph Wagner”. In: *Marx-Engels – escritos económicos menores*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 420. Grifos do autor.

⁸ HOLZ, Hans Heinz, KOFLER, Leo, ABENDROTH, Wolfgang. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 16. O caráter de complexidade, próprio ao objeto de estudo das Ciências Sociais, também foi apreendido por Edgar Morin, se bem que em sentido inverso ao de Lukács. Para Morin, a complexidade não é um dado da realidade a ser extraído pelo pesquisador; é, antes, um *paradigma*, uma ferramenta que o auxiliará na correta apreensão da multidimensionalidade do real. Nas palavras de Morin: “a complexidade é aquilo que tenta conceber a articulação, a identidade e a diferença” dos diversos aspectos que compõe o real. Diferente do pensamento simplificante, o pensamento complexo não separa tais elementos; diferente do pensamento mutilante, não opera sua redução. Desse modo, torna-se “evidente que a ambição da complexidade é prestar contas das articulações despedaçadas pelos cortes entre disciplinas, entre categorias cognitivas e entre tipos de conhecimento”. O pensamento complexo, porém, “não quer dar todas as informações sobre um fenômeno estudado, mas respeitar suas diversas dimensões. Cf. MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 6.ª ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002, p. 176.

elementos – econômico, histórico, sociológico, antropológico, artístico, comunicacional etc. – que compõem a realidade.

Lukács, manifestando-se a respeito das questões metodológicas em uma de suas derradeiras entrevistas, esclarece a importância delas ao lembrar que tal caráter de complexidade compreende não apenas a sociedade mas também os indivíduos e suas relações sociais: “esta complexidade é um dado natural não só para a própria sociedade em seu conjunto, mas já, por assim dizer, para o seu átomo. O homem é em si um complexo, no sentido biológico; mas como complexo humano não pode ser decomposto; por isso, se quero compreender os fenômenos sociais, devo considerar a sociedade, desde o princípio, como *um complexo composto de complexos*”⁹.

As palavras de Lukács não deixam espaço para dúvidas: a pesquisa das formas humano-societárias exige do sujeito cientificamente interessado *um outro tipo de atitude* em relação aos fenômenos sociais, diferente daquela comumente levada a cabo pelo positivismo – que os encara como meros objetos externos que podem ser analisados com distância e neutralidade¹⁰. Mas, se a sociedade é, desde o princípio, *um complexo composto por complexos*, isto é, matéria que por sua qualidade – social – não pode ser decomposta à maneira de um organismo natural, qual seria então o melhor caminho a

⁹ *Id. Ibid.*, pp. 15-16

¹⁰ O postulado de Émile Durkheim (1858-1917) dirigido àqueles que querem empreender um trabalho verdadeiramente científico – “A primeira regra e a mais fundamental é a de considerar os fatos sociais como coisas” – sintetiza o pensamento positivista e sua defesa da “neutralidade axiológica”. Para o autor d’*As regras do método sociológico*, qualquer tentativa de apreensão dos fenômenos sociais que não leve em conta seu caráter de exterioridade é mera *metafísica*, ou seja, mera “especulação sobre o mais fundo dos seres”. Nesse sentido, a pesquisa das formas humano-societárias de cunho positivista se caracteriza pelo fato de “considerar os fenômenos sociais em si mesmos, desligados dos sujeitos conscientes que, eventualmente, possam ter as suas representações; é preciso estudá-los de fora, como coisas exteriores, porquanto é nesta qualidade que eles se nos apresentam”. Não haveria explicação científica se não fossem observados, por parte do pesquisador, seu distanciamento e neutralidade em relação ao objeto, isto é, o abandono de suas pré-noções, suas paixões, seus valores e convicções (daí tratar o fato social como “coisa”); pois se desse modo não proceder, não estará fazendo ciência mas apenas distorcendo a realidade dos fatos. Em suma, o que Durkheim postula ao cientista social “é que este adote o estado de espírito em que se colocam os físicos, os químicos ou fisiologistas, quando se embrenham numa região ainda inexplorada do seu domínio científico”. Cf. DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 77 e 100.

ser trilhado pelo cientista em sua tentativa de apreender seus fenômenos? “O problema decisivo está em como são constituídos estes complexos e como podemos chegar à essência real da sua natureza e da sua função”¹¹, afirma o filósofo húngaro.

O grande desafio que está posto, portanto, àqueles que querem produzir ciência a partir da análise das formas humano-societárias está no modo mesmo de apreendê-las¹². Marx, ao prefaciар sua obra máxima – *O capital* – já nos havia alertado para a peculiaridade da pesquisa na área das humanidades: aqui “não podem servir nem o microscópio nem reagentes químicos”¹³, ou seja, a efetivação de um estudo científico dispensa toda aquela aparelhagem que serve ao físico ou ao químico porque na elucidação de seu objeto de estudo “os experimentos no sentido das ciências naturais são ontologicamente impossíveis por princípio, dado o específico predomínio do elemento histórico enquanto base e forma de movimento do ser social”¹⁴.

O que restaria ao cientista social? Marx é taxativo: este, consciente de que “Não há entrada já aberta para a ciência”¹⁵, só poderá trilhar as sendas do árduo caminho científico se fizer uso de sua “ferramenta única e decisiva na investigação” – a “força de abstração”¹⁶. Esta “capacidade mental de escavar e garimpar as coisas” investigadas

¹¹ HOLZ, Hans Heinz, KOFLER, Leo, ABENDROTH, Wolfgang. *Conversando com Lukács*. loc. cit., p. 16.

¹² A esse respeito Lukács afirma que “quanto mais uma coisa é complexa, tanto mais ilimitado, seja extensivamente seja intensivamente, é o objeto diante do qual se encontra a consciência do homem, de modo que *mesmo o melhor saber só pode ser um conhecimento relativo e aproximativo*. Se reconheço X e Y como propriedades de um objeto, nada me dará jamais a garantia de que não estejam presentes também Z e outras propriedades, que em determinadas condições podem produzir um efeito prático”. Nesse sentido, continua o filósofo húngaro, o modo mais correto de nos aproximarmos do objetivo a ser estudado se dá por intermédio da pesquisa ontológica, pois “Nela interessam-nos, de fato, as conexões do ser, e fazemos abstração do fato de que uma determinada conexão seja tratada pela ciência atual como algo de psicológico, de sociológico, de pertinente à teoria do conhecimento ou à lógica. A conexão vem tratada como conexão existente, enquanto é considerado secundário perguntar-se qual a ciência que dela se ocupa”. *Id. Ibid.*, p. 17.

¹³ MARX, Karl. “Prefácio da primeira edição”. In: *O capital*. 3.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 18.

¹⁴ LUKÁCS *apud* CHASIN, José. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 419.

¹⁵ MARX, Karl. “Prefácio à Edição Francesa”. In: *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 143.

¹⁶ MARX, Karl. “Prefácio da primeira edição”. *op. cit.*, p. 18. Foi a partir destas considerações marxianas que o filósofo brasileiro J. Chasin extraiu uma “teoria das abstrações”, tentando assim desvendar o verdadeiro sentido daquilo que pode ser considerado o *método científico* de Marx. Segundo Chasin,

configura-se numa “qualidade individual ou força essencial de apropriação peculiar dos objetos, que se realiza de modo específico de acordo com a sua própria natureza e em consonância com a natureza do objeto apropriado. Enquanto força performática, sua apropriação é ideal, reprodução intelectual de entidades reais, o que se confirma pelo carácter ontológico das abstrações produzidas”¹⁷.

Para a analítica marxiana das formas humano-societárias, cujo carácter é eminentemente histórico, a efetivação de um estudo científico exige do pesquisador a reprodução das determinações reais pertencentes ao objeto investigado – nesse sentido, as categorias por ele extraídas da realidade exprimem “formas de modos de ser, determinações de existência”. Ou, dito de outra forma: o pesquisador deve usar sua força de abstração para, num processo de “intensificação ontológica”, desentranhar do próprio objeto investigado as determinações que o conformam – suas características próprias, suas qualidades, seus nexos constitutivos etc.¹⁸

Como nosso objeto de estudo, por tratar-se de uma *formação ideal*, se resume a um conjunto de textos, pretendemos tão-somente – a fim de efetivarmos o procedimento supra-citado – adotar o procedimento metodológico da *análise imanente*, ou seja, ao nos debruçarmos sobre os textos marxianos e habermasianos correspondentes ao *recorte*, nos esforçaremos em “reproduzir pelo interior mesmo da reflexão /.../ o trançado determinativo de seus escritos, ao modo como o próprio autor os concebeu e expressou. Procedimento, pois, que adquire articulação e identidade pela condução ininterrupta de uma analítica matrizada pelo respeito radical à estrutura e à lógica inerente ao texto examinado, ou seja, que tem por mérito a sustentação de que antes de

embora Marx não tenha elaborado um estudo específico dedicado às questões metodológicas, é possível apreender, a partir do rastreamento de seus textos, “um perfilado teórico bem consistente (...) e de grande importância na composição da analítica marxiana”. Tal analítica se caracterizaria, na investigação do objeto, por admitir apenas representações de carácter onto-histórico (as “abstrações razoáveis”) e não conceitos elaborados sem nenhum vínculo com a realidade concreta (as “abstrações irrazoáveis”). Para um maior detalhamento sobre a “teoria das abstrações” Cf. CHASIN, José. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *loc. cit.*, pp. 420 a 433 e 506 a 537.

¹⁷ CHASIN, José. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *loc. cit.*, pp. 420-421.

¹⁸ *Id. Ibid.*, pp. 506 e ss.

interpretar ou criticar é incontornavelmente necessário compreender e fazer prova de ter compreendido”¹⁹.

Nesse sentido, ao adotarmos a análise imanente dos textos como procedimento metodológico para a apreensão de nosso objeto de pesquisa, obedeceremos aos ditames da *posição ontológica*, que “sustenta de modo categórico a prioridade e a regência do objeto ou, mais rigorosamente, da *coisa* enquanto tal – do entificado real ou ideal em sua autonomia do ato cognitivo – em todo o processo de conhecimento”²⁰, ou seja, a *intentio recta* de “pensar as coisas em seus próprios nexos, em direção a uma totalidade mais plena de determinações”²¹.

Desse modo, renunciaremos a todo e qualquer tipo de gnosiologismo ou epistemologismo, que tem como imperativo a “arrumação operativa, *a priori*, da subjetividade, consubstanciada por um conjunto normativo de procedimentos, ditos científicos, com os quais o investigador deve levar a cabo seu trabalho”²², por entendermos que a análise das formações ideais – os textos habermasianos e marxianos, nosso material de trabalho – requer “uma trama reflexiva muito mais complexa, que refunde o próprio caráter da análise, elevando o procedimento cognitivo à analítica do reconhecimento do *ser-precisamente-assim*”²³.

Cabe, agora, salientarmos que tal procedimento metodológico não descarta o chão social em que as formações ideais estão inseridas; ao contrário, segue “uma linha de argumentação que confere prioridade à realidade sócio-histórica na produção de

¹⁹ *Id. Ibid.*, p. 325.

²⁰ *Id. Ibid.*, p. 508.

²¹ CHASIN, José *apud* VAISMAN, Ester. “Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo IV – Dossiê Marx, São Paulo/Ijuí: Ad Hominem/Unijuí, 2001, p. V. Essas assertivas estão em consonância com as idéias do último Lukács, para quem “o objeto da ontologia é o que existe realmente; a tarefa é a de investigar o ente com a preocupação de compreender o seu ser e encontrar os diversos graus e as diversas conexões no seu interior”. HOLZ, Hans Heinz, KOFER, Leo, ABENDROTH, Wolfgang. *Conversando com Lukács. loc. cit.*, p. 15.

²² CHASIN, José. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *loc. cit.*, p. 389.

²³ *Id. Ibid.*, p. 362.

viabilidades ou inviabilidades teóricas e de sua conseqüente explicação”²⁴. Eis então delineada, *grosso modo*, as linhas gerais do procedimento analítico que pretendemos empregar durante o nosso estudo.

²⁴ CHASIN, José *apud* VAISMAN, Ester. *op. cit.*, p. VI.

PARTE I

KARL MARX – O TRABALHO COMO CATEGORIA FUNDANTE DA SOCIABILIDADE HUMANA

CAPÍTULO 1 –

A CENTRALIDADE DO TRABALHO PRESENTE NO METABOLISMO SOCIAL

No presente capítulo, tentaremos apreender as determinações relativas ao aspecto *ativo* do ser social – mostrar de que modo a *atividade humana sensível* se impõe como o elemento fundante das formas de sociabilidade ao longo de toda a existência – com base nos seguintes textos de Marx: *Manuscritos econômico-filosóficos*, *A ideologia alemã*, *Grundrisse* e *O capital*.

a) O trabalho como forma de manifestação de vida

Os *Manuscritos econômico-filosóficos*, redigidos por Marx no breve período de março a agosto de 1844, são a resultante imediata de sua primeira incursão ao universo teórico da economia política. Os já referidos *Cadernos de Paris* – cujo conteúdo refletia o salutar hábito de seu autor, que no ato do estudo anotava em cadernos de notas os trechos das obras que lia entremeados de anotações pessoais – serviram de base para a sua redação. Neles estão depositados extratos e anotações sobre as principais obras dos clássicos da economia política, como *A riqueza das nações*, de Adam Smith (1723-1790); *Tratado de economia política*, de Jean-Baptiste Say (1767-1832); *Princípios de economia política e tributação*, de David Ricardo (1772-1823); *Elementos de economia política*, de James Mill (1773-1836) etc.²⁵; e aquele que, sem dúvida, foi o texto que maior influência

²⁵ Cf. BOTTIGELLI, Émile. *A gênese do socialismo científico*. Lisboa/São Paulo: Editorial Estampa/Edições Mandacaru, 1989, p. 131; CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels – leur vie et leur oeuvre*. Tome III: Marx a Paris. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, pp. 87-88; FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995, pp. 125-126; LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983, pp. 229-230; MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx – de 1843 até a redação de O capital*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980, pp. 42-43; MARX, Karl. “Cuadernos de lecturas”. In: *Marx – escritos de juventud*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 541-542; RUBEL, Maximilien. *Crônica de Marx*. São Paulo: Ensaio, 1991, pp. 26-27.

exerceu nos primeiros estudos econômicos de Marx: o artigo de Friedrich Engels (1820-1895) publicado no número exclusivo dos *Anais franco-alemães* – “Esboço para uma crítica da economia política”²⁶.

Tornados públicos pela primeira vez em 1927 – numa versão russa incompleta –, os *Manuscritos* só ganharam sua versão definitiva em 1932, ou seja, quase um século depois de sua redação original, graças ao esforço conjunto de investigação e ordenamento dos materiais deixados pelo filósofo alemão por estudiosos do porte de David Riazanov (1870-1938), Georg Lukács (1885-1971) entre outros. A partir de sua publicação, os *Manuscritos* causaram profundo impacto nos rumos da investigação sobre o estatuto do pensamento marxiano, ao trazer à tona suas dimensões *humanista* e *revolucionária* – ausentes nas *práticas políticas* dos partidos comunistas existentes até então –, tornando-se uma das obras filosóficas mais discutidas do século XX²⁷.

Impacto que podemos vislumbrar hoje ao tomarmos contato com o juízo certo emitido por Lukács em sua obra de plena maturidade – *A ontologia do ser social*: “pela

²⁶ Para se ter uma idéia da importância deste texto de Engels em seu itinerário intelectual, basta assinalar que década e meia depois da redação dos *Manuscritos*, ao prefaciar *Para a crítica da economia política*, Marx se referiu a ele como um “genial esboço de uma crítica das categorias econômicas”. Cf. MARX, Karl. “Prefácio [de 1859]”. In: *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1996, p. 51. Ao pesquisar as origens da ontologia do ser social nos escritos marxianos de 1843 a 1844, Frederico faz referência às influências recebidas por Marx à época. Assim, afirma que “Engels não só iniciou Marx no estudo da economia política como também lhe forneceu elementos conceituais para a crítica dessa ciência”: uma primeira recusa da teoria do valor, por considerá-la um recurso abstrato empregado pelos economistas com o objetivo de mistificar a realidade; um mesmo ponto de partida, qual seja, cobrar dos economistas a explicação sobre a origem da propriedade privada, pois estes a tomavam como um pressuposto, um dado eterno da realidade, não enxergando nela um produto histórico produzido pela atividade humana. Ao lado da influência engelsiana sofrida por Marx, o autor reconhece também a presença de certos lineamentos da filosofia feuerbachiana, notadamente “a centralidade do homem na filosofia”, bem como a dívida para com os socialistas ingleses, franceses e alemães (destes últimos, o destaque recai sobre Moses Hess (1812-1875), cujas idéias defendidas nos artigos “Filosofia da ação”, publicado nos *Einundzwanzig bogen aus der Schweiz*, e “A essência do dinheiro”, publicado nos *Anais franco-alemães*, se encontram presentes nos *Manuscritos*). FREDERICO, Celso. *op. cit.*, pp. 128-130. As influências de Engels, Feuerbach e Hess sofridas por Marx também estão referidas nos estudos de CORNU, Auguste. *op. cit.*, p. 91 e LÁPINE, Nicolai. *op. cit.*, pp. 232-233.

²⁷ Sobre a importância e as discussões que se seguiram após a publicação dos *Manuscritos* Cf. LLORENTE, Francisco Rubio. “Introducción”. In: MARX, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. 10.^a ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 19; MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006, p. 17.

primeira vez na história da filosofia, as categorias econômicas aparecem como as categorias da produção e reprodução da vida humana, tornando assim possível uma descrição ontológica do ser social sobre bases materialistas”²⁸. Ou seja, a leitura destes escritos de “originalidade inovadora” havia permitido a um dos filósofos marxistas mais perspicazes do século XX desembaraçar-se das tramas economicistas e politicistas que bloquearam, durante décadas, o acesso ao verdadeiro pensamento de Marx, para alcançar o problema central que confere sua natureza – a produção e a reprodução da vida humana a partir do trabalho.

A certa altura da redação dos seus *Manuscritos*, Marx lança em termos conclusivos uma indagação importantíssima: “*O que é a vida senão atividade?*”²⁹. Importância que reside na apreensão do papel centralíssimo exercido pela atividade humana sensível na produção e reprodução da existência física e espiritual dos homens: vida é atividade – o ser social, diferente dos demais seres da natureza, não é completo naturalmente, não está conformado imediatamente em todas as suas capacidades vitais, por isso deve adquiri-las ao longo de sua existência na história através de sua própria ação material num processo infinito de humanização.

No terceiro manuscrito, ao estabelecer como lastro de sua crítica à filosofia especulativa de Hegel (1770-1831) a identificação entre ser e objetividade sensível – “*Ser objetivo, natural, sensível e ter objetos, natureza e sentido fora de si, ou incluso ser objeto, natureza, sentido para um terceiro são coisas idênticas*”³⁰ – Marx deixa claro que o trabalho, como forma de manifestação de vida, reflete o caráter objetivo de toda ação humana.

²⁸ LUKÁCS, Georg. *Ontologia do ser social – os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH, 1979, pp. 14-15.

²⁹ MARX, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. In: *Marx – escritos de juventud*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 599.

³⁰ *Id. Ibid.*, p. 654.

Nesse sentido, em sua crítica ao autor da *Fenomenologia do espírito* e da *Ciência da lógica*, Marx, embora reconheça certa positividade – “A grandeza da *Fenomenologia* de Hegel e de seu resultado final – a dialética da negatividade como o princípio motor e gerador – é, portanto, de uma parte, que Hegel toma a autogênese do homem como um processo, a objetivação como desobjetivação, como alienação e superação desta alienação; e que compreenda, portanto, a essência do *trabalho* e conceba o homem objetivado e verdadeiro, por ser o homem real, como resultado de seu próprio trabalho”³¹ – não deixa de sublinhar a falta capital do velho filósofo idealista: “O único trabalho que Hegel conhece e reconhece é o trabalho *abstratamente espiritual*”, isto é, o movimento do espírito humano que tem como escopo superar a consciência pela autoconsciência, fato que resulta na apreensão do homem “como uma essência *não-objetiva, espiritualista*”³².

Desse modo, Marx, ao contrário de Hegel, que apreende “o *objeto* enquanto ente do pensamento, o *sujeito* é sempre *consciência* ou *consciência de si*; ou melhor, o objeto somente se manifesta como *consciência abstrata*, o homem somente se manifesta como *consciência de si*, e as diferentes formas do estranhamento são, portanto, diferentes formas da *consciência* e da *consciência de si*”³³, recusa energicamente o ser da abstração hegeliana identificando-o a algo inexistente, irreal, absurdo: “Um ser que não tenha sua natureza fora de si não é um ser *natural*, não faz parte da essência da natureza. Um ser que não tem nenhum objeto fora de si não é um ser objetivo. Um ser que não é, por sua vez, objeto para um terceiro ser não tem nenhum ser como *objeto* seu, isto é, não se comporta objetivamente, seu ser não é objetivo. Um ser não objetivo é um *não-ser*”³⁴.

O que acabrunha Marx é o modo mesmo como Hegel procede ao enfrentar a realidade: promovendo sua abstração. De costas à concreticidade do real, às efetividades

³¹ *Id. Ibid.*, p. 650.

³² *Id. Ibid.*, p. 651.

³³ *Id. Ibid.*, p. 650.

³⁴ *Id. Ibid.*, p. 654.

que o compõem, ao seu caráter imanente, Hegel toma como ponto de partida de sua filosofia os conceitos – a “idéia real” –, por entender que os mesmos têm o poder de engendrar as relações concretas: a realidade nada mais seria do que um “mero resultado místico”, pois para a filosofia especulativa o existente se põe como a realização da idéia. Nesse sentido, a debilidade da especulação hegeliana consiste em querer aplicar à vida dos homens um esquema lógico, em transformar relações reais em relações lógicas, em deduzir de conceitos lógicos a própria realidade.

Visando evitar tal debilidade, o ponto de partida da analítica marxiana contido nos *Manuscritos* é outro, totalmente inverso: o “*homem* real, corpóreo, [que] pisa sobre a terra firme e redonda, aspirando e respirando todas as forças da natureza, suas forças essenciais, reais e objetivas, e [que] *assenta* sua exteriorização como objetos estranhos mediante sua alienação; este *assentar* não é o sujeito, é a *subjetividade* das forças essenciais *objetivas*, cuja ação tem necessariamente que ser, portanto, uma *ação objetiva*. A essência objetiva atua objetivamente, e não atuaria assim se o objetivo não residisse em sua determinação essencial”³⁵.

Contraposto, portanto, ao ser inexistente, irreal e irrealmente ativo, por isso absurdo, apresentado pela especulação hegeliana – “um ser não efetivo, não sensível, somente pensado, isto é, apenas imaginado”³⁶ –, o ser social apresentado pela analítica marxiana encontra o seu fundamento imediato em sua objetividade sensível, que de modo nenhum se põe como qualidade inerte, isolada, muda. Ao contrário. Marx determina o caráter relacional de todos os seres recorrendo a um exemplo que, à primeira vista, parece banal: “A *fome* é uma *necessidade* natural; necessita, portanto, de uma *natureza* fora de si, de um *objeto* fora de si, para poder ser satisfeita, para poder ser saciada. A fome é a necessidade objetiva que um corpo sente de um *objeto* que existe fora dele e que é indispensável para sua integração e para a manifestação de seu ser”³⁷.

³⁵ *Id. Ibid.*, p. 653.

³⁶ *Id. Ibid.*, p. 654.

³⁷ *Id. Ibidem*. Grifos do autor.

O que a fome denota, aqui? Que a corporeidade de um ser real, concreto, sensível, não é auto-suficiente, não é um fim em si mesmo, mas *padece* de objetos também reais e sensíveis que existem *fora* dela. No caso específico ao ser social, seu caráter relacional o leva à manifestação de seu ser – sua atividade humana sensível. Assim, a manifestação do ser dos homens, de sua vida, é o seu trabalho: o homem “Cria, põe *somente objetos, porque* ele é posto por estes objetos, porque é, desde a origem, *natureza*. No ato de pôr não baixa, portanto, de sua ‘pura atividade’ a um *criar* do *objeto*, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo”³⁸. Diferente, portanto, da “pura atividade” ou atividade abstratamente espiritual, tal como postulada por Hegel, a “atividade *objetiva*” dos homens tem no seu produto a confirmação do caráter concreto da individualidade humana.

Marx continua determinando a especificidade do ser social e de sua atividade sensível:

“O *homem* é imediatamente *ser natural*. Como ser natural, e como ser natural vivo, se encontra dotado, em parte, de *forças naturais*, de *forças vitais*, é um ser natural *ativo*; estas forças existem nele como dotes e capacidades, como instintos; e, em parte, é, enquanto ser natural e corpóreo, dotado de sentidos, objetivo, um ser que *padece*, um ser condicionado e limitado, como são também o animal e a planta; isto quer dizer que os *objetos* de seus instintos existem fora dele, como *objetos* independentes dele, mas são *objetos* de seu *carecimento*, objetos essenciais, indispensáveis para o exercício e a afirmação das forças de seu ser. Que o homem seja um ser corpóreo, dotado de força natural, vivo, real, sensível, objetivo significa que os objetos de seu ser, de sua manifestação de vida, são *objetos reais, sensíveis*, que sua vida só pode *exteriorizar-se* sobre objetos reais e sensíveis”³⁹.

O pensamento marxiano não elide, portanto, dois aspectos fundamentais presentes no ser social: primeiro, sua *naturalidade* inerente – estar condicionado e limitado, tal como o animal e a planta, por seu *padecimento*, ou seja, por sua dependência em relação aos objetos de seu *carecimento*, “indispensáveis para o exercício

³⁸ *Id. Ibid.*, p. 653.

³⁹ *Id. Ibid.*, pp. 653-654.

e a afirmação das forças de seu ser”, que só podem ser encontrados fora de si mesmo; segundo, em determinação recíproca com o seu caráter natural, o seu caráter *vivo* e *ativo* – o fato de, a fim de poder manifestar sua vida, ter que pôr em movimento todas as suas forças vitais: sua corporalidade física, seus sentidos, seus dotes e capacidades; pois o ser social só pode exteriorizar sua vida ao interagir com os objetos reais e sensíveis.

O ser social presente nas determinações marxianas é eminentemente *objetivo*, porque está posto na realidade (e não apenas na consciência); *relacional*, porque está em constante interação com os outros seres naturais e sociais que o circundam; e, finalmente, *padecedor*, porque carece das outras objetividades diferentes dele e com as quais se relaciona – “Ser *sensível*, isto é, ser efetivo, é ser objeto dos sentidos, é ser objeto *sensível* e, portanto, ter objetos sensíveis fora de si, ter objetos de sua sensibilidade. Ser sensível é *padecer*”⁴⁰.

Ainda nos *Manuscritos*, Marx apreende a diferenciação das categorias e atributos específicos aos seres social e natural a partir de suas respectivas atividades vitais. Se todas as espécies encontram-se em metabolismo com a natureza, os seus respectivos “modos de ser e ir sendo” só podem ser explicitados através do modo como ambos realizam este metabolismo mesmo. Nesse sentido, encontramos uma passagem esclarecedora:

“Certamente o animal também produz. Ele constrói para si ninhos, habitações, como as abelhas, os castores, as formigas etc. Mas produz somente aquilo de que tem imediatamente necessidade, para ele ou para sua cria; produz unilateralmente, enquanto que o homem produz de um jeito universal; o animal produz sob o império de suas necessidades físicas imediatas, enquanto que o homem só produz verdadeiramente quando delas está liberado; o animal apenas reproduz a si mesmo, enquanto que o homem reproduz toda a natureza; o produto do animal faz parte diretamente de seu corpo físico, enquanto que o homem afronta livremente o seu produto”⁴¹.

Os termos de Marx são altamente precisos ao referirem-se às atividades humana e animal: como vimos, o animal e o homem, sendo seres naturais, padecem de objetos

⁴⁰ *Id. Ibidem.*

⁴¹ *Id. Ibid.*, p. 600.

externos a si – desse modo, devem interagir com a natureza a fim de produzir aquilo de que necessitam. Mas o que Marx ressalta aqui é a *direção* e o *caráter peculiar* de suas respectivas produções: “O animal forma uma unidade direta com sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*”⁴². Ou seja, não produz para o seu gênero, com o qual se relaciona sempre de forma *muda, natural*. Sua produção é, antes de tudo, *expressão natural* de uma dada espécie. Condicionado e limitado por sua constituição física e pelo caráter específico de sua espécie, ele sempre produzirá unilateralmente e de acordo com suas necessidades físicas imediatas, onde o instinto nunca chegará a se pôr como ato teleológico.

O ato de produção humana, ao contrário, é sempre um ato *universal*, pois “O homem faz da sua atividade vital mesma o objeto da sua vontade e da sua consciência. Desenvolve uma atividade vital consciente. Não é uma determinidade com a qual ele coincide imediatamente”⁴³. Portanto, quando o homem entra em contato com a natureza a fim de transformá-la, para, com isso, suprir suas necessidades, este ato não se configura em algo particular restrito apenas à este ou àquele indivíduo, mas sim em ato genérico – o homem produz à si e ao seu gênero porque faz de ambos e “do restante das coisas o seu objeto” e “também (...) porque se comporta diante dele mesmo como diante do gênero atual vivo, (...) se comporta diante dele mesmo como diante de um ser universal, portanto livre”⁴⁴.

É por isso que a conquista do homem frente à natureza é a conquista de todo gênero humano: na medida em que, na elaboração de seu mundo objetivo, o produto de sua atividade pode ser apropriado pelos membros do seu gênero, “o homem se confirma realmente como um *ser genérico*”. Ou seja, sua produção torna-se “sua vida genérica laborativa”, pois através dela, explica Marx, “a natureza se revela como a *sua* obra e a sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*:

⁴² *Id. Ibidem.*

⁴³ *Id. Ibidem.*

⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 599.

não se limitando à contemplação intelectual, como na consciência, mas sendo ativo e laborioso, o homem se vê realmente duplicado e, portanto, dentro de um mundo criado por ele”⁴⁵.

Diferente da produção animal, a produção humana não encontra seu limite na supressão das “necessidades físicas imediatas” dos indivíduos; pois, uma vez que tais necessidades são suprimidas, outras, mais complexas, são desenvolvidas, abrindo assim a possibilidade da produção das outras esferas específicas do ser social – a ciência, a arte, a linguagem etc. Além disso, o homem, ao produzir, não está condicionado pelas características de sua constituição física: ele potencializa cérebro, braços e pernas ao transformar objetos naturais em *meios de trabalho*, em ferramentas de que necessita para realizar uma determinada atividade. E, finalmente, o homem pode afrontar livremente o produto de sua atividade: uma vez objetivado e por não ser simples manifestação da corporeidade humana, este produto pode ser aperfeiçoado, modificado etc., na medida em que o produtor respeitar as possibilidades plásticas determinadas pela constituição físico-química da matéria a ser modificada.

Prosseguindo em sua análise relativa à diferenciação das categorias e atributos específicos aos seres social e natural, Marx chama a atenção agora para a ineliminável relação entre ser social e natureza mediada pelo trabalho – a objetividade da natureza como base ontológica do metabolismo social: “O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível*. Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual é ativo, a partir da qual e por meio da qual produz”⁴⁶. Nesse sentido, o filósofo afirma:

“A vida genérica, tanto no homem como no animal, consiste fisicamente, de uma parte, que o homem (do mesmo modo que o animal) vive da natureza inorgânica, e quanto mais universal é o homem se comparado ao animal, tanto mais universal é o campo da natureza inorgânica onde vive. (...) Praticamente, a universalidade do homem se manifesta precisamente na universalidade com que converte

⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 601.

⁴⁶ *Id. Ibid.*, p. 597.

a natureza inteira em seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida direto, quanto na medida em que ela é 2) a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza enquanto ela mesma não é o corpo humano. Afirmar que o homem *vive* da natureza significa que a natureza é *seu corpo*, com quem deve manter-se em processo constante para não morrer. Que a vida física e espiritual do homem encontra-se entrelaçada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza encontra-se entrelaçada consigo mesma, pois o homem é parte da natureza”⁴⁷.

Assim, de acordo com Marx, tanto o ser natural como o ser social dependem, para a consecução de suas respectivas atividades vitais, da natureza inorgânica, da natureza exterior a si. Esta natureza se apresenta a ambos como um verdadeiro depósito de objetos necessários à manutenção de sua vida – objetos que servirão de alimento, abrigo etc. Entretanto, diferente do animal, cuja relação com o meio natural é sempre limitada – em geral, independentemente das características específicas de sua espécie, sua atividade consiste em retirar da natureza objetos *in natura* – o homem mantém uma relação de universalidade: apodera-se da natureza em sua totalidade, convertendo, conscientemente, objetos naturais em objetos sociais, de acordo com suas necessidades; faz dela, portanto, “a matéria, o objeto e o instrumento de sua atividade vital”, à medida que conhece suas forças e as domina; tem nela o seu “corpo inorgânico”, que o acompanhará ao longo de toda a sua existência, e cuja forma será modificada ininterruptamente mediante sua atividade humana sensível.

Por fim, conforme observa Mészáros, a afirmação marxiana do entrelaçamento entre ser social e natureza, entre humanidade e naturalidade, significa que “o homem não é nem ‘humano’ nem ‘natural’ apenas, mas ambas as coisas: isto é, ‘humanamente natural’ e ‘naturalmente humano’, ao mesmo tempo”⁴⁸. Nesse sentido, o pensamento marxiano recusa peremptoriamente qualquer tentativa de exclusão entre as esferas da sociabilidade e da naturalidade: estas não podem ser encaradas como pares de opostos. Na verdade, explica Marx, a sociedade deve ser apreendida como “a plena unidade

⁴⁷ *Id. Ibid.*, pp. 599-600.

⁴⁸ MESZÁRÓS, István. *op. cit.*, p. 19.

essencial do homem com a natureza, o naturalismo consumado do homem e o humanismo consumado da natureza”, já que a indústria humana – a intervenção humana na natureza tendo como escopo o fabrico de coisas úteis, essenciais à vida – é, ao mesmo tempo, a configuração do mundo humano e o livro aberto das potencialidades humanas de transformação da natureza: “A *indústria* é a relação histórica *real* da natureza e, portanto, das ciências naturais com o homem; se, portanto, ela é apreendida como a revelação *exotérica* das *forças humanas essenciais*, se compreenderá também com isso a essência *humana* da natureza ou a essência *natural* do homem (...)”⁴⁹.

Se, conforme observamos nos *Manuscritos*, a atividade humana é uma atividade consciente e livre, estamos diante de uma nova gradação ontológica do ser, qualitativamente superior aos demais seres da natureza – *o ser social*, que, ao constituir-se de forma histórico-imanente no interior da atividade sensível, *tem no trabalho sua categoria central ou fundante*.

A ideologia alemã, redigida por Marx e Engels entre setembro de 1845 e maio de 1846, encerra, de forma polêmica, a primeira fundamentação materialista da história elaborada pelos autores⁵⁰. De fato, ao criticar as idéias dos principais representantes do movimento neohegeliano de esquerda⁵¹ – Ludwig Feuerbach (1804-1872), Max Stirner

⁴⁹ MARX, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. *loc. cit.*, pp. 619 e 623-624.

⁵⁰ Conforme informa Bottigelli, esta primeira fundamentação da teoria materialista da história de Marx recebeu grande influência de suas experiências vividas em viagem de estudos à Inglaterra, no início de 1845, pouco antes da redação d’*A ideologia alemã*. Em solo inglês Marx é apresentado por Engels à dura realidade fabril e aos círculos operários. O resultado destas experiências foi a consolidação e o aprofundamento de suas “opiniões revolucionárias”, fazendo “com que lhe parecessem cada vez mais inadmissíveis os pontos de vista que os jovens hegelianos continuavam a preconizar na *Revista trimestral de Wigand*”. Era tarefa premente, portanto, criticar as teorias neohegelianas pelo fato de exercerem “uma certa influência nos meios em que Marx e Engels podiam fazer ouvir sua palavra. Impunha-se que os intelectuais, que os dois fundadores do socialismo científico pretendiam convencer da verdade do comunismo, fossem subtraídos aos empreendimentos da especulação filosófica para os quais Bauer e seus amigos os arrastavam”. BOTTIGELLI, Émile. *op. cit.*, pp. 171-172.

⁵¹ Convém esclarecer que, imediatamente após a morte de Hegel, ocorrida em 1831, dois grupos distintos se puseram em luta ao reivindicar a herança intelectual do velho filósofo idealista. O primeiro grupo, que tinha em Edward Gans (1797-1839), o editor das obras de Hegel, a sua principal figura, era a *direita*

(1806-1856) e Bruno Bauer (1809-1882) –, mostrando que nelas está contida a expressão filosófica tanto das aspirações materiais da burguesia alemã (modernização do estado, industrialização etc.) como da miséria alemã (falta de desenvolvimento capitalista), Marx e Engels apresentam à exaustão os pressupostos de sua *nova posição filosófica*: “expor o processo real de produção, partindo da produção material da vida imediata; e conceber a forma de intercâmbio conectada a este modo de produção e por ele engendrada (ou seja, a sociedade civil em suas diferentes fases) como o fundamento de toda a história, apresentando-a em sua ação enquanto estado e explicando a partir dela o conjunto dos diversos produtos teóricos e formas de consciência – religião, filosofia, moral etc.”⁵²

Nesse sentido, tendo como escopo exhibir “o que há de ideológico na filosofia alemã” para, assim, “acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica”⁵³, Marx e Engels registram, com uma certa dose de fina ironia, o procedimento analítico dos filósofos neohegelianos:

“Certa vez, um bravo homem imaginou que, se os homens se afogavam, era unicamente porque estavam possuídos pela *idéia de gravidade*. Se retirassem da cabeça tal representação, declarando, por exemplo, que se tratava de uma representação religiosa, supersticiosa, ficariam livres de todo perigo de afogamento. Durante toda sua vida, lutou contra essa ilusão da gravidade, cujas conseqüências perniciosas todas as estatísticas lhe mostravam, através de provas numerosas e repetidas. Esse bravo homem era o protótipo dos novos filósofos revolucionários alemães”⁵⁴.

hegeliana: ao afirmar a realidade social e política alemã como a realização do sistema hegeliano, defendiam a monarquia prussiana. O segundo grupo – cujos componentes eram, entre outros, Bauer, Feuerbach e o próprio Marx (até 1842) – era a *esquerda* hegeliana, que lutava contra a mesma realidade social e política alemã ao apegar-se à apenas um dos aspectos do sistema hegeliano: a ênfase no caráter negativo da dialética, ou seja, a tese de que a “*Idéia*” é constituída por um movimento ininterrupto; portanto, justificar um ‘estado atual’ (a monarquia prussiana) seria absurdo. Cf. FREDERICO, Celso. *op. cit.*, p. 21; McLELLAN, David. *The young hegelians and Karl Marx*. 3.^a ed. London: Papermac, 1980, pp. 1-2 e 6-7.

⁵² MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). 10.^a ed. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 55.

⁵³ MARX, Karl. “Prefácio [de 1859]”. *loc. cit.*, p. 53.

⁵⁴ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). *loc. cit.*, p. 18.

O que Marx e Engels procuram deixar claro aqui é o fato da “crítica alemã” não ter abandonado em nenhum momento “o terreno da filosofia”, isto é, da especulação. Para os filósofos neohegelianos “as idealidades são o universo decisivo do quadro humano”⁵⁵, já que as idéias funcionariam como uma espécie de força-motriz do mundo, onde o revolucionar da realidade terrena exigiria apenas o seu pensamento ou a sua interpretação de um modo distinto: “Uma vez que, segundo suas fantasias, as relações humanas, toda a sua atividade, seus grilhões e seus limites são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens este postulado moral: trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta, removendo com isso seus limites”⁵⁶.

A filosofia pós-hegeliana, mostram Marx e Engels, transformou a *crítica* num ser transcendente: a *consciência* ou *consciência de si* seria *o único atributo humano* – o homem é um ser ativo não devido sua atividade vital consciente, mas devido sua consciência. Para essa corrente filosófica, a crítica, não os homens, é único elemento ativo da história: é no plano da consciência que as questões materiais são resolvidas, pois basta substituir falsos conceitos por conceitos verdadeiros “e a realidade existente cairá por terra”⁵⁷.

Em 1859, Marx registra em seu “Prefácio” à *Para a crítica da economia política* que *A ideologia alemã*, “dois grossos volume *in-octavo*”, fora impedida de ser publicada devido “circunstâncias adversas”. Por isso, a deixou “à crítica roedora dos ratos”, pois havia alcançado aquilo que considerou o fundamental: “a compreensão de si mesmo”⁵⁸. Publicado pela primeira vez em 1932, pelo *Instituto Marx-Engels* de Moscou, este texto conheceu, em 1962 e 1966, respectivamente pela *International Review of Social History*

⁵⁵ Os desdobramentos da crítica marxiana à especulação neohegeliana podem ser vistos em CHASIN, Milney. *O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848*. Belo Horizonte, 1999. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, pp. 67-87.

⁵⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). *loc. cit.*, pp. 25-26.

⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 17.

⁵⁸ MARX, Karl. “Prefácio [de 1859]”. *loc. cit.*, p. 53.

(de Amsterdã) e pela *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (de Berlim), novas edições, mais completas, devido à reconstituição das passagens danificadas e à descoberta de outras, ainda inéditas.

É no interior, portanto, desta acirrada polêmica contra o neohegelianismo de esquerda que o trabalho emerge, n' *A ideologia alemã*, como a categoria fundante da sociabilidade humana. Assim, ao recusar a crença neohegeliana “no domínio da religião, dos conceitos e do universal no mundo existente”⁵⁹ Marx toma como ponto de partida de suas análises a própria mundaneidade humana – os chamados “pressupostos reais”: “os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação”⁶⁰.

Fundamentando-se em pressupostos extraídos da própria realidade e não em conceitos dados *a priori*, Marx constata que a conformação material da sociedade não é efetivada a partir do movimento da Idéia ou da intervenção de um ser transcendente, mas por intermédio mesmo da auto-atividade de indivíduos vivos. Tendo como meta a supressão de suas necessidades, estes indivíduos estabelecem uma conexão material entre si e com a natureza condicionados por sua própria constituição física e inseridos numa dada forma de organização social.

O filósofo esclarece, então, que os seres sociais, ao contar com sua atividade vital – o trabalho –, se diferenciam dos seres naturais na medida em que começam a produzir seus *meios de vida*: “Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida, passo este que é condicionado por sua organização corporal. Produzindo os seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material”⁶¹.

⁵⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). *loc. cit.*, p. 25.

⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 26.

⁶¹ *Id. Ibid.*, p. 27.

Desse modo, temos a afirmação do entrelaçamento entre vida e atividade, ou seja, o fato de a existência concreta dos indivíduos vivos depender de suas próprias ações, impulsionadas inicialmente pela necessidade de suprimir as carências materiais mais imediatas, como a alimentação, o vestuário, o abrigo etc. E este caráter ativo dos indivíduos, explicitado no ato de produzir os meios adequados à supressão de suas necessidades, ressalta Marx, é “o primeiro ato histórico” – “uma *condição fundamental de toda a história*, que ainda hoje, como há milhares de anos, deve ser cumprido todos os dias e todas as horas, simplesmente para manter os homens vivos”⁶².

Ao prosseguir em sua análise dos pressupostos reais da produção social, Marx apreende outro aspecto inerente ao processo de trabalho: a incessante humanização do ser social. Conforme esclarece o filósofo, “O segundo ponto é que, satisfeita esta primeira necessidade, a ação de satisfazê-la e o instrumento de satisfação já adquirido conduzem a novas necessidades – e esta produção de novas necessidades é o primeiro ato histórico”⁶³. Ou seja, ao mesmo tempo em que aquelas primeiras necessidades que dizem respeito à sobrevivência física do gênero humano – a busca por alimento e abrigo – são supridas, outras, de caráter mais complexo porque propriamente humanas, começam a se desenvolver.

Se a produção pressupõe o intercâmbio dos indivíduos uns com os outros, não seu isolamento, um terceiro aspecto que intervém no desenvolvimento social logo vem à tona: a própria relação social. Nesta relação, explica Marx, “os homens, que diariamente renovam sua própria vida, começam a criar outros homens, a procriar: é a relação entre homem e mulher, entre pais e filhos, a *família*”⁶⁴. Entretanto, convém ressaltar aqui que a reprodução da espécie humana não deve ser encarada apenas sob o aspecto da reprodução biológica, mas também sob o aspecto da formação dos indivíduos – sua educação, isto é, todo o legado social acumulado pelas gerações precedentes, transmitido

⁶² *Id. Ibid.*, p. 39. Grifos nossos.

⁶³ *Id. Ibid.*, p. 40.

⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 41.

não como herança genética, mas como herança advinda exclusivamente do convívio social.

Nesse sentido, as relações sociais são travadas, desde o início, não devido a um “absurdo político ou religioso”, mas por “uma conexão materialista dos homens entre si, condicionada pelas necessidades e pelo modo de produção”. Tal conexão materialista, “tão antiga quanto os próprios homens”, não é efetivada sempre da mesma forma, ao contrário, “toma, incessantemente, novas formas e apresenta, portanto, uma ‘história’”⁶⁵.

E, em sua história, as diferentes formas de conexões materialistas exibem um traço comum: o caráter dúplice da produção da vida, ao mesmo tempo natural e social. Conforme assevera Marx: “A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, como da alheia, na procriação, aparece agora como dupla relação: de um lado, como relação natural, de outro como relação social – social no sentido de que se entende por isso a cooperação de vários indivíduos, quaisquer que sejam as condições, o modo e a finalidade”⁶⁶.

Qualquer tentativa de compreensão da história que faça abstração destes aspectos do desenvolvimento real da sociedade, “que coexistem desde os primórdios da história e desde os primeiros homens, e que ainda hoje se fazem valer na história”⁶⁷, só pode incorrer em erro: na verdade, a história é o produto infinito do infinito metabolismo entre homem (sociedade) e natureza. História, portanto, que não se configura como ente separado da atividade dos homens, como algo supraterrrestre – ao contrário, sendo produto desta, modifica-se conforme a própria atividade humana é modificada. Nos termos de Marx: “Desde que se apresente este processo ativo de vida, a história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas”⁶⁸.

⁶⁵ *Id. Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ *Id. Ibid.*, p. 42.

⁶⁷ *Id. Ibid.*, pp. 41-42.

⁶⁸ *Id. Ibid.*, p. 38.

Ao apreender o processo de vida ativo dos homens – a produção da vida real como fator inerente à vida cotidiana – Marx não considera a relação homem (sociedade) e natureza como algo excludente, “como se as duas ‘coisas’ fossem separadas uma da outra, como se o homem não se encontrasse sempre em face de uma natureza histórica e de uma história natural”. Assim, a chamada “base real da história” implica na “compreensão do fato de que a célebre ‘unidade do homem com a natureza’ sempre existiu na indústria e se apresenta de maneira diferente, em cada época, segundo o desenvolvimento maior ou menor da indústria”⁶⁹.

Todavia, se a produção material da vida coincide com a produção do próprio homem, se o trabalho está no centro do processo de hominização porque inserido na vida genérica, os atos laborativos humanos não devem ser apreendidos apenas unilateralmente, ou seja, não devem ser restringidos à dimensão da produção dos meios necessários à manutenção física dos indivíduos. Pois, na produção da vida, o trabalho exhibe sua real significação ao não se deter apenas aos limites da relação homem-natureza, mas em transpô-los, estendendo-se também às relações sociais, para as quais estabelece a base.

Nesse sentido, Marx afirma o seguinte:

“Não se deve considerar tal modo de produção de um único ponto de vista, a saber: a reprodução da existência física dos indivíduos. Trata-se, muito mais, de uma determinada forma de atividade dos indivíduos, determinada forma de manifestar sua vida, determinado *modo de vida* dos mesmos. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com o *que* produzem, como com o modo *como* produzem”⁷⁰.

Dito de outro modo: *trabalho é forma de manifestação de vida*. Revela, portanto, a forma de ser dos homens: tanto positivamente, com a produção humana revelando o grau de hominização alcançado pelo ser social, seu domínio frente à natureza, onde a atividade sensível dos homens – nada mais do que “este contínuo trabalhar e criar

⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 68.

⁷⁰ *Id. Ibid.*, pp. 27-28.

sensíveis, esta produção [que é] a base de todo o mundo sensível tal e como agora existe”⁷¹ – exhibe seu caráter genérico de atividade consciente e livre; quanto negativamente, em modos de produção historicamente determinados, como no capitalismo, onde existe uma cisão entre as condições objetivas de produção e o próprio produtor, onde produção e fruição de riquezas não coincidem, onde “A única relação que os indivíduos ainda mantém com as forças produtivas e com sua própria existência – o trabalho – perdeu para eles toda aparência de auto-atividade e só conserva sua vida atrofiando-a”⁷².

Marx esclarece, portanto, que a forma de os homens manifestarem sua vida – sua atividade vital consciente, isto é, a configuração de si e de seu próprio mundo mediante a transformação material da natureza em ação conjunta com outros homens impulsionada por necessidades – não se encontra livre de condicionamentos: “O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção”⁷³.

Entretanto, este caráter de condicionamento não denota nenhum tipo de passividade por parte do ser social frente aos problemas postos pela realidade: “as circunstâncias fazem os homens assim como os homens fazem as circunstâncias”⁷⁴, ou seja, as condições materiais encontradas pelos indivíduos – sua constituição corporal, a organização social como produto da evolução histórica, o meio geográfico no qual deve atuar – são o ponto de partida para a efetivação de sua atividade.

Estas condições materiais, com as quais o ser social deve interagir a fim de produzir os meios que permitam a manutenção de sua vida, são suas forças produtivas – a base material de sua atividade:

“as forças produtivas são o resultado da energia prática dos homens, mas esta própria energia está determinada pelas condições em que se encontram os homens, pelas forças produtivas já adquiridas, pela forma social pré-existente, que eles não criaram e que é o produto da geração

⁷¹ *Id. Ibid.*, pp. 68-69.

⁷² *Id. Ibid.*, p. 104.

⁷³ *Id. Ibid.*, p. 28.

⁷⁴ *Id. Ibid.*, p. 56.

anterior. O simples fato de cada geração posterior encontrar as forças produtivas adquiridas pela geração precedente, utilizando-as como matéria-prima para a nova produção, cria na história dos homens uma conexão, cria uma história da humanidade, que é tanto mais a história da humanidade quanto mais desenvolvidas estiverem as forças produtivas dos homens e, por consequência, as suas relações sociais”⁷⁵.

Para além dos instrumentos e técnicas de produção, as forças produtivas são eminentemente forças sociais, que ao mesmo tempo produzem e são produzidas pela energia prática dos homens – a infinita capacidade de configuração de si e de seu mundo. Verdadeira base na qual o desenvolvimento humano se efetiva, as forças produtivas são o livro aberto da história da humanidade: mostram às sucessivas gerações o caráter genérico de sua produção, onde o trabalho exercido pelas gerações precedentes é sempre *sacrifício* àquelas que estão por vir. Mas sacrifício humanamente entendido, portanto, *fruição humana*; ou seja, atividade que tem como resultado o alargamento da base de desenvolvimento dos homens.

É no movimento ininterrupto de produção e auto-produção humanos, que as gerações presentes legam às gerações vindouras, tal qual dádiva humana, o mundo por elas criado: “A história nada mais é do que a sucessão de diferentes gerações, cada uma das quais explora os materiais, os capitais e as forças de produção a ela transmitidas pelas gerações anteriores; ou seja, de um lado, prossegue em condições completamente diferentes a atividade precedente, enquanto, de outro lado, modifica as circunstâncias anteriores através de uma atividade totalmente diversa”⁷⁶.

Nesse sentido, uma vez herdado, este mundo material é constantemente recriado pela ação conjunta dos homens, fato que resulta no desenvolvimento constante das forças produtivas: “o mundo sensível (...) não é algo dado imediatamente por toda a eternidade, uma coisa sempre igual a si mesma, mas sim o produto da indústria e do estado da sociedade; isto, na verdade, no sentido de que é um produto histórico, o

⁷⁵ MARX, Karl. “Carta a Paul V. Annenkov (28 dez. 1846)”. In: *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977, p. 15.

⁷⁶ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). *loc. cit.*, p. 70.

resultado da atividade de toda uma série de gerações, cada uma das quais alçando-se aos ombros da precedente, desenvolvendo sua indústria e seu comércio, modificando a ordem social de acordo com as necessidades alteradas”⁷⁷.

Este desenvolvimento da capacidade humana de configuração de si e de seu mundo, por seu turno, reforça uma vez mais aquela conexão materialista existente entre história e metabolismo social: se a história é a história da produção do mundo material pelo ser social mediante sua atividade vital consciente, temos que “em cada uma de suas fases encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente criada com a natureza e entre os indivíduos, que cada geração transmite à geração seguinte; uma massa de forças produtivas, de capitais e de condições de vida que, embora sendo em parte modificada pela nova geração, prescreve a esta suas próprias condições de vida e lhe imprime um determinado desenvolvimento, um caráter especial”⁷⁸.

É por isso que, afirma Marx, “a ‘história da humanidade’ deve sempre ser estudada e elaborada em conexão com a história da indústria e das trocas”⁷⁹, pois com o desenvolvimento das forças produtivas – estas resultando da produção material dos indivíduos, produção efetivada, como vimos, com o objetivo de suprimir tanto necessidades mais imediatas quanto necessidades mais complexas – temos o revolvimento cabal do modo como uma dada formação social – e, portanto, uma dada forma de sociabilidade – se encontra organizada: “Suponhamos um certo grau de desenvolvimento das faculdades produtivas dos homens e teremos uma forma correspondente de comércio e consumo. Suponhamos certos graus de desenvolvimento da produção, do comércio, do consumo, e teremos uma dada forma de constituição

⁷⁷ *Id. Ibid.*, p. 67.

⁷⁸ *Id. Ibid.*, p. 56.

⁷⁹ *Id. Ibid.*, p. 42.

social, uma dada organização da família, dos estamentos ou das classes, numa palavra, uma dada sociedade civil”⁸⁰.

Os *Grundrisse* – título empregado pelos editores alemães para nomear a publicação dos estudos econômicos marxianos dos anos 1857-58 –, são constituídos por um enorme conjunto de cadernos de notas que versam sobre temas e autores da economia política clássica. O material teórico encontrado nestes cadernos foi elaborado como exercício de auto-esclarecimento: expediente comumente utilizado por Marx a fim de ordenar suas próprias idéias acerca de determinado objeto de estudo com o qual esteja lidando – no caso destes materiais, o modo como o metabolismo social se efetiva na sociedade capitalista.

Por ocasião da correspondência trocada com Engels no exato período da redação dos materiais que constituem os *Grundrisse*, em dezembro de 1857, temos uma pista do motivo pelo qual Marx procurou estabelecer o auto-esclarecimento de suas próprias idéias: “Trabalho como um louco noites inteiras para coordenar meus estudos econômicos, para esclarecer ao menos os elementos fundamentais antes do *dilúvio*”⁸¹. Assim, com base na expectativa do advento de um verdadeiro *dilúvio* ou, em outros termos, de agitações sociais derivadas do agravamento da situação vivida pelos proletários europeus – resultado do aprofundamento da crise econômica por que passavam, à época, os países centrais de seu continente –, Marx havia estabelecido um ritmo intenso de atividades intelectuais que pudesse oferecer a tempo os elementos teóricos necessários a uma correta apreensão das conseqüências do momento histórico então vivido.

⁸⁰ MARX, Karl. “Carta a Paul V. Annenkov (28 dez. 1846)”. *loc. cit.*, p. 14.

⁸¹ MARX, Karl. “Carta a Friedrich Engels (8 dez. 1857)” *apud* ARICÓ, José, MURMIS, Miguel, SCARON, Pedro. “Presentación”. In: MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.ª ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997, p. VI.

Em seu todo, os *Grundrisse* apresentam um caráter fragmentário. Esta “primeira redação de *O capital*”, como assim foi considerada⁸², pode ser tomada como um importantíssimo documento onde estão explicitadas, em forma de rascunho, as categorias econômicas marxianas no momento de sua gestação⁸³. Na verdade, levando-se em consideração que os estudos econômicos de Marx foram retomados ao final do ano de 1850, ou seja, pouco tempo depois da derrota sofrida pelas primeiras revoluções do trabalho em solo europeu, os *Grundrisse* podem ser apreendidos como o seu primeiro resultado sistemático – resultado que, em sua configuração plenamente madura, foi exibido pela primeira vez em 1859, com a publicação de *Para a crítica da economia política*.

A publicação dos *Grundrisse* foi concretizada, pela primeira vez, na extinta União Soviética entre os anos 1939-1941. Talvez porque tenham sido publicados em plena vigência da II Guerra Mundial, “Os *Grundrisse*, embora não ignorados (...), não foram apreciados em toda sua importância”. Uma segunda publicação, desta vez a cargo de editores alemães, datada de 1953, também não conseguiu atingir um público vasto. O fato é que, tendo passado despercebido pela maioria dos estudiosos do marxismo, estes estudos econômicos marxianos acabaram por se constituir numa “raridade bibliográfica”, constante em poucas obras, como aquelas de Herbert Marcuse (1898-1979) – *O homem*

⁸² A afirmação é de Dussel, que em seu esforço de “leitura completa, com a intenção de descobrir (...) a constituição das categorias em Marx”, a fim de resgatar o pensamento do filósofo alemão das deformações promovidas pelo stalinismo, apreendeu *quatro* redações de *O capital*. A primeira redação, cujos materiais compreendem os *Grundrisse*, foi realizada entre 1857-58; a segunda redação, entre os anos 1861-63, tem como principal aquisição teórica do autor a apreensão da categoria de preço de produção; a terceira redação, entre os anos 1863-65, se caracteriza por ser “a única vez em sua vida que Marx escreveu por inteiro os três livros de *O capital*”; e, finalmente, a quarta redação, iniciada a partir de 1866 perdurando até 1880. DUSSEL, Enrique. “As quatro redações de *O capital* (1857-1880)”. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo I – Marxismo. São Paulo: Ad Hominem, 1999, pp. 140-141 e 146.

⁸³ De acordo com o estudo sobre a formação do pensamento econômico de Marx realizado por Mandel, nos *Grundrisse* estariam localizadas “as contribuições mais válidas que Marx fez ao desenvolvimento da ciência econômica”: a apreensão do funcionamento do modo de produção capitalista tomando como ponto de partida o seu fenômeno mais imediato – a mercadoria; a análise científica da categoria – historicamente determinada – da *mais-valia*, tornada possível após a distinção entre as categorias trabalho e força de trabalho; o aperfeiçoamento da teoria monetária a partir da crítica à teoria da moeda de Ricardo etc. Cf. MANDEL, Ernest. *op. cit.*, pp. 83-84 e 92.

unidimensional – e de André Gorz – *Estratégia operária e neocapitalismo* –, ambas publicadas no final dos anos 1960⁸⁴.

Nos *Grundrisse*, em concordância com a afirmação de que o objeto principal a ser considerado em seu estudo é a *produção material*, Marx explicita determinações relativas ao modo como os homens manifestam sua vida através de sua atividade vital – o trabalho.

Uma destas determinações é o caráter social da produção material: “quando se fala de produção, está se falando sempre de produção em um grau determinado de desenvolvimento social, da produção dos indivíduos em sociedade”⁸⁵. Contrapondo-se aos economistas políticos clássicos, cujas teorias fundamentam-se em abstrações incompatíveis com a realidade porque apreendem produtores isolados e a-históricos, Marx afirma que “O trabalho do indivíduo é posto desde o início como trabalho social (...), ou seja, está pressuposta uma produção coletiva, o caráter coletivo como base da produção”⁸⁶. Assim, a atividade sensível – o modo como os homens manifestam sua vida, a constante produção e reprodução do mundo material objetivando a supressão de necessidades, das mais simples às mais complexas –, independentemente da formação social ou do período histórico no qual se insere, é sempre uma atividade que só pode ser levada a cabo em sociedade.

Nesse sentido, Marx esclarece que, sendo uma atividade eminentemente social, dirigida à supressão de necessidades também sociais, “A produção por parte de um indivíduo isolado, fora da sociedade – um fato raro que pode ocorrer quando um homem civilizado, que já possui em si, potencialmente, as forças da sociedade, é transportado

⁸⁴ NICOLAUS, Martin. “El Marx desconocido”. In: MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.ª ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997, p. XIII.

⁸⁵ MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.ª ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997, p. 5.

⁸⁶ *Id. Ibid.*, p. 100.

acidentalmente para um lugar selvagem – é uma coisa tão absurda como o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos que vivam *juntos* e falem entre si”⁸⁷.

A absurdidade da produção isolada consiste no fato de que ela se fundamenta em algo não menos absurdo – o indivíduo em pleno isolamento, ou seja, apreendido enquanto ente situado fora da sociedade. Este fato, conforme explica Marx, inexistente na história: “Quanto mais se recua na história, tanto mais aparece o indivíduo – e, por conseguinte, o indivíduo produtor – como dependente e formando parte de um todo maior: em primeiro lugar, e de maneira natural, da família e da tribo, que é a família ampliada; mais tarde, das comunidades em suas distintas formas, resultantes do antagonismo e da fusão das tribos”⁸⁸. Mas, curiosamente, é perfeitamente plausível àquele tipo de produção literária tão ironizado pelo filósofo e que parece servir de material aos economistas políticos clássicos: “as pobres ficções das robinsonadas do século XVIII”.

Na verdade, o “indivíduo isolado” nada mais é do que o indivíduo que produz em sociedade, mas que, ao mesmo tempo, encontra-se destituído de quaisquer vínculos reais que o prenda aos membros desta sociedade; é o mero resultado histórico de uma forma de sociabilidade onde “as relações sociais (...) alcançaram o mais alto grau de desenvolvimento” – a sociabilidade do capital. Nesta forma histórica de sociabilidade, onde “as diferentes formas de conexão social aparecem frente ao indivíduo como simples meio de realizar seus fins privados, como necessidade exterior”⁸⁹, as individualidades encontram-se contrapostas umas às outras, a produção de riqueza não se encontra sob controle social mas dominada por indivíduos privados, a *aparência* mais imediata é de que a auto-suficiência e o isolamento é a característica inerente aos indivíduos⁹⁰.

⁸⁷ *Id. Ibid.*, p. 4.

⁸⁸ *Id. Ibidem.*

⁸⁹ *Id. Ibidem.*

⁹⁰ Sobre a questão do processo de formação da individualidade humana, especialmente a individualidade moderna, como um processo histórico e social, tal como consta nos *Grundrisse*, ver ALVES, Antônio José

Outra determinação relativa ao modo como os homens manifestam sua vida através do trabalho refere-se às formas de propriedade. Não existe sociedade sem propriedade: todo modo de produção implica necessariamente em uma determinada forma de apropriação – tanto dos materiais e meios indispensáveis à efetivação das atividades como dos produtos produzidos.

Referindo-se às formações sociais que antecederam o modo de produção capitalista, Marx esclarece que a base de suas atividades econômicas está assentada na propriedade da terra e na agricultura. O objetivo destas atividades não seria a criação de valor, mas a reprodução dos indivíduos através da produção de valores de uso. Além disso, a relação do indivíduo produtor com as condições objetivas de seu trabalho é exclusivamente de *propriedade*: não existe separação mas unidade entre trabalho e seus pressupostos materiais.

Assim, em seu sentido originário, propriedade ou apropriação designava tão-somente a atitude ou comportamento consciente do indivíduo produtor – enquanto membro de uma comunidade – frente às condições naturais de produção. Ao assenhorear-se dos meios oferecidos pela natureza (terra), o indivíduo produtor tinha consciência de que estes não se constituíam em objetos estranhos ou contrapostos a si; ao contrário, eram apreendidos como parte integrante de sua própria individualidade, como órgãos que serviam à potencialização de sua capacidade de trabalho.

Dentre todos os pressupostos materiais apropriados pelo indivíduo produtor destaca-se a terra: “A terra é o grande *laboratorium*, o arsenal que fornece tanto os meios de trabalho como o material de trabalho; fornece também o local, a *base* da comunidade”⁹¹. A terra se constitui, portanto, na “natureza inorgânica da subjetividade humana”; pois, no ato de produção, o indivíduo não está separado dela, ao contrário,

Lopes. “A individualidade moderna nos Grundrisse”. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo/Ijuí: Ad Hominem/Unijuí, 2001.

⁹¹ MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. loc. cit., p. 434.

faze-a extensão de seu corpo, ao concretizar nela sua subjetividade pela objetivação de bens necessários à reprodução de sua vida.

Nesse sentido, nas formações pré-capitalistas, o indivíduo produtor “não aparece abstratamente, como mero indivíduo que trabalha”, mas como “senhor das condições de sua realidade”, isto é, um ser dotado de uma dupla existência: “tanto subjetivamente, como ele próprio, como objetivamente, nestas condições inorgânicas naturais de sua existência”⁹².

Em consonância com a determinação relativa ao trabalho acima referida – o caráter social da produção material –, o indivíduo produtor só pode se afirmar como proprietário das condições objetivas de seu trabalho porque em suas origens é um ser gregário, um ser que nasce e se efetiva em conjunto com outros homens: “A coletividade resultante de um processo natural ou, se se preferir, a horda – a comunidade de sangue, língua, costumes etc. – é o primeiro pressuposto da *apropriação das condições objetivas* de sua vida e da atividade de auto-reprodução (...). Cada indivíduo se comporta como *proprietário* ou *possuidor* apenas enquanto membro, *member*, desta comunidade. A *apropriação* real através do processo de trabalho ocorre sob estes pressupostos, os quais não são *produtos* do trabalho, mas aparecem como os seus pressupostos naturais ou *divinos*”⁹³.

Nos *Grundrisse*, Marx caracteriza três diferentes formas de apropriação das condições objetivas de trabalho, por parte do indivíduo produtor, correspondentes aos seus respectivos modos de produção: a asiática, a antiga clássica e a germânica⁹⁴.

⁹² *Id. Ibid.*, p. 454.

⁹³ *Id. Ibid.*, p. 434.

⁹⁴ É importante ressaltarmos que Marx, nos *Grundrisse*, não tentou fundamentar o processo histórico como produto de uma sucessão mecânica de diferentes modos de produção. A suposta existência de uma linha evolutiva na história é a impressão mais imediata deixada pela leitura das *Formen* separada de seu contexto teórico mais geral: a crítica marxiana aos economistas políticos clássicos, que atribuíam aos diferentes períodos históricos relações sociais de produção que passaram a vigorar apenas no capitalismo, dentre as quais a *propriedade privada* dos meios de produção.

Na primeira forma de apropriação, correspondente ao modo de produção asiático, a “*unidade omnicompreensiva*, que está acima de todas as pequenas comunidades”, se faz presente aos indivíduos produtores “como o *único proprietário*, de tal modo que as comunidades efetivas apareçam apenas como possuidoras *hereditárias*”⁹⁵. Assim, na condição de herdeiros, os membros da comunidade não podem ser considerados proprietários privados mas tão-somente ocupantes de uma dada porção de terra que garanta o usufruto daquelas condições naturais que possibilitam a reprodução de sua vida.

A segunda forma de apropriação, correspondente ao modo de produção antigo clássico é, conforme observa Marx, produto de um desenvolvimento histórico mais avançado e dinâmico: as cidades desenvolvidas – o *locus* dos proprietários de terra – sobrepõem-se à terra como base principal da comunidade. Aqui, “A terra de cultivo aparece como território da cidade, enquanto, no outro caso, a aldeia era simples apêndice da terra”⁹⁶.

A comunidade, por sua vez, embora ainda se apresente como a condição prévia para a apropriação dos meios e materiais necessários à efetivação do trabalho por parte dos indivíduos produtores, deixa de ser “a substância da qual os indivíduos são simples acidentes ou meros componentes naturais espontâneos”⁹⁷. Como um verdadeiro estado, a comunidade passa a existir apenas através da “relação recíproca entre proprietários privados livres e iguais” e do “seu vínculo contra o mundo exterior”, garantindo assim a existência dos seus membros.

Nesta segunda forma, diversamente do modo de produção asiático, estão dadas todas as “condições que permitirão ao indivíduo tornar-se *proprietário privado* de um lote definido de terra, cujo cultivo corresponderá somente a ele e à sua família”⁹⁸: os

⁹⁵ *Id. Ibid.*, p. 435.

⁹⁶ *Id. Ibid.*, p. 436.

⁹⁷ *Id. Ibidem.*

⁹⁸ *Id. Ibid.*, p. 437.

membros da comunidade não precisam se restringir aos limites territoriais por ela impostos, podendo migrar e ocupar solo estrangeiro; a apropriação privada da terra não demanda trabalho comunal, ou seja, a participação do indivíduo em tarefas de interesse da comunidade; existe a separação entre *ager publicus* (terra comum) e propriedade privada etc.

No modo de produção antigo clássico, explica Marx, a comunidade – integrada por grupos de parentesco – deve se organizar militarmente se não quiser perecer. É que todas as dificuldades que a ela podem se apresentar relacionam-se ou à ocupação prévia, por parte de outras comunidades, do solo que se pretende ocupar, ou à ameaça de perder a terra onde já está estabelecida. Daí a guerra ser “o grande trabalho comunal”, o elemento indispensável para a preservação das condições objetivas de trabalho ou dos meios de vida para a manutenção da comunidade.

A terceira forma de apropriação, correspondente ao modo de produção germânico, tem como característica principal a concentração das atividades no campo – conforme mostra o período medieval, o campo constitui-se no principal “cenário da história”, cujo desenvolvimento posterior logo se converte “na oposição entre cidade e campo”⁹⁹.

Aqui, cada família se configura numa unidade econômica independente: “*Au fond*, o todo econômico está contido em cada casa individual, a qual constitui para si um centro da produção”¹⁰⁰. A *ager publicus* (terra comum) não é, como na segunda forma, um bem garantido pelo estado, mas apenas um suplemento da propriedade privada das famílias: são territórios de caça, pastagens, florestas etc.

No modo de produção germânico, devido ao fato de os chefes de família se concentrarem em pontos isolados, distantes uns dos outros, a comunidade, embora “*existente por si [mesma]*” na descendência, na linguagem, no passado e história comuns

⁹⁹ *Id. Ibid.*, p. 442.

¹⁰⁰ *Id. Ibid.*, p. 443.

etc.”¹⁰¹ de seus membros, não apresenta unidade territorial ou concentração populacional: apenas adquire existência real, isto é, se faz presente aos indivíduos, de modo *externo*, como associação, na assembléia de seus membros visando propósitos comuns.

Posto que o objetivo das formações econômicas pré-capitalistas é a reprodução dos indivíduos a partir das condições objetivas pressupostas – “O objetivo de todas estas comunidades é [sua] conservação, ou seja, *a reprodução dos indivíduos que a compõem como proprietários, ou seja, sua reprodução no mesmo modo de existência, o qual constitui ao mesmo tempo o comportamento dos membros entre si e, por conseguinte, constitui a comunidade em si*”¹⁰² –, a sobrevivência dos modos de produção asiático, antigo clássico e germânico, afirma Marx, está condicionada ao desenvolvimento acanhado das forças produtivas.

Entretanto, explica o filósofo, com o aumento das necessidades, esta reprodução, antes limitada, reverte-se em *nova produção*, em impulso para o desenvolvimento da capacidade humana de configuração de mundo – daí seu caráter de dissolutor (ou de desagregador) das velhas relações: “A produção em si, o crescimento da população (que também pertence [ao âmbito da] produção) suprimem gradual e necessariamente estas condições; as destroem ao invés de reproduzi-las etc. Desse modo, a comunidade se desintegra junto com as relações de propriedade nas quais se baseava”¹⁰³.

Além disso, integrado ao processo de produção e reprodução da vida material por intermédio da atividade sensível dos homens – que gera a dissolução das antigas comunidades assentadas em bases naturais e de suas respectivas formas de apropriação ou propriedade –, está o infinito processo de humanização do ser social: “No ato mesmo da reprodução não se modificam apenas as condições objetivas – por exemplo, a aldeia que se torna cidade, a terra inculta que se torna semeável etc. –, mas também os próprios

¹⁰¹ *Id. Ibid.*, p. 442.

¹⁰² *Id. Ibid.*, p. 454. Grifos do autor.

¹⁰³ *Id. Ibid.*, p. 446.

produtores pela emergência de novas qualidades, transformando-se e desenvolvendo-se na produção, adquirindo novas forças, novas representações, novos modos de inter-relação, novas necessidades e nova linguagem”¹⁰⁴.

Ao longo da história, a dissolução, pelo desenvolvimento da capacidade produtiva do ser social, das antigas comunidades assentadas em bases naturais, criou possibilidades concretas para o desenvolvimento de um novo modo – também histórico – de produção: o capitalismo. Conforme esclarece Marx, tais possibilidades concretas – ou pré-requisitos históricos para o desenvolvimento do capital – implicaram necessariamente na separação de todos aqueles elementos que nas comunidades naturais encontravam-se combinados: instrumentos e meios de trabalho, de um lado; força de trabalho do indivíduo produtor, de outro.

Nesse sentido, os pressupostos para a relação capital são os seguintes:

“Um pressuposto do trabalho assalariado e uma das condições históricas do capital é o trabalho livre e a troca deste trabalho livre por dinheiro, com o objetivo de reproduzir e valorizar o dinheiro, de o trabalho ser consumido pelo dinheiro – não como valor de uso para o desfrute, mas como valor de uso para o dinheiro –; do mesmo modo, outro pressuposto é a separação do trabalho livre das condições objetivas à sua efetivação – dos meios e do material do trabalho. Portanto, isto significa, acima de tudo, separação do trabalhador em relação à terra enquanto seu *laboratorium natural* – e, por conseguinte, dissolução da pequena propriedade da terra, assim como também da propriedade coletiva da terra assentada sobre a comuna oriental”¹⁰⁵.

A relação capital é uma relação histórica cujos pressupostos – o *trabalho livre* e a *separação do trabalho livre das condições objetivas à sua efetivação* – implicam a inversão das relações de propriedade anteriormente existentes. No capital, estes pressupostos não estão separados, ao contrário, encontram-se em determinação recíproca.

Trabalho livre significa, por parte do indivíduo que trabalha, a propriedade de sua força de trabalho, o assenhorear-se de sua própria corporalidade física – músculos,

¹⁰⁴ *Id. Ibid.*, p. 455.

¹⁰⁵ *Id. Ibid.*, p. 433.

nervos, cérebro etc. Diferente do escravo ou do servo – cuja existência física, respectivamente como *instrumentum vocale* ou apêndice da terra, era garantida por um terceiro – o trabalhador mantido sob a égide do capital deve, a fim de sobreviver estacionado em sua condição, dirigir-se ao mercado e oferecer sua única propriedade – a força de trabalho – àqueles que querem valorizar o próprio capital. Assim, uma vez vendida sua força de trabalho, esta não mais lhe pertence, mas sim àquele que a comprou e cujo uso deve satisfazer sua necessidade capitalista: valorizar o valor, pois na relação capital o trabalho livre é trocado por dinheiro (ou qualquer outro meio de pagamento) com o objetivo de reproduzi-lo ou valorizá-lo.

Por parte do capital, trabalho livre significa que “o trabalhador não é condição da produção, mas apenas o trabalho o é. Se este puder ser executado por intermédio de máquinas, ou simplesmente pela água ou pelo ar, tanto melhor. E o capital se apropria não do trabalhador mas de seu trabalho – e não diretamente, mas por meio da troca”¹⁰⁶.

A *separação* do trabalho livre daquelas *condições objetivas à sua efetivação* é essencial à relação capital: ao separar a força de trabalho dos meios necessários à sua efetivação (terras, instrumentos de produção etc.), o capital pôde subjugar o trabalhador porque retirou dele aquilo que até então foi “sua própria existência inorgânica”, isto é, “o *laboratorium* de suas forças e o domínio de sua vontade”¹⁰⁷, o meio que lhe fornecia os materiais em que trabalhava a fim de suprir suas necessidades e, com isso, tornar-se humano com a ampliação de novas necessidades: *a terra*.

Diferente, portanto, do indivíduo produtor inserido nos modos de produção precedentes – onde cada um gozava de uma existência verdadeiramente *objetiva*, na medida em que a comunidade à qual pertencia lhe oferecia todas as condições para a apropriação dos meios e materiais necessários à reprodução de sua vida e de sua família – o trabalhador capitalista “existe apenas subjetivamente, sem objeto”¹⁰⁸. No capital,

¹⁰⁶ *Id. Ibid.*, p. 459.

¹⁰⁷ *Id. Ibid.*, p. 458.

¹⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 457.

enfim, o trabalhador encontra-se nu, isto é, inserido numa situação em que seu trabalho só pode se efetivar se estiver em relação de não-propriedade com as matérias-primas, os instrumentos e meios de subsistência.

b) Os componentes da categoria trabalho

As determinações gerais acima descritas apontam para o trabalho como o atributo específico e a condição ineliminável da produção e reprodução da vida do ser social. Entretanto, além destas determinações gerais, na análise marxiana do processo de trabalho estão presentes também algumas considerações que apontam para os seus componentes essenciais: a *subjetividade* e a *objetividade*. Da relação entre estes dois componentes resulta a configuração da própria realidade.

N’*O capital*, Marx, ao apreender o trabalho “em seus elementos simples e abstratos”¹⁰⁹, vai afirmá-lo como a “condição natural eterna da vida humana”, ou seja, como o elemento indispensável à manutenção da existência – material e espiritual – do ser social. Nos próprios termos do filósofo: trabalho “é atividade orientada a um fim para produzir valores de uso, apropriação do natural para satisfazer a necessidades humanas, *condição universal do metabolismo entre o homem e a Natureza, condição natural*

¹⁰⁹ MARX, Karl. *O capital*. 3.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 146. Vale, aqui, de nossa parte, um registro, ainda que feito de modo extremamente sumário. De acordo com os estudos de Chasin sobre o estatuto ontológico próprio ao pensamento de Marx, a analítica marxiana opera com *abstrações razoáveis*, ou seja, “em sua determinação ontológica as abstrações admitidas por Marx são representações gerais *extraídas do mundo real*. Apropriações mentais, as abstrações ontológicas são determinações ou categorias simples, enquanto tais, como ‘em toda ciência histórica e social em geral’ estão dadas ‘tanto na realidade efetiva como no cérebro’, ou seja, ‘exprimem portanto formas de ser, determinações de existência’”. Nesse sentido, apreender o trabalho enquanto *categoria geral*, “em seus elementos simples e abstratos”, como fator ineliminável da produção social da vida dos homens independentemente de suas formas históricas concretas, não é reduzi-lo ou promover a perda de sua historicidade. Ao contrário. É como *abstração razoável* que o trabalho se nos apresenta em sua *diferença essencial*, em sua qualidade de categoria fundante da sociabilidade humana. Cf. CHASIN, José. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. *loc. cit.*, p. 421ss.

*eterna da vida humana e, por conseguinte, independente de qualquer forma dessa vida, sendo antes igualmente comum a todas as suas formas sociais*¹¹⁰.

Como atividade orientada a um fim o trabalho humano difere do animal por não estar circunscrito à dimensão de um intercâmbio mecânico estabelecido entre organismo e meio, ou seja, por ser essencialmente um ato – consciente – de tomada de posições visando atingir uma finalidade determinada, ou atividade que objetiva a subjetividade humana. Este ato vai na direção de construir coisas que não existem na natureza, de adaptar “substâncias naturais aos desejos humanos”; por isso, os homens, para realizar a atividade específica visando suprir suas necessidades, devem por “em movimento as forças naturais pertencentes à sua corporalidade, braços e pernas, cabeça e mão, a fim de apropriar-se da matéria natural numa forma útil para a sua própria vida. Ao atuar, por meio deste movimento, sobre a Natureza externa a ela e ao modificá-la, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza”¹¹¹.

Prosseguindo em sua análise do processo de trabalho, Marx afirma o seguinte:

“Pressupomos o trabalho numa forma em que pertence exclusivamente ao homem. Uma aranha executa operações semelhantes às do tecelão, e a abelha envergonha mais de um arquiteto humano com a construção dos favos de suas colméias. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor abelha é que ele construiu o favo em sua cabeça, antes de construí-lo em cera. No fim do processo de trabalho obtém-se um resultado que já no início deste existiu na imaginação do trabalhador, e portanto idealmente. Ele não apenas efetua uma transformação da forma da matéria natural; realiza, ao mesmo tempo, na matéria natural seu objetivo, que ele sabe que determina, como lei, a espécie e o modo de sua atividade e ao qual tem de subordinar sua vontade. E essa subordinação não é um ato isolado. Além do esforço dos órgãos que trabalham, é exigida a vontade orientada a um fim, que se manifesta como atenção durante todo o tempo de trabalho, e isso tanto mais quanto menos esse trabalho, pelo próprio conteúdo e pela espécie e modo de sua execução, atrai o trabalhador, portanto, quanto menos ele o aproveita, como jogo de suas próprias forças físicas e espirituais”¹¹².

¹¹⁰ MARX, Karl. *O capital. loc. cit.*, p. 146. Grifos nossos.

¹¹¹ *Id. Ibidem.*

¹¹² *Id. Ibid.*, pp. 142-143.

Esta passagem é de fundamental importância para a elucidação da correta apreensão, realizada por Marx, da peculiaridade da atividade humana sensível: o trabalho é atributo específico ao ser social porque é “dação de forma sensível” a um objeto externo. Ou seja, na objetividade trabalhada sempre estará contida a subjetividade humana, pois – e isso é imprescindível saber para diferenciarmos a atividade humana da prática animal – o efetivador deve *configurar idealmente* aquilo que quer produzir, deve *orientar sua vontade de acordo com um fim pré-ideado*. A prévia-ideação, isto é, o fato de o trabalhador dispor do resultado do processo do trabalho em sua “imaginação” ou “idealmente”, marca a superioridade da atividade humana frente a qualquer prática animal, por mais sublime que esta possa parecer.

Na indústria humana, portanto, o trabalho se faz presente não apenas como o elemento transformador da materialidade natural, mas como elemento que imprime nesta materialidade a especificidade humana – os desejos, as paixões e necessidades daqueles que produzem –, plasmando-a assim em objetividade social. Neste movimento de conversão da materialidade natural em objetividade social temos o inter-relacionamento entre o produtor e sua vontade, de um lado, e as coisas a serem transformadas, de outro: a nova objetividade produzida surge como expressão de um fim pré-ideado, de uma vontade que se erigiu em “lei” e estabeleceu o *modus faciendi* do produtor frente àquilo que quer transformar.

Após apreender os seus componentes essenciais, Marx expõe os elementos simples constitutivos do processo de trabalho, que são os seguintes: “a vontade orientada a um fim ou o trabalho mesmo, seu objeto e seus meios”¹¹³.

O *primeiro elemento*, conforme vimos acima, é próprio trabalho – a forma exclusivamente humana de agir sobre o objeto a ser trabalhado a partir de uma pré-ideação: “No processo de trabalho a atividade do homem efetua, portanto, mediante o meio de trabalho, uma transformação do objeto de trabalho, pretendida desde o

¹¹³ *Id. Ibid.*, p. 143.

princípio. O processo extingue-se no produto. Seu produto é um valor de uso, uma matéria natural adaptada às necessidades humanas mediante transformação da forma. O trabalho se uniu com seu objetivo. O trabalho está objetivado e o objeto trabalhado”¹¹⁴.

O *segundo elemento* são os objetos de trabalho, que podem ser tanto naturais (a terra e a água) como sociais (as matérias-primas). Os objetos naturais do trabalho, como objetos gerais, podem ser encontrados na natureza, que é “fonte original de víveres e meios já prontos de subsistência para o homem”. Nesse sentido, tudo aquilo que está disposto *in natura* aos homens, “que o trabalho só desprende de sua conexão direta com o conjunto da terra, são objetos de trabalho preexistentes por natureza”: “o peixe que se pesca ao separá-lo de seu elemento de vida, a água, a madeira que se abate na floresta virgem, o minério que é arrancado de seu filão”¹¹⁵.

Os objetos sociais, por outro lado, são todos aqueles já “filtrados pelo trabalho”, ou seja, trabalhados pela mão humana – as matérias-primas: as sementes previamente selecionadas para o cultivo, os animais e as plantas “em suas formas atuais, produtos de uma transformação continuada por muitas gerações, sob controle humano e mediada por trabalho humano”¹¹⁶, os minérios já arrancados de seu filão e que agora vão ser lavados para serem aplicados na produção etc. Enfim, de acordo com Marx, “Toda matéria-prima é objeto de trabalho, mas nem todo objeto de trabalho é matéria-prima. O objeto de trabalho apenas é matéria-prima depois de já ter experimentado uma modificação mediada por trabalho”¹¹⁷.

O *terceiro elemento* são os meios de trabalho: além da terra, verdadeiro “meio universal” que fornece “ao trabalhador o *locus standi* e ao processo dele o campo de ação”, as ferramentas, isto é, “uma coisa ou um complexo de coisas que o trabalhador coloca entre si mesmo e o objeto de trabalho e que lhe serve como condutor de sua

¹¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 144.

¹¹⁵ *Id. Ibid.*, p. 143.

¹¹⁶ *Id. Ibid.*, p. 145.

¹¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 143.

atividade sobre esse objeto. Ele utiliza as propriedades mecânicas, físicas, químicas das coisas para fazê-las atuar como meios de poder sobre outras coisas, conforme seu objetivo”¹¹⁸.

De acordo com Marx, o uso e a criação de ferramentas – e o ser social realmente destaca-se da natureza por ser um verdadeiro *toolmaking animal* –, são os fatores essenciais que distinguem a atividade humana daquela própria aos seres naturais. As ferramentas – todos os objetos que se interpõem na relação entre homem e natureza – seriam o metro do grau de humanização da produção, o fator essencial que distinguiria as diversas épocas econômicas: “A mesma importância que a estrutura de ossos fósseis tem para o conhecimento da organização de espécies de animais desaparecidas, os restos e os meios de trabalho têm para a apreciação de formações socioeconômicas desaparecidas. Não é o que se faz, mas como, com que meios de trabalho se faz, é o que distingue as épocas econômicas. Os meios de trabalho não são só os medidores do grau de desenvolvimento da força de trabalho humana, mas também indicadores das condições sociais nas quais se trabalha”¹¹⁹.

Nos *Grundrisse*, Marx estabelece a relação entre esses três elementos – trabalho, objeto e meios – ao afirmar o seguinte: “Os três momentos do processo, o material, o instrumento e o trabalho convergem em um resultado neutro: o *produto*. No produto se reproduzem simultaneamente os momentos do processo de produção consumidos em seu transcurso. O processo inteiro se apresenta, por conseguinte, como *consumo produtivo*, ou seja, como consumo que não termina no *nada* nem na mera subjetivação do objeto, mas que ele mesmo é posto, finalmente, como *objeto*”¹²⁰.

No processo produtivo, a atividade humana sensível se faz presente como verdadeira *atividade formativa* ou, o que é o mesmo, *atividade doadora de forma*. Assim,

¹¹⁸ *Id. Ibidem.*

¹¹⁹ *Id. Ibid.*, p. 144.

¹²⁰ MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1. *loc cit.*, p. 241.

consome o objeto trabalhado – mas o consome apenas em sua forma bruta para pô-lo numa nova forma objetiva, social, porque adequada às necessidades daquele que o produziu –; e consome a si própria – mas em sua forma subjetiva, como atividade: “Consome o objetivo do objeto – a indiferença com respeito à forma – e o subjetivo da atividade; forma um, materializa outra. Como *produto*, portanto, o resultado do processo de produção é *valor de uso*”¹²¹.

Ainda referindo-se à relação entre os elementos do processo de trabalho, Marx assim se manifesta:

“Com o trabalho como atividade, a substância, o trabalho objetivado, tem apenas duas relações: com a *matéria-prima*, ou seja, a substância amorfa, simples material *para a atividade formativa e finalista do trabalho*, e com o *instrumento de trabalho*, do meio objetivo por si mesmo, através do qual a atividade subjetiva interpõe entre si mesma e o objeto, outro objeto como seu mediador. (...) Como *suposto*, o produto não é uma relação de objeto com o trabalho, diferente da matéria-prima e do instrumento de trabalho, já que estes últimos, por ser em si substância de valores, são já *trabalho objetivado, produtos*”¹²².

Em termos conclusivos, portanto, a analítica marxiana do processo de trabalho estabelece como os seus componentes principais a *subjetividade* – a prévia-ideação, a configuração mental, por parte do produtor, de tudo aquilo que pretende efetivar –, e a *objetividade* – a materialidade posta pela realidade, verdadeiro campo de possíveis, onde o produtor atua transformando-a conforme suas necessidades.

c) Divisão do trabalho, classes sociais e estado

N’A *ideologia alemã*, Marx acentua reiteradamente o caráter social da produção material: a atividade humana sensível – a produção dos meios necessários à manutenção da vida do ser social – só pode se efetivar a partir de “um *intercâmbio* dos indivíduos uns

¹²¹ *Id. Ibidem.*

¹²² *Id. Ibid.*, p. 239.

com os outros”¹²³; nunca, portanto, em isolamento. Nesse sentido, concomitante ao aumento do contingente de indivíduos aptos ao exercício da produção material, observado em um dado agrupamento social, desenvolve-se uma certa divisão espontânea daquelas tarefas necessárias à sua sobrevivência porque determinadas ora pelos acasos ora pelas características fisiológicas dos indivíduos que trabalham. Assim, em suas origens, explica Marx, a divisão do trabalho “nada mais era do que a divisão do trabalho no ato sexual e, mais tarde, divisão do trabalho que se desenvolve por si própria ‘naturalmente’, em virtude de disposições naturais (vigor físico, por exemplo), necessidades, acasos etc.”¹²⁴

Esta primeva divisão do trabalho, produto necessário do aumento da população – que, por sua vez, foi acompanhado pelo incremento das necessidades, fato que demandou o incremento da produção –, ao ser determinada espontaneamente, não pode ser considerada ainda uma divisão existente no interior da sociedade “no que se refere ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho”¹²⁵. Entretanto, verifica Marx, a posterior divisão do trabalho existente em formações sociais mais complexas encontra nesta forma espontânea de divisão das tarefas sua gênese, à medida que apresenta em gérmen as desigualdades sociais advindas do modo como a produção material se encontra organizada: “na divisão natural do trabalho na família e na separação da sociedade em diversas famílias opostas umas às outras, dá-se ao mesmo tempo a *distribuição*, e com efeito a *distribuição desigual*, tanto quantitativa como qualitativamente, do trabalho e de seus produtos; ou seja, a propriedade, que já tem seu núcleo, sua primeira forma, na família, onde a mulher e os filhos são escravos do marido”¹²⁶.

¹²³ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã (I – Feuerbach)*. loc. cit., p. 28.

¹²⁴ *Id. Ibid.*, p. 44.

¹²⁵ *Id. Ibid.*, p. 29.

¹²⁶ *Id. Ibid.*, p. 46.

Ao partir da incipiente divisão de tarefas no interior do agrupamento humano em condições ainda primitivas de produção, o desenvolvimento histórico da divisão do trabalho impôs aos indivíduos o crescente tolhimento de suas habilidades e potencialidades multilaterais. Além disso, ao transformar as forças (relações) pessoais em forças objetivas que escapam ao seu controle, a divisão do trabalho obrigou os indivíduos a se submeterem ao jugo de uma determinada esfera da produção e do intercâmbio social a fim de garantir os meios de vida necessários à sua sobrevivência: “Com efeito”, explica Marx, “desde o instante em que o trabalho começa a ser distribuído, cada um dispõe de uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual não pode sair; o homem é caçador, pescador, pastor ou crítico crítico, e aí deve permanecer se não quiser perder seus meios de vida”¹²⁷. O resultado da fragmentação da atividade humana sensível é a formação incessante de seres sociais cada vez mais limitados e fragmentados.

Como fator determinante das relações dos indivíduos entre si, no que diz respeito aos materiais, aos instrumentos e aos produtos mobilizados pela atividade produtiva, a divisão do trabalho identifica-se à propriedade privada. Conforme afirma Marx, “divisão do trabalho e propriedade privada são expressões idênticas: a primeira enuncia em relação à atividade, aquilo que se enuncia na segunda em relação ao produto da atividade”¹²⁸.

Assim, no decorrer da existência produtiva dos homens, qualquer alteração na divisão do trabalho implica necessariamente o rearranjo do modo como os meios de produção e os produtos do trabalho são apropriados: “Através da divisão do trabalho, já está dada desde o início a divisão das *condições* de trabalho, das ferramentas e dos materiais, e, com isso, a fragmentação do capital acumulado entre diferentes

¹²⁷ *Id. Ibid.*, p. 47.

¹²⁸ *Id. Ibid.*, p. 46.

proprietários; e, com isso, a fragmentação entre capital e trabalho, bem como as diferentes formas da propriedade”¹²⁹.

É o que prova a história, esboçada por Marx, da relação entre divisão do trabalho e formas de propriedade: a primeira forma de propriedade – a “propriedade tribal” – é produto de um parco desenvolvimento da divisão do trabalho e das forças produtivas. A organização social é baseada na família, que sobrevive dos produtos retirados ao seu principal meio de produção: a terra. A segunda forma de propriedade – a “propriedade comunal e estatal” –, verificada na Antigüidade, representa um desenvolvimento maior da divisão do trabalho e das forças produtivas, como atestam a oposição entre cidade e campo, as relações entre cidadãos e escravos e a propriedade mobiliária, que gerou os inícios de uma concentração da propriedade privada. A terceira forma de propriedade – a “propriedade feudal ou estamental” – é baseada, no campo, na propriedade da terra e no trabalho dos servos e, na cidade, na propriedade corporativa e no trabalho de mestres e aprendizes. O modo como se estruturava cada uma dessas formas de propriedade existentes no feudalismo era determinado pelas condições limitadas da produção e da divisão do trabalho. Nas cidades, o incremento destas condições de produção e o desenvolvimento da divisão do trabalho gerou a separação entre produção (manufaturas) e comércio e a formação de uma classe dedicada exclusivamente às atividades comerciais – núcleo da futura burguesia – possibilitando posteriormente o desenvolvimento das condições propícias às relações capitalistas de produção.

Como conclusão do breve esboço sobre as diferentes formas de propriedade e sua relação com a divisão do trabalho, Marx infere a existência de uma “conexão entre a estrutura social e política e a produção”¹³⁰, ou seja, o fato de indivíduos determinados se tornarem ativamente produtivos partindo de formas determinadas de existência, necessitando para isso travar relações sociais e políticas determinadas.

¹²⁹ *Id. Ibid.*, pp. 103-104.

¹³⁰ *Id. Ibid.*, p. 35.

Se as formas de sociabilidade existentes ao longo da história encontram sua raiz no modo como a atividade produtiva dos indivíduos é realizada, a cisão da sociedade em diferentes agrupamentos sociais – castas, ordens, estamentos, classes sociais etc. – só pode ter sua origem na divisão do trabalho. É o que explicita a análise marxiana ao afirmar que, “com a *divisão do trabalho*, fica dada a possibilidade, mais ainda, a realidade, de que a atividade espiritual e a material – a fruição e o trabalho, a produção e o consumo – caibam a indivíduos diferentes”¹³¹.

O crescente grau de divisão do trabalho – e esta atinge sua forma plena apenas quando “surge uma divisão entre o trabalho material e o espiritual”¹³², isto é, quando execução e pré-ideação cabem a setores distintos da sociedade – tem como resultado uma verdadeira clivagem social onde os indivíduos são completamente separados de si mesmos e divididos em campos opostos a partir da posição que ocupam na produção social. Com isso, estabelece-se um verdadeiro circuito – “A indústria e o comércio, a produção e a troca das necessidades de vida, condicionam, por seu lado, a distribuição, a estrutura das diferentes classes sociais, para serem, por sua vez, condicionadas por estas em seu modo de funcionamento”¹³³ –, mas de desigualdades e antagonismos sociais, pois aqueles que produzem as riquezas de uma dada sociedade não são os mesmos que as usufruem.

Referindo-se às classes sociais num denso excuro histórico que aborda a gênese da burguesia moderna em oposição à nobreza rural, Marx esclarece o seguinte:

“Os indivíduos isolados apenas formam uma classe na medida em que têm que manter uma luta comum contra outra classe; no restante, eles mesmos defrontam-se uns com outros na concorrência. Por outro lado, a classe autonomiza-se em face dos indivíduos, de sorte que estes últimos encontram suas condições de vida preestabelecidas e têm, assim, sua posição na vida e seu desenvolvimento pessoal determinados pela classe; tornam-se subsumidos a ela. Trata-se do mesmo fenômeno que o da subsunção dos indivíduos isolados à divisão do trabalho, e tal

¹³¹ *Id. Ibid.*, p. 45.

¹³² *Id. Ibid.*, pp. 44-45.

¹³³ *Id. Ibid.*, p. 68.

fenômeno não pode ser suprimido se não se supera a propriedade privada e o próprio trabalho [estranhado – SA]”¹³⁴.

Determinadas pela divisão do trabalho e pela propriedade privada dos meios de produção, as condições objetivas de vida dos indivíduos, que se tornam comuns e independentes de sua vontade, fazem deles – ainda que não tenham consciência disso – membros de uma mesma classe social em oposição à outra classe social. As classes sociais, por sua vez, opõem-se ao caráter ativo dos indivíduos, ao condicionar todo o curso de sua vida – obstaculizando-o ou favorecendo-o na medida em que determina suas atribuições específicas quanto à produção e ao consumo e, portanto, todo o seu o raio de ação dentro da sociedade –, de acordo com sua natureza específica – de classe dominada ou dominante – e com o período histórico no qual se insere.

Portanto, as classes sociais, como produtos da divisão do trabalho, se caracterizam por entravar a liberdade individual e, o que significa o mesmo, impedir o controle consciente por parte dos indivíduos de suas condições de existência. Pois no interior da sociedade cindida em classes sociais, explica Marx, tais condições de existência encontram-se “à mercê do acaso” e assumem “uma existência autônoma frente aos indivíduos precisamente por sua separação como indivíduos, por sua união necessária determinada pela divisão do trabalho e por sua separação transformada num vínculo alheio a eles”¹³⁵.

Prosseguindo em sua análise da relação entre divisão do trabalho e classes sociais, Marx afirma que “com a divisão do trabalho é dada ao mesmo tempo a contradição entre o interesse do indivíduo ou da família singulares e o interesse coletivo de todos os indivíduos que se relacionam entre si”¹³⁶. Nesse sentido, toda formação social cuja base repousa diretamente nestes dois elementos – divisão do trabalho e antagonismo de classes – produz inevitavelmente a colisão de interesses particulares. Daí a necessidade da presença, historicamente determinada, de uma forma ilusória de comunidade porque

¹³⁴ *Id. Ibid.*, p. 84.

¹³⁵ *Id. Ibid.*, pp. 117-118.

¹³⁶ *Id. Ibid.*, pp. 46-47.

tenta conciliar interesses inconciliáveis – o *estado* – e de uma prática falsamente humana porque exterior aos atributos específicos do ser social – a *política*.

Assim, diante da pletora de interesses particulares opostos, o estado intervém de modo prático a fim de aglutiná-los e ordená-los sob a forma ilusória do “interesse geral”:

“Justamente porque os indivíduos procuram *apenas* seu interesse particular, que para eles não coincide com seu interesse coletivo (o geral é de fato a forma ilusória da coletividade), este interesse comum faz-se valer como um interesse ‘estranho’ aos indivíduos, ‘independente’ deles, como um interesse ‘geral’ especial e peculiar (...). Por outro lado, a luta *prática* destes interesses particulares, que constantemente e de modo *real* chocam-se com os interesses coletivos e ilusoriamente tidos como coletivos, torna necessário o controle e a intervenção *prática* através do ilusório interesse ‘geral’ como estado”¹³⁷.

Mas esta ilusória comunidade de interesses logo se revela um artifício empregado pela classe que detém e, ao mesmo tempo, persegue a manutenção do controle do estado. Pois com a luta incessante desta classe, a fim de criar uma aparência de generalidade às suas vontades particulares, fica revelado o fato de que o estado não se constitui numa estrutura de poder vazia de conteúdo e situada acima das relações reais travadas pelos indivíduos.

Na verdade, ocorre exatamente o inverso: embora aparente adquirir “uma existência particular, ao lado e fora da sociedade civil”, o estado nada mais é do que a instituição do poder de uma classe visando “a garantia recíproca de sua propriedade e de seus interesses”¹³⁸.

Conforme esclarece Marx, o estado, como “forma na qual os indivíduos de uma classe dominante fazem valer seus interesses comuns e na qual se resume toda a sociedade civil de uma época”¹³⁹, encontra sua raiz determinante ao longo da história desde a “base real dos laços existentes em cada conglomerado familiar e tribal” – que podem ser “laços de sangue, linguagem, divisão do trabalho em maior escala e outros interesses” – até as classes sociais, “já condicionadas pela divisão do trabalho, que se

¹³⁷ *Id. Ibid.*, p. 49.

¹³⁸ *Id. Ibid.*, pp. 97-98.

¹³⁹ *Id. Ibid.*, p. 98.

isolam em cada um destes conglomerados humanos e entre as quais há uma que domina todas as outras. Segue-se que todas as lutas no interior do estado, a luta entre democracia, aristocracia e monarquia, a luta pelo direito de voto etc. etc., são apenas as formas ilusórias nas quais se desenrolam as lutas reais entre as diferentes classes”¹⁴⁰.

Por fim, com Marx, podemos afirmar que a gênese do estado, isto é, daquela estrutura de poder proveniente das debilidades de uma dada formação social, está conectada ao intercâmbio material dos indivíduos uns com os outros e com a natureza – o estado é um elemento histórico que nasce do próprio modo como os homens produzem sua vida: “A estrutura social e o estado nascem constantemente do processo de vida de indivíduos determinados, mas destes indivíduos não como podem aparecer na imaginação própria ou alheia, mas tal e como *realmente* são, isto é, tal como atual e produzem materialmente e, portanto, tal e como desenvolvem suas atividades sob determinados limites, pressupostos e condições materiais, independentes de sua vontade”¹⁴¹.

d) A relação capital: forma de desefetivação da vida pelo trabalho estranhado

Vimos, até agora, como o trabalho, em sua positividade ou universalidade, se apresenta em todas as formas de sociabilidade em sua qualidade de condição “eterna”, ou seja, de atributo específico ao ser social por exercer o papel central no processo de humanização dos homens e na configuração de seu mundo. Entretanto, ao longo da história, este atributo específico ao ser social assumiu formas particulares – na sociabilidade regida pelo capital, onde “os produtos dos trabalhos privados autônomos e

¹⁴⁰ *Id. Ibid.*, p. 48.

¹⁴¹ *Id. Ibid.*, p. 36.

independentes entre si se confrontam como mercadorias, o trabalho assume uma qualidade social nova: é trabalho abstrato”¹⁴².

As formas concretas de trabalho, sob a égide do modo de produção capitalista, não desapareceram – onde as necessidades se manifestam, os homens precisam interagir entre si e com a natureza a fim de supri-las, dando forma útil às matérias trabalhadas –, mas encontram-se presentes *subordinadas ao trabalho abstrato*. Desse modo, tais formas concretas têm no trabalho abstrato a sua *forma estranhada de realização*, na medida em que o seu resultado – o valor de uso – configura-se apenas em *suporte material do valor de troca*: as mercadorias não são produzidas visando a satisfação das necessidades humanas, mas a satisfação das necessidades do capital – a ampliação do valor.

No modo de produção capitalista, mesmo diante das profundas mudanças ocorridas no mundo do trabalho, ainda assistimos a um processo contraditório, eminentemente desumanizador, que segue duas tendências básicas que não se excluem: “1) universalização do homem, ‘enriquecimento da essência/natureza humana’ pelo desenvolvimento das forças produtivas; 2) mas enriquecimento da essência humana na forma da alienação, ou seja, pela desapropriação material e espiritual do agente da atividade vital”¹⁴³.

Conforme esclarece Marx, este processo contraditório é posto em movimento pelos próprios pressupostos da relação capital: de um lado, a existência de “trabalho livre e a troca de trabalho livre por dinheiro, com o objetivo de reproduzir o dinheiro e valorizá-lo; de outro, “a separação do trabalho livre das condições objetivas de sua efetivação, isto é, dos meios e do material do trabalho”¹⁴⁴. Tais pressupostos podem ser considerados as verdadeiras *bases objetivas* da produção capitalista – que foram

¹⁴² TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 70.

¹⁴³ CHASIN, J. “Ad Hominem – rota e perspectiva de um projeto marxista”. In: *Ensaaios Ad Hominem*, 1, Tomo I – Marxismo. São Paulo: Ad Hominem, 1999, p. 65.

¹⁴⁴ MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. loc. cit., pp. 433 e 463-464.

assentadas por intermédio de processos históricos nada idílicos¹⁴⁵ –, e se resumem portanto na existência de “uma massa de proletários livres como os pássaros”, porque destituída de qualquer propriedade exceto a sua própria força de trabalho, e a concentração dos meios necessários à produção nas mãos de uma fração ínfima da sociedade – os capitalistas.

Uma vez posto sob a determinação da propriedade privada o trabalho perde sua qualidade de motor da humanização do ser social – de atividade vital que se notabiliza por ser a expressão de realização do humano – e passa a promover exatamente o contrário: a desumanização, a deformidade, a barragem de todas as potencialidades daquele que trabalha. Nesse sentido, Marx tece os seguintes comentários acerca da condição do trabalho e do trabalhador na sociedade capitalista:

“A força de trabalho é (...) uma mercadoria que seu possuidor, o assalariado, vende ao capital. Por que a vende? Para viver. Mas a força de trabalho em ação, o trabalho mesmo, é a atividade vital peculiar ao operário, seu modo de manifestar a vida. E é esta *atividade vital* que ele vende a um terceiro para assegurar-se os *meios de subsistência* necessários. Sua atividade vital não lhe é, pois, senão um meio de poder existir. Ele trabalha para viver. Para ele próprio, o trabalho não faz parte de sua vida; é antes um sacrifício de sua vida”¹⁴⁶.

Vê-se, portanto, que a relação capital fere a dignidade do trabalho e do trabalhador: ao converter o primeiro em *mercadoria*, ou seja, em mero ofício descolado das potencialidades pessoais de cada trabalhador porque exercido como simples *meio de ganhar a vida*, faz dele um modo de manifestação de vida na forma do *estranhamento* – como *sacrifício de vida*; ao reduzir o segundo à mera condição de *assalariado*, uma condição extremamente vil, que o obriga a traficar com suas melhores qualidades – sua honra, seu caráter, suas aptidões, suas convicções e idéias etc. agora são postos à venda

¹⁴⁵ Num capítulo d’*O capital* já tornado clássico – “A assim chamada acumulação primitiva” – Marx trata, com base em documentos históricos e oficiais, da gênese histórica da produção capitalista na Inglaterra. Conforme mostra a análise do filósofo alemão, neste país de *via clássica* de formação do capitalismo, por intermédio de um processo *violentíssimo* respaldado legalmente pelo estado – que empregava todas as suas forças repressivas a fim de legitimar a ação dos capitalistas e disciplinar o nascente proletariado –, se efetivou a expropriação dos camponeses livres pelos proprietários fundiários. Cf. MARX, Karl. *O capital*. Vol. 2. *loc. cit.*, pp. 251 a 284.

¹⁴⁶ MARX, Karl. *Trabalho assalariado e capital*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1954, p. 21.

no mercado em troca de um salário que garanta os meios de subsistência necessários à simples manutenção de sua existência física.

Nos *Manuscritos* encontramos, em todas as suas determinações, a análise marxiana do modo como a atividade vital do ser social é exercida no interior da relação capital: sob a determinação da propriedade privada. Contrapondo-se aos estudos da economia política clássica – que, como vimos, tomam como ponto de partida de suas análises as *robinsonadas*, isto é, o indivíduo isolado, abstraído da sociedade e do conjunto de suas relações sociais – Marx, em sua análise da sociedade capitalista, vai recusar qualquer tipo de abstração descolada da realidade ao tomar como ponto de partida não “um estado primitivo imaginário”, que fixa a propriedade privada como “a forma *essencial* e *original*, adequada à determinação humana”¹⁴⁷, mas “um fato econômico *atual*”, empírico, real: o metabolismo entre homem e natureza na forma da indústria moderna.

A partir da análise desta forma *histórica* de produção – o modo de produção capitalista – onde o trabalho, convertido em mercadoria, apenas pode se efetivar como produtor de mercadorias, Marx apreende a existência de uma inerente contradição: o enriquecimento do mundo das coisas só pode ser concretizado em proporção direta à concretização do empobrecimento do mundo dos homens. De acordo com suas palavras:

“O trabalhador empobrece quanto mais riqueza produz, quanto mais poderosa e extensa se faz sua produção. O trabalhador se converte numa mercadoria tanto mais barata quanto mais mercadorias cria. A medida que se *valoriza* o mundo das coisas, e em relação direta com isso, se *desvaloriza* o mundo dos homens. O trabalho não produz somente mercadorias; produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto à medida em que produz, de fato, mercadorias em geral”¹⁴⁸.

Limitada à simples condição de mercadoria que tem como único objetivo a produção de mercadorias, a atividade vital do ser social assume um outro atributo, contrário daquele originário: deixa de ser o elemento essencial ao processo de

¹⁴⁷ MARX, Karl. *Cuadernos de París [notas de lectura de 1844]*. *loc. cit.*, p. 138.

¹⁴⁸ MARX, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. *loc. cit.*, p. 596.

humanização dos homens e passa a se configurar como elemento exterior que promove sua desumanização ou desrealização. Uma vez estranhado – posto sob a determinação da propriedade privada – o trabalho promove a construção de um *mundo invertido*, onde convivem, lado a lado, pujança material e miséria humana, poder das coisas e impotência dos homens, fascínio exercido pelas mercadorias e horror àqueles que a produzem.

Partindo de um fato econômico *atual*, portanto, Marx apreende quatro aspectos – intimamente relacionados entre si – da relação capital que explicitam o modo como, através do trabalho posto sob a determinação da propriedade privada, a produção das coisas resulta na desprodução do homem, na desefetivação de sua vida: o estranhamento do ser social em relação aos produtos de sua atividade, que aparecem como potências estranhas ao produtor; o estranhamento do ser social em relação ao próprio ato de produzir, que não se efetiva como manifestação de sua vida; o estranhamento do ser social em relação ao seu próprio gênero, que se torna simples meio para a consecução de fins privados; e, por consequência disso, o estranhamento do homem em relação ao próprio homem, que se apropria privadamente daquilo que é produzido em sociedade.

De acordo com Marx, o produto do trabalho é sempre a objetivação de uma dada espécie de trabalho, é o resultado do ato de plasmar no objeto uma forma útil necessária à supressão de carências sentidas. Sob determinação da propriedade privada, porém, “o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto”, não suprime carências; ao contrário, aparece ao produtor “como um *ser estranho*, como uma *potência independente* do produtor”, pois a “realização do trabalho (...) aparece como a *desrealização* do trabalhador, a objetivação se manifesta como a *perda e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento*, como *alienação*”¹⁴⁹.

Revela-se, aqui, o primeiro daqueles quatro aspectos inerentes à relação capital que resultam necessariamente na desprodução do mundo dos homens: produzindo sob a

¹⁴⁹ *Id. Ibidem*. Grifos do autor.

égide da propriedade privada dos meios de produção, os trabalhadores estão impedidos de enxergar nos produtos produzidos o resultado de sua própria criação. A consequência direta deste fato – o produto do trabalho como *potência independente* porque alheia ou contraposta aos produtores – é que a produção acaba por reverter-se em desprodução: destituídos dos meios necessários à sua posse, os trabalhadores encontram-se perdidos em meio a uma pletora de mercadorias. Assim, quanto maior é a produção humana, quanto mais diversificado são os seus produtos, tanto menor é a possibilidade de apropriação efetiva por parte daqueles que trabalham.

Em consonância, Marx não deixa de notar que os produtores se convertem em verdadeiros servos dos objetos produzidos. E isso por dois motivos: “em primeiro lugar, porque ele recebe um *objeto do trabalho*, isto é, recebe *trabalho*; e, em segundo lugar, porque recebe *meios de subsistência*. Portanto, em primeiro lugar, para que possa existir como trabalhador e, em segundo lugar, como *sujeito físico*. O auge desta servidão é que somente como *trabalhador* ele [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas com *sujeito físico* ele é trabalhador”¹⁵⁰.

Em verdade, esta relação de servidão estabelecida entre os produtores – que se rendem às mercadorias, produtos de suas próprias criações – é estimulada pela própria condição em que se encontra sua atividade: na sociedade capitalista, esta não se efetiva como a livre expressão ou manifestação consciente das potencialidades individuais, mas como algo adjudicado, portanto externo, imposto aos indivíduos pela necessidade de obtenção dos meios necessários à sua sobrevivência física. Desse modo, a atividade, convertida em ofício, deve entrar em conflito com as paixões – potencialidades e aptidões – daqueles que a exercem, gerando a sua degradação: “O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora

¹⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 597. Grifos do autor.

dele”¹⁵¹. Daí o circuito impiedoso estabelecido pelo capital aos trabalhadores: deve-se trabalhar apenas para sobreviver; e sobreviver apenas para trabalhar.

Prosseguindo em sua análise, Marx explicita a relação imediata estabelecida entre o trabalhador e a produção:

“O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz miséria e desamparo para o trabalhador. Produz palácios, mas também choupanas para os que trabalham. Produz beleza, mas também invalidez e deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas obriga a uma parte dos trabalhadores a lançar-se de volta a trabalhos bárbaros e converte a outra parte em máquinas. Produz espírito, mas produz também estupidez e cretinismo para o trabalhador”¹⁵².

Nesse sentido, temos o segundo aspecto da desprodução do mundo dos homens: o produto do trabalho revela-se como um ente *estranho* ao produtor porque o próprio ato de produzir também está desligado de sua vida, de sua essência. De acordo com Marx, “Todas estas conseqüências se encontram implícitas no fato de que o trabalhador se comporta frente ao *produto de seu trabalho* como frente a um objeto *estranho*” porque “O trabalho mesmo se converte em um objeto, que o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital”¹⁵³.

Convertido em objeto, o trabalho continua a manifestar o modo de vida dos homens, mas em sua dimensão *negativa*, posto que não “pertence ao seu ser” ao tornar-se algo externo que não confirma sua essência. Esta dimensão negativa do trabalho inserido no modo de produção capitalista é identificada por Marx quando o filósofo alemão atenta para o fato de a “energia física e espiritual” dos trabalhadores não se desenvolver livremente no ato de sua produção, fazendo com que o trabalho se efetive como algo externo, forçado, obrigatório: “O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação” porque “revela-

¹⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 598.

¹⁵² *Id. Ibid.*, p. 597.

¹⁵³ *Id. Ibid.*, p. 596.

se ao trabalhador como se não lhe pertencesse, como se ele no trabalho não pertencesse a si mesmo, mas a um outro”¹⁵⁴.

Diante do fato de não reconhecer a si próprio em sua atividade, os produtores se degradam ao ponto de se sentir realizados apenas no exercício de suas funções naturais, fazendo delas as finalidades últimas e mais importantes de sua vida: “o homem (o trabalhador) só se sente como um ser que age livremente em suas funções animais, quando come, bebe e procria ou, ao máximo, quando mora sob um teto e se adorna etc., e em suas funções humanas sente-se apenas como um animal. O animal se converte para ele em humano, e o humano em animal”¹⁵⁵.

Em termos conclusivos, referindo-se aos dois primeiros aspectos supra-relacionados – o estranhamento em relação ao objeto do trabalho e ao ato de produzir – Marx assim se manifesta: “A realização do trabalho se manifesta como desrealização a ponto de o trabalhador se ver privado da realidade até morrer de fome. A objetivação se revela a tal ponto como perda do objeto, que o trabalhador se vê despojado dos objetos mais necessários, não apenas para viver, mas também para trabalhar”¹⁵⁶.

Dando prosseguimento às determinações marxianas referentes ao trabalho estranhado, logo vem à tona o terceiro aspecto da desprodução do mundo dos homens: o estranhamento do ser social em relação ao seu próprio gênero.

De acordo com Marx, a vida produtiva do ser social reflete o caráter próprio da vida genérica: “No modo da atividade vital encontra-se o caráter inteiro da *species*, seu caráter genérico, e a atividade consciente livre é o caráter genérico do homem”¹⁵⁷. Assim, todo ato de produção efetivado pelo ser social afirma-se como “sua vida genérica laboriosa. Através dela a natureza se revela como *sua* obra e sua realidade. O objeto do trabalho é, portanto, a *objetivação da vida genérica do homem*; quando, não se

¹⁵⁴ *Id. Ibid.*, p. 598.

¹⁵⁵ *Id. Ibid.*, pp. 598-599.

¹⁵⁶ *Id. Ibid.*, p. 596.

¹⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 600.

limitando a contemplar-se intelectualmente apenas na consciência, mas ativa e laboriosamente, o homem se vê realmente duplicado e, portanto, dentro de um mundo por ele criado”¹⁵⁸.

Entretanto, na medida em que o trabalho estranhado dos homens os estranha tanto da natureza como de si próprio, de sua função ativa, ele “estranha do homem também o gênero humano; converte a *vida genérica* em meio para a *vida individual*. Em primeiro lugar, estranha a vida genérica e a vida individual e, em segundo lugar, faz da última, em sua abstração, o fim da primeira, também considerada em sua forma abstrata e estranhada”¹⁵⁹.

Orientado para o individualismo, o modo de produção capitalista cinde a vida genérica da vida individual. Com isso, o destino de ambas, inseparável, entra em contradição: a vida individual não pode apartar-se da vida genérica – os indivíduos só podem viver em sociedade – mas, no interior do estranhamento, a realização dos fins privados de cada indivíduo em nada contribui para a potencialização do gênero. Ao contrário: “quando o trabalho estranhado reduz a auto-atividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física”¹⁶⁰.

Em decorrência disso os homens não se vêem como uma expressão particular de seu gênero porque não conseguem efetivar-se a si próprios através de sua atividade vital – pois, uma vez mediados pela propriedade privada, os objetos produzidos pela ação humana deixam de ser a expressão genérica, a expressão da vida ativa dos indivíduos, na medida em que não lhes pertence. Nesse sentido, Marx afirma que “quando arranca do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica e transforma a sua vantagem com relação ao animal na desvantagem de lhe ser tirado o seu corpo inorgânico, a natureza”¹⁶¹.

¹⁵⁸ *Id. Ibid.*, p. 601.

¹⁵⁹ *Id. Ibid.*, p. 600.

¹⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 601.

¹⁶¹ *Id. Ibidem.*

A expressão mais nítida da contraposição entre indivíduo e gênero, do rebaixamento deste último a simples *meio* da existência individual, está posta na contraposição entre os indivíduos, o quarto aspecto da desprodução do mundo dos homens sob o capital relacionado por Marx nos *Manuscritos*: “Em termos gerais, a questão de que o homem está estranhado de seu ser genérico significa que um homem está estranhado do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana”¹⁶².

Na sequência, Marx põe a seguinte questão, ilustrativa do modo como os homens encontram-se estranhados uns dos outros: se, uma vez mediado pela propriedade privada – ela mesma “um resultado, uma consequência necessária do *trabalho exteriorizado*”¹⁶³ –, o produto da atividade não pertence àquele que produz, “a quem pertence então? Se minha própria atividade não me pertence, é uma atividade estranha, forçada, a quem ela pertence, então?”¹⁶⁴

A resposta encontrada por Marx é a seguinte: inseridos no modo de produção capitalista, os produtos da indústria humana pertencem a *um outro ser* que não os próprios trabalhadores. Mas o filósofo alemão afasta qualquer mistificação: não são os deuses ou a natureza o *ser estranho* que se apropria do trabalho alheio, pois “No mundo prático-efetivo, o auto-estranhamento só pode aparecer através da relação prático-efetiva com outros homens”¹⁶⁵. Assim, continua, “Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, mas sim o enfrenta como uma potência estranha, isso ocorre porque *pertence a um outro homem que não é ele mesmo, que não é o trabalhador*. Se sua atividade lhe é um tormento, então ela tem de ser *fruição* para um outro e alegria de viver para um outro. Não são os deuses nem tampouco a natureza esta potência estranha que se alça sobre o homem, mas apenas o homem mesmo”¹⁶⁶.

¹⁶² *Id. Ibidem.*

¹⁶³ *Id. Ibid.*, p. 603.

¹⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 602.

¹⁶⁵ *Id. Ibid.*, pp. 601-602.

¹⁶⁶ *Id. Ibid.*, p. 602.

Infer-se daí que, no modo de produção capitalista, o estranhamento recíproco dos homens tem sua manifestação *mais tangível* na relação operário-capitalista: “mediante o trabalho *estranhado, alienado*, o trabalhador cria a relação de alguém estranho ao trabalho – do homem situado fora dele – com este trabalho. A relação do trabalhador com o trabalho engendra a relação do capitalista (ou como se queira nomear o senhor do trabalho) com o trabalho. Portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho estranhado*, da atitude exterior do trabalhador ante a natureza e a si mesmo, é a *propriedade privada*”¹⁶⁷.

Faz-se necessário, neste momento, ainda que de modo extremamente breve, um parêntese ressaltando a existência, nos *Manuscritos*, de duas categorias que visam designar o modo como o trabalho se apresenta no capitalismo – a alienação (*Entäusserung*) e o estranhamento (*Entfremdung*). Marx confundiu muitos tradutores ao utilizá-las ora como categorias sinônimas ora apontando certas diferenças. Enquanto a primeira relaciona-se à objetivação, que, apreendida em si mesma, não apresenta qualquer caráter de positividade ou negatividade mas apenas se apresenta como um dado ineliminável das relações entre os homens; a segunda busca realçar o caráter opositivo – determinado por uma forma histórica de produção: o capitalismo – verificado entre produtores e produtos, onde os últimos, assumindo a forma de um poder estranho e hostil, tornam-se um obstáculo ao livre desenvolvimento das potencialidades humanas.

Lukács foi pioneiro ao alertar para a diferenciação entre as categorias alienação e estranhamento no interior dos *Manuscritos*. No “Prefácio” à única reedição autorizada de *História e consciência de classe*, redigido em 1967, onde avalia rigorosamente os equívocos desta obra proto-marxista – principalmente o seu “fundamento filosófico último”, marcadamente *hiper-hegeliano*, porque identifica no proletariado o “sujeito-

¹⁶⁷ *Id. Ibid.*, p. 603.

objeto idêntico realizando-se no processo histórico” – o pensador húngaro afirma o seguinte:

“a objetivação efetivamente é, na vida social dos humanos, uma forma de externalização que não pode ser superada. Se nos dermos conta que na práxis, sobretudo no próprio trabalho, há uma incessante objetivação, que toda forma de expressão humana, incluindo a linguagem, objetiva os pensamentos e os sentimentos humanos etc., torna-se evidente que lidamos aqui com uma forma humana geral do comércio dos homens entre si. Enquanto tal, a objetivação não é, evidentemente, nem boa nem má: o que é certo é tanto objetivação como o que é errado, tanto o é a libertação como a servidão. A relação objetivamente social da alienação e todas as marcas subjetivas da alienação interior que são sua consequência necessária só surgem quando as formas objetivadas assumem na sociedade funções que põem a essência do homem em oposição ao seu ser, que oprimem, deformam, desfiguram etc., a essência do homem pelo ser social”¹⁶⁸.

Assim, com base no conhecimento dos *Manuscritos* – inéditos até uma década depois da publicação de *História e consciência de classe* –, Lukács busca desembaraçar-se da identidade, estabelecida por Hegel e compartilhada à época pelo filósofo húngaro, entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*): a alienação apenas se converte em estranhamento quando a objetividade posta pelo ser social – sua essência – volta-se contra si próprio – contra o seu ser –, prejudicando-o no processo de sua auto-produção.

Na esteira desta diferenciação, tal como apreendida por Lukács, situam-se alguns autores marxistas, dentre os quais destacam-se: István Mészáros, José Paulo Netto, Ricardo Antunes e Celso Frederico.

István Mészáros, n’*A teoria da alienação de Marx*, afirma o seguinte: “Tanto *Entäusserung* como *Entfremdung* têm uma tríplice função conceitual: (1) referindo-se a um princípio geral; (2) expressando um determinado estado de coisas; e (3) designando um processo que engendra esse estado. Quando a ênfase recai sobre a ‘externalização’ ou ‘objetivação’, Marx usa o termo *Entäusserung* (ou termos como *Vergegenständlichung*), ao passo que *Entfremdung* é usado quando a intenção do autor é ressaltar o fato de que o

¹⁶⁸ LUKÁCS, Georg. “Prefácio de 1967”. In: *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião, 1974, p. 364.

homem está encontrando oposição por parte de um poder hostil, criado por ele mesmo, de modo que ele frustra seu próprio propósito”¹⁶⁹.

José Paulo Netto, em *Capitalismo e reificação*, explica que Marx, ao apontar no capitalismo um modo de produção histórico onde o trabalho se configura num pôr objetivo que aniquila o gênero humano, promove a “fundamental distinção entre duas modalidades de atividade prática do ser genérico consciente: a atividade prática positiva, que é *manifestação de vida* (*Lebensäusserung*), e a atividade prática negativa, que é *alienação de vida* (*Lebenstäusserung*); fazendo-o, ele distingue nitidamente – e *contra* Hegel – *objetivação* de *alienação*: a objetivação é a *forma necessária* do ser genérico no mundo – enquanto *ser prático e social*, o homem só se mantém como tal pelas suas objetivações, pelo conjunto das suas ações, pela sua atividade prática, enfim; já a alienação é uma *forma específica e condicionada* de objetivação”¹⁷⁰.

Ricardo Antunes, em *Adeus ao trabalho?*, ao referir-se à questão do estranhamento, afirma ter utilizado “a expressão o trabalho estranhado (*die entfremdete Arbeit*) e estranhamento (*Entfremdung*) e não alienação (*Entäusserung*), porque, enquanto esta última é um aspecto ineliminável de toda objetivação, o estranhamento refere-se à existência de barreiras sociais que se opõem ao desenvolvimento da personalidade humana”¹⁷¹.

Celso Frederico, n’*O jovem Marx*, buscando esclarecer a distinção marxiana entre as duas categorias, mostra que a referência ao trabalho estranhado feita por Marx nos *Manuscritos* visava “ressaltar a oposição entre operário e sua criação, que lhe aparece como um poder irreconhecível e hostil”, fato que “parece propor um distanciamento em relação à teoria feuerbachiana da alienação religiosa, ao mesmo tempo que realça a

¹⁶⁹ MÉSZÁROS, István. *A teoria da alienação em Marx. loc. cit.*, p. 20.

¹⁷⁰ NETTO, José Paulo. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: LECH, 1981, pp. 56-57.

¹⁷¹ ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 7.^a ed. São Paulo/Campinas: Cortez/Editora da Unicamp, 2000, p. 134.

dominação social inscrita no processo de produção, diferenciando-a, portanto, daquela alienação que é um produto abstrato, espiritual, da consciência mistificada”¹⁷².

Por fim, diferente dos autores supra-citados, Mônica Costa, em trabalho dedicado exclusivamente à decifração das categorias em tela tal como expostas por Marx nos *Manuscritos*, aponta problemas na descrição lukácsiana da alienação-objetivação como complexo unitário distinto do fenômeno do estranhamento: ao contrário do que pensa Lukács, mostra a autora, “para Marx, nos *Manuscritos*, a objetivação não tem, enquanto categoria geral, relação direta com a alienação. Essa relação só aparece quando se trata do momento atual da produção ou da crítica a Hegel”¹⁷³.

Nesse sentido, conforme esclarece Costa, nos *Manuscritos* a alienação teria relação direta apenas com o fenômeno do estranhamento – a forma historicamente determinada da atividade humana. Em tal obra marxiana, a diferenciação entre *Entäusserung* e *Entfremdung* existe porque são “categorias que guardam uma complementaridade entre si”: “A *Entfremdung*, ou estranhamento, seria a realização da *Entäusserung*, alienação”. A autora explica esta relação da seguinte forma: “a alienação enquanto separação do homem de seu produto, sua atividade, do gênero e dos demais homens acaba por gerar a *Entfremdung* – o estranhamento – do homem em relação ao produto, atividade, gênero e dos homens entre si”. Isso ocorre porque, sempre segundo Costa, “tal separação acaba por forjar o antagonismo entre homem e produto, invertendo a relação de tal forma que o produto e a atividade tornam-se poderosos e estranhos frente aos indivíduos. E o gênero e os demais homens transformam-se de fins em simples meios de produção e reprodução da atividade humana”¹⁷⁴.

¹⁷² FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. loc. cit., p. 131.

¹⁷³ COSTA, Mônica Hallak M. da. *A diferença entre as categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. Belo Horizonte, 1999. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 128.

¹⁷⁴ *Id. Ibid.*, p. 131.

Além das categorias *Entäusserung* e *Entfremdung*, Costa ainda apreende nos *Manuscritos* as categorias *Lebensäusserung*, que designa a exteriorização da vida, e a categoria *Veräusserung* que, segundo a autora, não despertou o interesse de Lukács: “a categoria *Veräusserung*, traduzida por venda, como a mediação que permite à exterioridade do trabalho em relação ao produtor (alienação) se transformar em inversão na qual o produtor se subjugava ao produto (estranhamento)”. Assim, conclui: “Ficou evidente (...) que alienação e estranhamento, mesmo que distintas, são categorias complementares. O estranhamento é a consequência necessária da alienação do trabalho; a venda, para Marx de 1844, é a mediação que atualiza esta inversão”¹⁷⁵.

Embora discorde de Lukács “no que se refere à alienação distinta dos estranhamentos”, afirmando que o autor húngaro teria se afastado da tematização marxiana tal como exposta nos *Manuscritos*, Costa não deixa de reconhecer que suas análises trouxeram “contribuições significativas para o entendimento das formas atuais deste fenômeno”¹⁷⁶.

¹⁷⁵ *Id. Ibid.*, pp. 128-129.

¹⁷⁶ *Id. Ibid.*, p. 136.

CAPÍTULO 2 – TRABALHO E LINGUAGEM

Determinado, portanto, no capítulo anterior, o complexo do trabalho como categoria fundante da sociabilidade humana, resta-nos agora estabelecermos sua relação com a linguagem. Nesse sentido, no presente capítulo, intentaremos apreender as determinações marxianas relativas à relação entre trabalho e linguagem a partir dos seguintes textos: *Manuscritos econômico-filosóficos*, *A ideologia alemã*, *Grundrisse* e as *Glosas críticas marginais ao 'Tratado de economia política'*. De Adolph Wagner.

a) A determinação marxiana da linguagem

A primeira dificuldade que se impõe àqueles que pretendem estudar as relações entre o trabalho e a linguagem é a escassez de materiais disponíveis: inexistem, nos escritos de Marx, um estudo *exclusivo* dedicado à origem e ao desenvolvimento dos atos de fala. As poucas referências à linguagem encontradas nestes escritos muitas vezes se limitam à certas observações incidentais visando ilustrar uma dada argumentação em andamento, porque subordinadas ao objetivo principal de seu autor – o desvendamento da mundaneidade humana, ou seja, “[da] unidade indissolúvel da esfera socioeconômica, [da] efetividade da produção material como atividade vital dos indivíduos sociais, [da] inseparável interatividade dos produtores, a determinação recíproca entre homem, atividade e sociabilidade”¹⁷⁷.

Claro está, portanto, que a ausência de um estudo exclusivo por parte de Marx dedicado à linguagem não se configura em lacuna. Ao contrário. Oferece a pista do

¹⁷⁷ CHASIN, José. “Ad Hominem – rota e perspectiva de um projeto marxista”. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo I – Marxismo. São Paulo: Ad Hominem, 1999, p. 18.

tratamento marxiano dado ao assunto: na mundaneidade humana, as esferas produtiva e interativa encontram-se entrelaçadas; entretanto, o peso ontológico maior recai sobre o trabalho – elemento central do processo de humanização do homem, a atividade humana sensível encontra-se na base de todas as outras esferas de desenvolvimento humano.

Nos *Manuscritos* a linguagem aparece como uma das forças essenciais do homem, como um dos modos de exteriorização de sua vida. Expressão objetiva da interioridade humana, a linguagem é *ato sensível* que efetiva – torna real – os pensamentos e os sentimentos humanos. Nos termos sintéticos de Marx: “O elemento do pensamento mesmo, o elemento de exteriorização de vida do pensamento, a *linguagem*, é também de natureza sensível”¹⁷⁸. O filósofo ressalta a natureza sensível da linguagem em argumentação desenvolvida ao final do terceiro manuscrito, momento em que expõe suas próprias idéias acerca do comunismo – a “*apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem” – opondo-as às idéias defendidas pelo “comunismo grosseiro” – “*forma fenomênica* da infâmia da propriedade privada que quer se assentar como a *coletividade positiva*”¹⁷⁹ – ao mostrar que estas últimas estão assentadas na *generalização* e no *aperfeiçoamento* da propriedade privada: “a *posse* imediata, física, lhe vale como a finalidade única da vida e da existência; a determinação de *trabalhador* não é superada, mas estendida a todos os homens; a relação da propriedade privada permanece sendo a relação da comunidade com o mundo das coisas”¹⁸⁰.

De acordo com a crítica marxiana, o “comunismo grosseiro” nega abstratamente o “mundo inteiro da cultura e da civilização”, fato que resulta no “retorno à simplicidade *não natural* do ser humano *pobre* e sem carências que não ultrapassou a propriedade

¹⁷⁸ MARX, Karl. “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. In: *Marx – escritos de juventud*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 624.

¹⁷⁹ *Id. Ibid.*, p. 617.

¹⁸⁰ *Id. Ibid.*, p. 616.

privada, e nem mesmo até ela chegou”¹⁸¹. Assim, a tacañice do “comunismo grosseiro”, que apreende o homem em sua dimensão mais limitada e pobre porque destituído de carências impede-o de enxergar na *indústria* humana “o livro *aberto* das *forças essenciais* humanas”, isto é, impede-o de entender que aquilo que é produzido pela sociedade pertence potencialmente ao gênero humano, é parte integrante do conjunto da obra humana e que, portanto, “não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da *posse*, no sentido do *ter*”¹⁸².

Em oposição ao “comunismo grosseiro”, onde o sentido do *ter* suplanta o do *ser*, a determinação marxiana do comunismo mostra que a atividade social e o gozo social “não existem, de modo algum, *apenas* sob a forma de uma atividade *imediatamente* social e de uma fruição *imediatamente comum*; apesar de a atividade e a fruição se manifestarem e confirmarem imediatamente em *sociedade efetiva* com outros homens, efetuar-se-ão sempre ali onde aquela expressão *imediata* do social se fundamenta na essência de seu conteúdo e esteja conforme à sua natureza”¹⁸³.

Não cabe aqui, de nossa parte, a exposição detalhada da crítica marxiana ao “comunismo grosseiro”. Trata-se muito mais de ressaltar, no que se refere ao tema ventilado – a linguagem –, que no interior desta crítica a analítica marxiana revela que à natureza sensível da linguagem está vinculado o seu caráter social: “mesmo quando atuo *cientificamente* etc., atividade que raramente posso exercer em comunidade imediata com outros, atuo *socialmente*, porque atuo enquanto *homem*. Não me é dado como produto social apenas o material de minha atividade – *incluso a língua na qual o pensador é ativo* – mas também meu *próprio* modo de existência é atividade social; desse modo, o que eu faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social”¹⁸⁴.

¹⁸¹ *Id. Ibidem.*

¹⁸² *Id. Ibid.*, p. 620.

¹⁸³ *Id. Ibid.*, p. 619.

¹⁸⁴ *Id. Ibid.*, p. 624. Grifos nossos.

N’A *ideologia alemã* o tratamento marxiano dispensado à linguagem, ainda que breve, é bastante esclarecedor e reforça uma vez mais aquela determinação presente nos *Manuscritos*: os atos comunicativos humanos são dotados de um caráter eminentemente social, ou seja, não devem ser apreendidos como se fossem produtos da criação individual ou uma espécie de manifestação espontânea de um dado atributo perene das individualidades. Diferente disso, a linguagem, uma vez intimamente relacionada ao processo de formação da consciência e dele não podendo se desvincular, só pode ser produzida a partir do intercâmbio social, cuja base formativa é o próprio trabalho.

Nesse sentido, Marx, depois de tecer comentários pertinentes à elucidação dos quatro aspectos das relações históricas originárias – a produção da própria vida material dos homens, que se efetiva sempre em condições determinadas; a satisfação das necessidades humanas e sua constante renovação, possibilitada pelos atos de satisfação e instrumentos empregados; a produção de outros homens e a constituição da organização familiar, sinônimo de relação social; a simultânea produção do mundo material dos homens pelo trabalho e a geração de outros pelo sexo – vai chamar a atenção para a inter-relação existente entre produção social da consciência e aquisição humana de linguagem como fatores importantíssimos relacionados à atividade sensível dos homens.

Em relação à consciência, Marx trata de sua formação e desenvolvimento desde as origens mais remotas, como “simples consciência gregária”, onde aparece como “mera consciência do meio sensível *mais próximo* e consciência da conexão limitada com outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que se torna consciente”; até o ponto em que, “em razão do crescimento da produtividade, do aumento das necessidades e do aumento da população”, desenvolve-se a divisão social do trabalho – onde subjetivação e objetivação encontram-se separadas – fazendo com que esta consciência primeva atinja um alto grau de sofisticação e consiga se *emancipar do mundo* ao assumir as diversas formas de teoria, filosofia, moral, teologia etc. “A partir deste momento”, explica Marx,

“a consciência *pode* realmente imaginar ser algo diferente da consciência da práxis existente, representar *realmente* algo sem representar algo real”¹⁸⁵.

Entretanto, ressalta o filósofo, embora a consciência, por intermédio da agudização da divisão social do trabalho, possa ter se emancipado daquela relação *imediata* com as atividades materiais necessárias à produção e reprodução da vida dos homens em virtude de seu alto grau de sofisticação, nunca poderá efetivamente delas se desvincular, posto que:

“A produção de idéias, de representações, da consciência, está, de início, diretamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, como a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens, aparecem aqui como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção espiritual, tal como aparece na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais e ativos, tal como se acham condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde até chegar às suas formações mais amplas. A consciência jamais pode ser outra coisa do que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real”¹⁸⁶.

Vê-se, portanto, que os passos da analítica marxiana referentes à produção da consciência conduzem à afirmação do *primado ontológico* do complexo do trabalho – mas a atividade humana sensível finca suas raízes não apenas na gênese da consciência, mas também em todas as outras esferas específicas ao ser social, como a política, as leis, a moral, a religião etc. Assim, se a consciência é o ser consciente, a gênese e o desenvolvimento de qualquer tipo de representação mental devem ser procurados não na atividade abstrata mesma, mas no “processo de vida real” – as relações reais estabelecidas pelos indivíduos conscientes. Todas as idéias elaboradas por estes indivíduos nada mais são do que a tradução da “linguagem da vida real”, ou seja, a expressão daquelas relações e atividades concretas levadas a cabo para a efetivação de sua vida.

¹⁸⁵ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). 10.^a ed. São Paulo: Hucitec, 1996, pp. 43-45.

¹⁸⁶ *Id. Ibid.*, pp. 36-37.

Em relação à linguagem, Marx tece os seguintes comentários: se os homens interagem entre si e com a natureza executando atividades necessárias à supressão de suas carências porque “têm também ‘consciência’”, não se deve omitir o fato de que tal consciência não é “pura” ou autônoma, tal qual entidade pairando acima das individualidades. Ao contrário: a consciência pertencente ao ser social encontra-se, mesmo em seus estágios mais iniciais, “contaminada pela matéria”, isto é, prenhe de todas aquelas relações reais estabelecidas pelo ser consciente¹⁸⁷.

Nesse sentido, linguagem e consciência caminham juntas, determinando-se reciprocamente, revelando-se como produtos sociais advindos da atividade material e da carência de intercâmbio entre os homens. Nas palavras de Marx:

“A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Onde existe uma relação, ela existe para mim: o animal não se ‘relaciona’ com nada, simplesmente não se relaciona. Para o animal, sua relação com os outros não existe como relação. A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens”¹⁸⁸.

Nas raras ocasiões em que se aproximaram de questões diretamente relacionadas à linguagem, os escritos marxianos sempre acentuaram o seu vínculo ineliminável com a consciência e a elucidação de seu caráter social. Até mesmo no último deles – as anotações críticas ao *Tratado de economia política* de Adolph Wagner – Marx procurou ressaltar esse vínculo.

Conforme já referido anteriormente, buscando pulverizar as críticas deste economista vulgar contra sua teoria do valor, tal como desenvolvida n’*O capital*, Marx se

¹⁸⁷ Nos termos esclarecedores de Chasin, “a semântica da *contaminação* é esclarecida pela *necessidade de interatividade dos indivíduos*, contaminação é conexão, carência do outro e de objetos exteriores ao indivíduo, o que confirma o ser objetivo do homem, seu caráter relacional ou social”. CHASIN, José. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995, p. 406.

¹⁸⁸ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *op. cit.*, p. 43.

debruça durante algum tempo sobre a obra wagneriana glosando-a ponto por ponto. Num desses pontos, a questão da linguagem é aventada.

Desse modo, a certa altura de sua análise imanente, Marx destaca o seguinte excerto do texto de Wagner: “Constitui uma aspiração *natural* do homem a aquisição da *clara consciência* e da compreensão acerca da *proporção* que guardam com suas *necessidades* os bens interiores e exteriores”¹⁸⁹. Nele, o filósofo chama a atenção para as obscuridades e distorções contidas nas afirmações wagnerianas, na medida em que o homem é sempre tratado de modo abstrato porque excluído de suas relações concretas, sócio-historicamente situadas: “para um mestre escola professoral as relações dos homens com a natureza não são, de antemão, *práticas*, isto é, relações baseadas em fatos, mas *teóricas*”¹⁹⁰.

Contra Wagner, portanto, que reduz todas as relações reais às relações teóricas, que parte do conceito de homem e não do homem real, Marx expõe uma vez mais aqueles pressupostos materiais inelimináveis sem os quais a história não poderia existir: os homens reais, vivos e ativos, que, visando a supressão de suas carências, agem na natureza, apropriando-se dela por intermédio de sua atividade sensível, levada a cabo em conjunto com outros homens. De acordo com as palavras do filósofo: “Mas os homens não começam por ‘encontrar-se nesta relação teórica com as *coisas do mundo exterior*’. Começam, como todos os animais, *comendo, bebendo* etc., ou seja, não ‘permanecendo’ em uma relação, mas *comportando-se ativamente*, apoderando-se de fato de certas coisas do mundo exterior e satisfazendo com isso suas necessidades. (Começam, pois, pela produção)”¹⁹¹.

É a partir do interior do processo de produção e reprodução de sua vida material que os homens iniciam sua infinita humanização, criando assim, no decorrer da história,

¹⁸⁹ WAGNER *apud* MARX, Karl. “Glosas marginales al ‘Tratado de economía política’ de Adolph Wagner”. In: *Marx-Engels – escritos económicos menores*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 409-410. Grifos do autor.

¹⁹⁰ MARX, Karl. *op. cit.*, p. 410.

¹⁹¹ *Id. Ibidem*.

todas as possibilidades para o desenvolvimento das esferas exclusivas ao ser social, dentre as quais a própria linguagem. Ainda conforme as palavras de Marx:

“Mediante a repetição deste processo, grava-se em seu cérebro a qualidade destas coisas de ‘satisfazer suas necessidades’. Os homens aprendem também ‘teoricamente’, como os animais, as coisas externas que servem para a satisfação de suas necessidades, diferenciando-as de todas as demais. Ao alcançar certo grau de desenvolvimento, e uma vez que também aumentaram e se desenvolveram suas necessidades e as atividades para satisfazê-las, batizam com um nome estas coisas experimentalmente distintas do resto do mundo exterior. Isto se produz necessariamente, posto que no processo da produção – isto é, no processo de apropriação destas coisas – encontram-se constantemente numa relação ativa entre si e com estas coisas e, ademais, logo entram em luta com outras, para conseguir as que necessitam. Mas esta denominação lingüística apenas expressa a idéia do que é confirmado repetidamente pela experiência, a saber: que os homens que vivem dentro de certos agrupamentos sociais (o que é, em relação à linguagem, um pressuposto necessário), servem-se de certas coisas externas para a satisfação de suas necessidades. Os homens se limitam a dar a estas coisas um nome especial (genérico), pois já sabem que servem para a satisfação de suas necessidades, posto que têm se servido delas em atividades reiteradas e tratam também, portanto, de tê-las sob sua posse. Chamam-nas, talvez, de ‘bens’ ou de qualquer outra coisa com a qual se expresse que necessitam de modo prático destes objetos, que lhes são úteis, e lhes consignam este caráter de possuído por eles; ainda que o certo seja que a uma ovelha lhe seria difícil representá-la em sua qualidade ‘útil’ de que presta para servir de alimento para o homem”¹⁹².

Num primeiro momento, é a partir do trabalho, isto é, de sua labuta diária pela sobrevivência e da interação com outros seres sociais e objetos oferecidos pela natureza, que o homem efetivamente se *diferencia* ou se *destaca* em relação ao seu meio natural circundante. Entretanto, é apenas através da repetição cotidiana dos atos efetivados no trabalho que o homem vai aprender – mediante o desenvolvimento de sua consciência e a aquisição de linguagem – a nomear as ações que realiza e os objetos a elas relacionadas.

Mais tarde, com o desenvolvimento tanto das necessidades e das atividades realizadas para a sua satisfação – sinônimo de humanização – esta diferenciação humana em relação aos seres da natureza atinge o seu mais alto grau: mediante atos de fala os seres sociais atribuem às coisas um nome, ou seja, passam a designar certas coisas do

¹⁹² *Id. Ibid.*, pp. 410-411.

mundo exterior como objetos úteis para a satisfação de suas necessidades; passam, enfim, a *expressar numa linguagem comum* o que significam para eles estes objetos a partir de sua experiência prática.

Derivadas das atividades materiais do ser social, encontrando nelas a sua “base dinâmico-estruturante”, a consciência e a linguagem permitem ao ser social *conceituar* a realidade, permitem exercer seu domínio frente à natureza não apenas de forma objetiva, mas também de forma subjetiva.

b) Para uma filosofia marxista da linguagem: Friedrich Engels, Georg Lukács, Adam Schaff, Mikhail Bakhtin e Raymond Williams

Alguns autores marxistas tentaram, separadamente e com obras que perseguiram objetivos diversos, fundamentar uma certa “filosofia marxista da linguagem”¹⁹³, isto é, uma aproximação marxista das questões referentes à linguagem, à sociedade e ao trabalho. Em que pesem suas diferentes orientações no interior do marxismo, o aspecto comum que une estes autores é a consideração do caráter histórico e social da língua bem como do papel ativo que esta pode exercer no conhecimento da realidade.

Em relação aos autores tratados aqui: Engels, Lukács e, em certa medida, Adam Schaff, realizaram uma aproximação mais direta entre trabalho e linguagem; ao passo que Mikhail Bakhtin (1895-1975) e Raymond Williams (1921-1988) tematizaram algumas questões referentes à teoria da linguagem.

¹⁹³ “Para uma filosofia marxista da linguagem” é o título da parte II do livro *Marxismo e filosofia da linguagem*, de Mikhail Bakhtin. É importante ressaltarmos que seria impossível, nos limites de uma dissertação, esgotar *todas* as possibilidades contidas nas teorias dos autores aqui relacionados. Trata-se, portanto, neste item, apenas de uma breve aproximação daquilo que cada um deles afirmou a respeito da gênese e constituição da linguagem e que nos servirá de apoio a uma contraposição ao pensamento habermasiano exposto na parte II de nossa dissertação.

Engels, num manuscrito inconcluso redigido em 1876 – *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem* –, tematiza a relação entre trabalho e linguagem. Em conformidade com as idéias de Marx, as assertivas contidas neste manuscrito confirmam o carácter fundante do trabalho: ao contrário do que pensam os economistas clássicos, o trabalho é muito mais do que simples “fonte de riquezas”, em verdade “É a condição básica e fundamental de toda a vida humana. E em tal grau que, até certo ponto, podemos afirmar que o trabalho criou o próprio homem”¹⁹⁴.

Influenciado pelos estudos sobre a origem e a evolução das espécies do cientista natural Charles Darwin (1809-1882), Engels vai buscar as origens humanas na raça de macacos antropomorfos que viveu no período terciário. Estes macacos antropomorfos passaram, ao longo de sucessivas gerações, explica, a prescindir das mãos em seus atos de locomoção. Assim, adotando a *postura ereta* em suas caminhadas, estes símios estavam libertando a primeira força produtiva da história: as mãos. A adoção da postura ereta, com a conseqüente libertação das mãos, “Foi o passo decisivo para a transição do macaco ao homem”¹⁹⁵.

Agora, as mãos desses antropomorfos, livres da tarefa de sustentar o peso de seus próprios corpos, se revelavam uma poderosa ferramenta para o domínio da natureza circundante: “As mãos servem fundamentalmente para recolher e sustentar os alimentos, como o fazem já alguns mamíferos inferiores com suas patas dianteiras. Certos macacos recorrem às mãos para construir ninhos nas árvores; e alguns, como os chimpanzés, chegam a construir telhados entre os ramos, para defender-se das inclemências do tempo. A mão lhes serve para empunhar garrotes, com os quais se defendem de seus inimigos, ou para os bombardear com frutos e pedras”¹⁹⁶.

¹⁹⁴ ENGELS, Friedrich. “Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem”. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Textos I*. São Paulo: Edições Sociais, 1977, p. 63.

¹⁹⁵ *Id. Ibidem*.

¹⁹⁶ *Id. Ibid.*, p. 64.

Entretanto, esclarece Engels, entre a mão simiesca e a mão primitiva do selvagem temos um intervalo de centenas de milhares de anos. Intervalo onde assistimos ao seu aperfeiçoamento pelo trabalho, sinal de sua humanização: “Nenhuma mão simiesca construiu jamais um machado de pedra, por mais tosco que fosse”. Assim, quando o selvagem mais primitivo começa a produzir *ferramentas* com os objetos fornecidos pela natureza, ele já não é mais um macaco – é um homem. A mão simiesca não é capaz de realizar as complicadas operações da mão humana, “aperfeiçoada pelo trabalho durante centenas de milhares de anos”. Mas o primeiro passo já fora efetivado: a liberdade das mãos, que podia agora adquirir cada vez mais destreza e habilidade na execução das tarefas necessárias à sobrevivência da espécie, ambas transmitidas às sucessivas gerações.

Engels, entretanto, ressalta que “a mão não é apenas órgão do trabalho; é também produto dele. Unicamente pelo trabalho, pela adaptação a novas e novas funções, pela transmissão hereditária do aperfeiçoamento especial assim adquirido pelos músculos e ligamentos e, num período mais amplo, também pelos ossos; unicamente pela aplicação sempre renovada dessas habilidades transmitidas a funções novas e cada vez mais complexas foi que a mão do homem atingiu esse grau de perfeição que pôde dar vida, como por artes de magia, aos quadros de Rafael, às estátuas de Thorwaldsen e à música de Paganini”¹⁹⁷.

Influenciado pela lei darwiniana da “correlação de crescimento”, Engels não desvincula o desenvolvimento da mão em relação ao desenvolvimento das demais partes do organismo. Segundo afirma, tudo aquilo que beneficiava a mão humana também beneficiava outras partes do organismo do homem, pois seus diferentes órgãos encontram-se interligados: “certas formas das diferentes partes dos seres orgânicos sempre estão ligadas a determinadas formas de outras partes, que aparentemente não tem nenhuma relação com as primeiras”¹⁹⁸. Conseqüentemente, “O aperfeiçoamento gradual da mão do homem e a adaptação concomitante dos pés ao andar em posição

¹⁹⁷ *Id. Ibidem.*

¹⁹⁸ *Id. Ibid.*, p. 65.

ereta exerceram indubitavelmente, em virtude da referida correlação, certa influência sobre outras partes do organismo”¹⁹⁹.

Uma das mudanças mais importantes ocorridas no organismo humano – e, porque não afirmar, também na história –, relacionada diretamente ao trabalho, chama a atenção Engels, foi o desenvolvimento do órgão que permitiu aos homens a comunicação verbal. Em relação a este aspecto, temos que ter claro a origem gregária dos homens – “não é possível buscar a origem do homem, o mais social dos animais, em antepassados imediatos que não vivessem congregados” –, pois o exercício do trabalho não era efetivado a não ser em cooperação. Nesse sentido, as diferentes propriedades contidas nos objetos e descobertas através do trabalho deveriam ser transmitidas aos outros indivíduos: “Em resumo, os homens em formação chegaram a um ponto em que tiveram necessidade de dizer algo uns aos outros. A necessidade criou o órgão: a laringe pouco desenvolvida do macaco foi-se transformando, lenta mas firmemente, mediante modulações que produziam por sua vez modulações mais perfeitas, enquanto os órgãos da boca aprendiam pouco a pouco a pronunciar um som articulado após o outro”²⁰⁰.

Em termos precisos: linguagem é produto do trabalho humano – ela nasce ontologicamente “a partir do trabalho e pelo trabalho” devido à necessidade de comunicação entre os indivíduos, isto é, de tornar concreto pensamentos e sentimentos em relação à si próprios e em relação às propriedades contidas no mundo material. A comparação com os animais, esclarece Engels, leva à conclusão de que a derivação da linguagem a partir do trabalho “é a única acertada”, pois os animais não se comunicam – simplesmente não existe nas espécies animais a necessidade consciente de se comunicar com o outro, pois o caráter de sua atividade permanece sempre fixado biologicamente, não permitindo assim nenhuma possibilidade de desenvolvimento posterior ou cooperação consciente entre os seus membros.

¹⁹⁹ *Id. Ibidem.*

²⁰⁰ *Id. Ibidem.*

Portanto, conclui Engels, “Primeiro o trabalho, e depois dele e com ele a palavra articulada, foram os dois estímulos principais sob cuja influência o cérebro do macaco foi-se transformando gradualmente em cérebro humano”²⁰¹.

No capítulo “O trabalho”, de sua *Ontologia do ser social*, Lukács, ao tratar da gênese do ser social e sua diferenciação em relação às formas de ser precedentes – mineral e animal – desenvolve algumas considerações acerca da relação entre trabalho e linguagem.

Em comentário ao texto engelsiano acima referido, *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, Lukács afirma que coube a Engels o mérito de ter fixado o lugar do trabalho como a categoria central da humanização do homem, e de ter remetido à esta categoria central também a sociabilidade e a linguagem²⁰². Nesse sentido, o filósofo húngaro alerta que considerar o trabalho como uma espécie de prática isolada é uma abstração, pois, com a atividade humana, estão dadas as outras esferas do ser social, como a sociabilidade, a linguagem, a primeira divisão do trabalho, “*não, porém, numa sucessão temporal claramente determinável, mas sim, quanto à sua essência, simultaneamente*”²⁰³.

²⁰¹ *Id. Ibid.*, p. 66.

²⁰² É importante ressaltar, tal como o faz Fortes, que Lukács, embora considere válida a contribuição engelsiana na determinação do trabalho como atributo específico ao ser social – contribuição também presente n’*A dialética da natureza* –, “adota uma postura distinta” em relação àquela presente nos textos de Engels: não existe, na *Ontologia*, “uma análise mais aprofundada e detalhada das considerações acerca das condições biológicas que permitiram o aparecimento do homem”. Isso não quer dizer que Lukács despreze tais condições, ao contrário, as considera importantes, mas “por si só são incapazes de descrever a essência do ser social”. Por isso, na *Ontologia*, Lukács vai além das considerações de Engels ao afirmar que “tanto a gênese como o desenvolvimento do ser social devem ser compreendidos como um processo de autocriação humano, do seu mundo e de si mesmo, que se desdobra mediante o surgimento do trabalho”. FORTES, Ronaldo V. *Trabalho e Gênese do Ser Social na “Ontologia” de Georg Lukács*. Belo Horizonte, 2001. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, p. 42.

²⁰³ LUKÁCS, Georg. “Il lavoro”. In: *Per l’ontologia dell’essere sociale*. Vol. II. Roma: Editori Riuniti, 1981, p. 14. Grifos nossos.

Lukács afirma que estas categorias decisivas do ser social – trabalho, linguagem, cooperação e divisão do trabalho – encontram-se inextricavelmente imbricadas. Por isso, para serem corretamente apreendidas, não podem ser consideradas isoladamente. Nesse sentido, conforme observa o filósofo húngaro, concomitante à gênese do trabalho humano – a “primeira forma de posição teleológica”, que ocorre no momento em que o ser social está lutando por sua sobrevivência; onde, portanto, o trabalho aparece em seu sentido mais *geral* e *abstrato*, qual seja, o de produtor de valores de uso, de meios necessários à manutenção da vida deste ser social – temos também uma “segunda forma de posição teleológica” – “a ação sobre outros homens, cujo objetivo é, em última instância, mediar a produção de valores de uso”²⁰⁴.

O conteúdo desta segunda forma de posição teleológica – que podemos assinalar aqui como sendo a esfera interativa –, afirma Lukács, “é a tentativa de induzir uma outra pessoa (ou grupo de pessoas) a realizar algumas posições teleológicas concretas”. Tal conteúdo pode aparecer já muito cedo, “logo que o trabalho se torna social, no sentido de que depende da cooperação de mais pessoas, e independente do fato de que já esteja presente o problema do valor de troca ou que a cooperação tenha apenas como objetivo os valores de uso”²⁰⁵.

Portanto, as posições teleológicas secundárias não têm, como têm o trabalho – ou as posições teleológicas primárias –, a finalidade última direcionada aos objetos naturais (transformá-los em valores de uso) mas sim à uma esfera mais elevada – a consciência do grupo humano: “a posição do fim já não visa transformar diretamente um objeto natural, mas fazer surgir uma posição teleológica que tenha, porém, como objetivo alguns objetos naturais; da mesma maneira, os meios já não são intervenções imediatas sobre objetos naturais, mas pretendem provocar estas intervenções por parte de outras pessoas”²⁰⁶.

²⁰⁴ *Id. Ibid.*, p. 55.

²⁰⁵ *Id. Ibid.*, p. 56.

²⁰⁶ *Id. Ibidem.*

Ao tratar das posições teleológicas secundárias, Lukács chama a atenção para a questão da compreensão conceitual e da *linguagem*, ao tecer as seguintes considerações em sua *Ontologia*:

“Com efeito, palavra e conceito, linguagem e pensamento conceitual são elementos vinculados ao complexo que se chama ser social, o que significa que eles podem ser compreendidos na sua verdadeira essência relacionados com a análise ontológica do complexo do ser social e reconhecendo as funções reais que exercem dentro deste complexo. É claro que em cada sistema de inter-relações dentro de um complexo, como também em cada interação, há um momento predominante. Este caráter tem um sentido meramente ontológico, sem nenhuma hierarquia de valor. (...) É *sem dúvida possível deduzir geneticamente a linguagem e o pensamento conceitual a partir do trabalho*, uma vez que a execução do processo de trabalho põe ao sujeito que trabalha exigências que só podem ser satisfeitas reestruturando ao mesmo tempo quanto à linguagem e ao pensamento conceitual as faculdades e possibilidades psicofísicas presentes até aquele momento, ao passo que a linguagem e o pensamento conceitual não podem ser entendidos nem em nível ontológico nem em si mesmos se não se pressupõe a existência de exigências nascidas do trabalho e nem muito menos como condições que fazem surgir o processo de trabalho²⁰⁷.

Em consonância com as idéias de Engels, portanto, Lukács faz derivar das necessidades surgidas no interior do processo de trabalho a compreensão conceitual e os atos comunicativos humanos. Aflorados como os atributos específicos ao ser social, o desenvolvimento de ambos “se apresenta como uma ininterrupta e ineliminável ação recíproca e o fato de que o trabalho continue a ser o momento predominante não só não suprime estas interações, mas, ao contrário, as reforça e as intensifica”²⁰⁸.

No que se refere à relação entre trabalho e linguagem, Lukács afirma que o primeiro tem, claramente, a *prioridade ontológica*: ao mesmo tempo que desenvolve formas mais complexas de atividade, o trabalho é a “insuprimível base real, é o fim último da cadeia intermediária, até bastante articulada, de posições teleológicas”²⁰⁹. De modo que as categorias específicas ao ser social, a sua diferenciação em relação aos

²⁰⁷ *Id. Ibid.*, pp. 57-58. Grifos nossos.

²⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 58.

²⁰⁹ *Id. Ibid.*, p. 56.

demais seres da natureza, só podem ser esclarecidas se investigarmos o seu complexo peculiar – o complexo do trabalho.

Portanto, mesmo que as posições teleológicas secundárias – que refletem um grau mais elevado de complexidade presente no ser social – assumam “uma supremacia cada vez mais clara em relação aos graus inferiores” da práxis social, estes “continuam a ser o fundamento material da sua existência”²¹⁰: a autonomia presente nas esferas do pensamento conceitual e da linguagem é apenas *relativa* à atividade humana sensível dos homens em sociedade. Exemplo disso, afirma Lukács, pode ser visto nas “formas do reflexo” originadas no processo de trabalho: a ciência e a teoria. Embora ambas tenham atingido um grau de generalidade e independência em relação ao processo produtivo, jamais podem “romper inteiramente esta relação de última instância com sua própria origem”.

Em suma, afirma Lukács, as posições teleológicas secundárias brotam da produção e reprodução material da própria vida dos homens, como o instrumento indispensável à “satisfação das necessidades do gênero humano, ainda que as mediações que a levam a isso tenham se tornado muito complexas e articuladas”²¹¹.

Ao empreender sua análise sobre o papel ativo que a linguagem pode exercer nos processos cognitivos humanos, Adam Schaff, em *Linguagem e conhecimento*, tece algumas considerações referentes à relação existente entre trabalho e linguagem.

O ponto central da pesquisa de Schaff consiste em apreender “a importância do problema da relação da linguagem e do pensamento no *processus* da evolução do homem”²¹². Para isso, o filósofo polonês busca responder à seguinte questão: “é possível distinguir dois processos: *o processo do pensamento ‘puro’ e o processo da verbalização*

²¹⁰ *Id. Ibid.*, p. 58.

²¹¹ *Id. Ibid.*, p. 60.

²¹² SCHAFF, Adam. *Linguagem e conhecimento*. Coimbra: Livraria Almedina, 1974, p. 152.

'secundária' do pensamento, ou se trata, em princípio, de um único processo de pensamento realizado numa língua dada”²¹³

Diante da alternativa posta – monista ou dualista – a solução encontrada por Schaff em sua análise caminha no sentido do antidualismo. Tomando como referência as teses sobre a formação da consciência formuladas por Marx n’*A ideologia alemã* e o supra-citado estudo de Engels, *Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem*, o filósofo polonês vai afirmar que nos processos cognitivo e comunicativo o pensamento e sua verbalização constituem-se em processos únicos, não distintos, homogêneos (verbal e mental): “seja qual for a forma sob a qual empregamos a linguagem, e seja qual for o seu destinatário (para uso de si mesmo ou de uma outra pessoa), *a função da linguagem implica o pensamento*, porque implica a compreensão das significações associadas aos seus suportes materiais, numa língua dada”²¹⁴.

Pensamento e linguagem, afirma Schaff, formam uma “unidade orgânica” por consequência da relação de dependência que se estabelece entre ambos – “*A sua união é tão orgânica, a sua interdependência tão estreita, que nenhum dos dois elementos jamais se pode manifestar independentemente, sob uma forma ‘pura’*. E é por isso que as funções do pensamento e da linguagem não têm um caráter distinto, não podem ser consideradas dissociáveis, e muito menos opostas uma à outra”²¹⁵. Pensamento e utilização da linguagem constituem-se, portanto, em elementos indissociáveis porque devem ser apreendidos como dois aspectos de um mesmo processo – o processo cognitivo do mundo e de si pelos homens, a reflexão sobre este conhecimento adquirido e a comunicação dos seus resultados a outros homens.

Entretanto, alerta Schaff, a referência ao monismo não pode deixar lastro para a *identificação imediata* entre pensamento e linguagem – é falso considerar “o pensamento enquanto processo *exclusivamente* lingüístico, em conformidade com as

²¹³ *Id. Ibid.*, p. 145.

²¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 147.

²¹⁵ *Id. Ibid.*, p. 209. Grifos do autor.

regras da gramática”²¹⁶. Trata-se, na verdade, de combater a tese dualista segundo a qual os processos cognitivo e comunicativo são fenômenos não só *distintos*, mas ainda *independentes* um do outro.

Para mostrar esta unidade de desunidade existente entre pensamento e linguagem, Schaff recorre à pesquisa genética de ambos, encontrando, respectivamente, no trabalho e na sociabilidade o seu fundamento: “*O pensamento humano formou-se ao longo do processo social do trabalho: a um só tempo, como produto e como fator de uma evolução. A consciência humana – enquanto faculdade especificamente humana do conhecimento abstrato, generalizante e conceptual da realidade – e a linguagem – enquanto meio de comunicação intersubjetiva – nasceram nas condições da colaboração social entre os homens*”²¹⁷.

Ao fundamentar-se na pesquisa genética, Schaff vai afirmar que o pensamento nasceu e se desenvolveu “a partir da *orientação animal no mundo*, a qual consiste no reflexo concreto, representativo, do mundo circunstante na psique do animal”²¹⁸. E é justamente esta orientação animal no mundo, explica o filósofo, que vai permitir ao primata certas operações intelectuais cujo desenvolvimento levará, com a ajuda dos sinais lingüísticos, ao pensamento conceptual. Daí decorre o nascimento da linguagem: “a linguagem verbal nasceu dos *gritos animais*, que exprimem as emoções e servem para a comunicação emocional afetivamente ‘contagiosa’”²¹⁹.

Para Schaff o homem descende do reino animal não só no plano físico, mas também no plano mental, incluindo o pensamento especificamente humano; pois, de acordo com o filósofo, o comportamento manifestado pelos animais – sobretudo pelos mamíferos superiores – é claramente fundado “numa certa orientação no mundo, num

²¹⁶ *Id. Ibid.*, p. 188.

²¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 210. Grifos do autor.

²¹⁸ *Id. Ibidem.*

²¹⁹ *Id. Ibidem.*

certo reflexo subjetivo da realidade objetiva, numa certa solução de problemas etc.”²²⁰

Ambos os pensamentos – animal e humano – se fundam, *mutatis mutandis*, nos mesmos aparelhos: os sentidos. Assim, “Se os animais não pensam como o homem, operam todavia – pelo menos em certa medida – com meios análogos àqueles de que o homem dispõe para se orientar no mundo: com as suas *imagens sensíveis*”, porém, o que diferencia o pensamento humano do pensamento animal, é o “seu caráter conceitual, irredutivelmente ligado à linguagem, entendida como sistema de sinais”. Assim, o reflexo da realidade no cérebro dos homens aparece, enquanto forma humana de orientação no mundo, como “a unidade da linguagem e do pensamento, pois, sem sinais lingüísticos (que não têm que ser necessariamente sonoros), o pensamento conceptual é irrealizável”²²¹.

Schaff mostra, portanto, que pensamento e linguagem, como elementos unitários do processo de conhecimento do mundo pelo homem, não podem ser entendidos imediatamente como elementos idênticos, já que sua desunidade é exibida não só em termos genéticos mas também em termos de conteúdo:

“O pensamento humano é lingüístico e, por tal motivo, abstrato e generalizante: toda a palavra generaliza. Mas o pensamento emprega também os meios da orientação pré-lingüística no mundo: as representações sensíveis concretas e as suas associações. No estágio do pensamento verbal, é impossível dissociar estas representações da linguagem, quando mais não fosse porque a estrutura da percepção sensível depende das categorias, que a linguagem impõe ao conhecimento. Mas as representações sensíveis concretas diferem de algum modo das palavras abstratas, dos conceitos. Ainda que ligadas à linguagem e associando-se aos seus termos, as imagens da realidade não têm, entretanto, uma natureza lingüística. E é, pelo menos, por essa razão que o pensamento não é idêntico à linguagem – é mais rico. Se, portanto, no quadro da posição monista, se nega a tese da identidade da

²²⁰ Visando ilustrar tal afirmação, Schaff argumenta que “O *comportamento* dos animais dá-nos, *in nuce*, os elementos que constituem a base do pensamento humano. Era, pois, a título justo, que Engels escrevia, por exemplo, que existe um elemento de análise na operação a que procede o macaco, quando quebra a casca de noz na mira de lhe extrair o conteúdo”. *Id. Ibid.*, pp. 189-190.

²²¹ *Id. Ibid.*, p. 190.

*linguagem e do pensamento, isso de modo nenhum nos deve levar a admitir o dualismo das suas funções*²²².

A compreensão do conteúdo da linguagem (seja qual for a forma sob a qual a empregamos, e seja qual for o seu destinatário) sempre implica o pensamento, já que pressupõe a compreensão das significações associadas aos seus suportes materiais – as palavras ou os gestos. Nesse sentido, Schaff explicita, além do caráter histórico do pensamento e da linguagem, o seu caráter social: se a palavra é atualização da linguagem assim como a linguagem é o abstraído, a potencialização da palavra, *“A faculdade da palavra não é inata ao homem senão na medida em que este herda a estrutura do seu cérebro e outros órgãos, que são a condição necessária das funções da palavra e do pensamento, em razão do que toda a criança normal é capaz de aprender a falar. Em contrapartida, a própria linguagem e a palavra, bem como o pensamento, são um produto social que, na ontogênese do indivíduo humano, lhe é transmitido pela educação*”²²³.

Em seu livro *Marxismo e filosofia da linguagem* o filósofo russo Mikhail Bakhtin aborda questões referentes às relações entre linguagem e sociedade a partir de uma perspectiva cara ao pensamento marxista: todo ato comunicativo é essencialmente um ato de natureza social. Ao buscar a especificidade destes atos comunicativos, o autor oferece uma análise crítica das duas principais orientações do pensamento filosófico-lingüístico, designadas “subjetivismo individualista” e “objetivismo abstrato”.

A primeira orientação apreendida por Bakhtin – a do “subjetivismo individualista” –, cujos representantes máximos seriam Wilhelm von Humboldt (1767-1835) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803), centra sua análise naquilo que acredita ser o fundamento da língua: os atos de fala – as enunciações monológicas – sempre consideradas como atos de criação individual, “como uma expressão da

²²² *Id. Ibid.*, p. 211. Grifos do autor.

²²³ *Id. Ibid.*, pp. 163-164. Grifos do autor.

consciência individual, de seus desejos, suas intenções, seus impulsos criadores, seus gostos etc.”²²⁴ Para o subjetivismo individualista, o fenômeno lingüístico só pode ser conhecido se for reduzido a ato de criação individual, a fonte da língua – esta considerada “um fluxo ininterrupto de atos de fala, onde nada permanece estável, nada conserva sua identidade”²²⁵ – só pode ser encontrada no psiquismo individual: as leis da criação lingüística são as leis da psicologia individual, e são estas leis o objeto de estudo do lingüista e do filósofo da linguagem.

Esta primeira orientação, mostra Bakhtin, elabora uma teoria da expressão que comporta duas esferas distintas: “o *conteúdo* (interior) e sua *objetivação exterior* para outrem (ou também para si mesmo)”²²⁶. Mas ao ser formulada desta forma, tal teoria pressupõe um dualismo entre interioridade e exterioridade: conforme explica Bakhtin, o conteúdo a ser transmitido nos atos de fala, ao partir sempre do indivíduo, é constituído *fora* da realidade. Por isso, o subjetivismo individualista considera que “Tudo que é essencial é interior, o que é exterior só se torna essencial a título de receptáculo do conteúdo interior, de meio de expressão do espírito”²²⁷. Assim, o primado da expressão recai sobre a primeira esfera: “todas as forças criadoras e organizadoras da expressão estão no interior”, ou seja, a expressão se constrói *no interior dos indivíduos apartados de suas relações sociais*, onde o exterior se configura apenas como o material passivo do que já existe neste interior.

Bakhtin finaliza sua explicação sobre a teoria da expressão elaborada pelo subjetivismo individualista mostrando que “a compreensão, o comentário e a explicação do fato ideológico” realizam “o caminho inverso do da expressão: procedendo da objetivação exterior, a explicação deve infiltrar-se até as suas raízes formadoras internas”²²⁸.

²²⁴ BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 6.^a ed. São Paulo: Hucitec, 1992, pp. 110-111.

²²⁵ *Id. Ibid.*, p. 77.

²²⁶ *Id. Ibid.*, p. 111.

²²⁷ *Id. Ibidem.*

²²⁸ *Id. Ibid.*, p. 112.

A segunda orientação apreendida por Bakhtin – a do “objetivismo abstrato” –, cujo representante máximo é Ferdinand de Saussure (1857-1913), se posiciona em sentido oposto à primeira. Para esta segunda geração todos os fatos da língua devem ser remetidos não ao sujeito falante, mas sim ao próprio sistema lingüístico – “*o sistema das formas fonéticas, gramaticais e lexicais da língua*”. O objetivismo abstrato considera a língua como um objeto imóvel: embora seja único, cada ato lingüístico individual contém “elementos idênticos aos de outras enunciações no seio de um determinado grupo de locutores”²²⁹. E são esses elementos idênticos – traços fonéticos, gramaticais e lexicais – que conferem à língua sua unicidade e sua compreensão pelos interlocutores.

Conforme explica Bakhtin, para o objetivismo abstrato todo ato lingüístico individual é único porque “o som produzido pelo aparelho articulatório fisiológico do organismo individual é um som individual e único, próprio de cada sujeito falante”²³⁰. Assim, por exemplo, o fonema /a/ da palavra “amor” será emitido de forma particular pelas diferentes pessoas que pronunciarem tal palavra, ainda que o ouvido do receptor não perceba isso. Nesse sentido, o som fisiológico dos fonemas (isto é, o som emitido pelo aparelho fisiológico individual) é sempre único, tal como é única a impressão digital das pessoas. Entretanto, para esta orientação do pensamento filosófico-lingüístico, as particularidades individuais dos sons dos fonemas não interferem na *identidade normativa* da língua: “esta identidade normativa constitui justamente (...) a unicidade do sistema fonético da língua (neste quadro sincrônico) e garante a compreensão da palavra por todos os membros da comunidade lingüística”²³¹.

Os elementos teóricos desta segunda geração podem ser encontrados no *Curso de lingüística geral* (póstumo, 1916) de Ferdinand de Saussure. Nele, o lingüista suíço “parte do princípio de uma tríplice distinção: *le langage*, *la langue* (como sistema de formas) e o ato da enunciação individual, *a parole*. A língua (*la langue*) e a fala (*la*

²²⁹ *Id. Ibid.*, p. 77.

²³⁰ *Id. Ibidem.*

²³¹ *Id. Ibid.*, p. 78.

parole) são os elementos constitutivos da linguagem, compreendida como a totalidade (sem exceção) de todas as manifestações – físicas, fisiológicas, psíquicas – que entram em jogo na comunicação lingüística”²³².

De acordo com Saussure, a linguagem não poderia se constituir em objeto de análise por parte dos lingüistas por faltar-lhe “unidade interna e leis independentes”, mas sim a *língua*: “só a língua parece suscetível de uma definição autônoma e fornece um ponto de apoio satisfatório para o espírito”²³³. A língua, diferente da linguagem, não é “multiforme e heteróclita”, ou seja, pertencente ao domínio individual e social; mas “um todo em si mesma e um princípio de classificação”²³⁴.

Além de diferenciar linguagem e língua, o lingüista suíço empreende a separação entre língua e fala por considerar que a última também não se constitui em objeto de análise lingüística por ser apenas o *locus* das manifestações individuais das formas normativas da língua:

“Separando-se a língua da fala separa-se ao mesmo tempo (...) o que é social do que é individual, (...) o que é essencial do que é acessório e relativamente accidental. A língua não é função do sujeito falante, ela é um produto que o indivíduo registra passivamente; ela não supõe nunca premeditação e a reflexão aí só intervém para a atividade de classificação de que nos ocuparemos. A fala é, ao contrário, um ato individual de vontade e de inteligência no interior do qual convém distinguir: primeiramente, as combinações pelas quais o sujeito falante utiliza o código da língua para exprimir seu pensamento pessoal; em segundo lugar, o mecanismo psicofísico que lhe permite exteriorizar estas combinações”²³⁵.

Bakhtin apreende, então, em cada orientação do pensamento filosófico-lingüístico o que chama de *próton pseudos*: uma inverdade. O subjetivismo individualista erra ao conferir demasiada ênfase à fala – “considera o ato de fala como individual e é por isso que tenta explicá-lo a partir das condições de vida psíquica

²³² *Id. Ibid.*, p. 85.

²³³ SAUSSURE *apud* BAKHTIN, Mikhail. *op. cit.*, pp. 85-86.

²³⁴ *Idem.*, p. 86.

²³⁵ *Idem.*, pp. 86-87.

individual do sujeito falante”²³⁶; o objetivismo abstrato, por sua vez, erra ao conferir demasiada ênfase à língua – “A língua opõe-se ao indivíduo enquanto norma indestrutível, peremptória, que o indivíduo só pode aceitar como tal. (...) O indivíduo recebe da comunidade lingüística um sistema já constituído, e qualquer mudança no interior deste sistema ultrapassa os limites de sua consciência individual”²³⁷.

Ao refutar as inverdades contidas em ambas as orientações filosófico-lingüísticas Bakhtin empreende, ao mesmo tempo, a fundamentação de sua própria teoria da linguagem – a troca lingüística só é possível, assevera, se situarmos os sujeitos da comunicação (emissor e receptor) não como mônadas fechadas em si mas inseridas num meio social organizado, numa mesma comunidade lingüística. Ao proceder, em suas análises, dessa maneira, o filósofo abre caminho para a apreensão da verdadeira relação entre língua, fala e realidade social, mostrando que não existe uma relação de separação ou exclusão entre elas, mas de reciprocidade.

Bakhtin afirma que a teoria da expressão defendida pelo subjetivismo individualista, centrada no dualismo entre conteúdo interior e expressão exterior, é “radicalmente falsa”. Os membros desta orientação filosófico-lingüística consideram que “é a atividade mental que organiza a expressão”, quando, na verdade, afirma o filósofo, trata-se do contrário: “é a expressão que organiza a atividade mental, que a modela e determina sua orientação”²³⁸. No primeiro modo de apreensão das trocas lingüísticas parte-se do indivíduo isolado, desligado de suas relações reais com outros indivíduos e com a sociedade, e se considera unicamente sua atividade mental como organizadora de seus enunciados lingüísticos. No segundo modo, parte-se dos indivíduos inseridos num dado *horizonte social*, pois, explica Bakhtin, “Qualquer que seja o aspecto da expressão-

²³⁶ BAKHTIN, Mikhail. *op. cit.*, p. 109.

²³⁷ *Id. Ibid.*, pp. 78-79.

²³⁸ *Id. Ibid.*, p. 112. Grifos do autor.

enunciação considerado, ele será determinado pelas condições reais da enunciação em questão, isto é, antes de tudo *pela situação social mais imediata*”²³⁹.

Nesse sentido, toda e qualquer expressão-enunciação não pode ser considerada produto de um indivíduo isolado, algo *a priori* posto aos indivíduos participantes da troca lingüística, mas produto que nasce da interação destes indivíduos situados num dado momento da história e numa dada sociedade. Este horizonte social presente na troca lingüística torna-se mais nítido quando consideramos a palavra – verdadeira ponte que liga locutor e interlocutor: “*A palavra dirige-se a um interlocutor*”, assevera Bakhtin, “ela é função da pessoa desse interlocutor: variará se se tratar de uma pessoa do mesmo grupo social ou não, se esta for inferior ou superior na hierarquia social, se estiver ligada ao locutor por laços estreitos (pai, mãe, marido etc.)”²⁴⁰.

Produto da interação entre locutor e ouvinte, a palavra configura-se no instrumento de expressão entre *um* e *outro* (que, ao limite, pode ser o círculo social mais amplo), e sua realização na expressão-enunciação é determinada pelas relações sociais: “qualquer que seja a enunciação considerada (...), ela é determinada da maneira mais imediata pelos participantes do ato de fala, explícitos ou implícitos, em ligação com uma situação bem precisa; a situação dá forma à enunciação, impondo-lhe esta ressonância em vez daquela, por exemplo a exigência ou a solicitação, a afirmação de direitos ou a prece pedindo graça, um estilo rebuscado ou simples, a segurança ou a timidez etc.”²⁴¹

Bakhtin extrai, de sua análise das interações verbais²⁴², dois pólos dentro dos quais se realizam a tomada de consciência e a ideologia²⁴³: a “*atividade mental do eu*” e a

²³⁹ *Id. Ibidem.*

²⁴⁰ *Id. Ibidem.*

²⁴¹ *Id. Ibid.*, pp. 113-114.

²⁴² Conforme esclarece Bakhtin, a interação verbal não se reduz apenas ao diálogo entre locutor e ouvinte – embora o diálogo seja uma das formas mais importantes da interação verbal. A interação verbal é constituída, também, como “ato de fala impresso”, por meios ligados à palavra escrita, como livros, revistas, jornais etc. Além disso, o ato de fala impresso está, do mesmo modo que o ato de fala realizado pelo emissor, dotado de conteúdo ideológico: os textos são escritos para responder, refutar, confirmar, negar etc. Cf. *Id. Ibid.*, p. 123.

“*atividade mental do nós*”²⁴⁴. Na primeira forma de atividade, a representação verbal isolada se assemelharia à reação fisiológica presente nos animais – “Só o grito inarticulado de um animal procede do interior, do aparelho fisiológico do indivíduo. É uma reação fisiológica pura e não ideologicamente marcada”²⁴⁵ –, pois se perderia ao não conseguir se enraizar socialmente. O filósofo afirma que o exemplo deste tipo de atividade mental pode ser encontrado nas reações do indivíduo isolado, socialmente excluído, sem classe social determinada: uma vez consciente de seus problemas, este indivíduo tenderá para formas ideológicas bastante limitadas, como um protesto individual ou uma resignação mística.

Na segunda forma, ao contrário, a representação verbal dos indivíduos não se encontra isolada – a firmeza e a estabilidade de sua orientação social determinarão seus graus de consciência e suas reações ideológicas. Assim, por exemplo, indivíduos que participam de uma mesma classe social, membros de uma coletividade unidos por interesses materiais comuns, reagirão aos seus problemas de modo distinto daquele apresentado pelo indivíduo isolado: o protesto ativo, seguro de si, e a ação conjunta, substituirão a passividade e o isolamento.

Assim, conclui Bakhtin, no que diz respeito aos problemas da consciência e da ideologia, é a situação social o fator que determina o modo como a atividade mental se efetiva, a forma de enunciação dos indivíduos. Nesse sentido, afirma o filósofo, “*Fora de sua objetivação, de sua realização num material determinado* (o gesto, a palavra, o grito), a *consciência é uma ficção*. Não é senão uma construção ideológica incorreta, criada sem

²⁴³ Bakhtin diferencia dois tipos de ideologia: a do cotidiano, “domínio da palavra interior e exterior desordenada e não fixada num sistema”, onde a atividade mental está centrada unicamente num pequeno mundo limitado e confuso: as tarefas prosaicas do dia-a-dia; e os níveis superiores dos “sistema ideológicos constituídos”, tais como a arte, a moral, o direito etc., dotados de “caráter de responsabilidade e de criatividade” já que neles “se acumulam as energias criadoras com cujo auxílio se efetuam as revisões parciais ou totais dos sistemas ideológicos”. *Id. Ibid.*, pp. 118-120.

²⁴⁴ Toda atividade mental, afirma Bakhtin, tende à sua realização, à sua expressão externa por meio dos enunciados; uma vez materializada, tal expressão volta-se sobre a atividade mental, modificando-a. Desse modo, “não é tanto a expressão que se adapta ao nosso mundo interior, mas *o nosso mundo interior que se adapta às possibilidades de nossa expressão*, aos seus caminhos e orientações possíveis”. *Id. Ibid.*, p. 118.

²⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 121.

considerar os dados concretos da expressão social. Mas, enquanto expressão material estruturada (através da palavra, do signo, da pintura, do som musical etc.), a consciência constitui um fato objetivo e uma força social imensa”²⁴⁶.

E esta consciência, esclarece Bakhtin, não está descolada das relações reais travadas entre os indivíduos e a natureza, não se situa acima destas relações para, assim, determiná-las: “é, ela mesma, uma parte do ser, uma das suas forças; e é por isso que a consciência tem uma existência real e representa um papel na arena do ser”²⁴⁷.

Em relação à segunda orientação do pensamento filosófico-lingüístico – o objetivismo abstrato – Bakhtin recusa peremptoriamente a tese de que o sistema de língua é um sistema dotado de normas fixas e imutáveis. O filósofo mostra que um sistema de língua, dotado de normas fixas e imutáveis, não corresponde à realidade, mas existe apenas “do ponto de vista da consciência subjetiva do locutor de uma dada comunidade lingüística num dado momento da história”. A fim de esclarecer tal afirmação, exemplifica: “Podemos admitir que no momento em que César escrevia suas obras, a língua latina constituía para ele um sistema imutável e incontestável de normas fixas; mas, para o historiador da língua latina, naquele mesmo momento em que César escrevia, produzia-se um processo contínuo de transformação lingüística – mesmo se o historiador não for capaz de registrar essas transformações”²⁴⁸.

Na verdade, afirma Bakhtin, o que existe é a “evolução ininterrupta das normas da língua”: “o sistema lingüístico, único e sincronicamente imutável, transforma-se, evolui no processo de evolução histórica de uma determinada comunidade lingüística, posto que a identidade normativa do fonema, tal qual nós a estabelecemos, é diferente nas diferentes épocas da evolução de uma língua. Em poucas palavras, a língua tem sua história”²⁴⁹.

²⁴⁶ *Id. Ibid.*, pp. 117-118.

²⁴⁷ *Id. Ibid.*, p. 118.

²⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 91.

²⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 79.

Assim, Bakhtin esclarece que à consciência individual, situada num dado momento histórico, que faz uso da língua inserido em seu cotidiano com o objetivo de suprir suas necessidades enunciativas concretas, pode parecer que exista um sistema de normas fixas e imutáveis. Isso ocorre porque, na verdade, o que interessa ao emissor e ao receptor pertencentes a uma mesma comunidade lingüística não é a forma daquilo que é enunciado, mas o seu conteúdo – numa troca lingüística importam os signos (sempre variáveis e flexíveis) não os sinais (sempre idênticos a si mesmo): “na prática viva da língua, a consciência lingüística do locutor e do receptor nada tem a ver com um sistema abstrato de formas normativas, mas apenas com a linguagem no sentido de conjunto dos contextos possíveis de uso de cada forma particular”²⁵⁰.

E em cada contexto possível de uso da língua, acrescenta Bakhtin, estão contidos também contextos ideológicos, pois, em realidade, “não são palavras o que pronunciamos ou escutamos, mas verdades ou mentiras, coisas boas ou más, importantes ou triviais, agradáveis ou desagradáveis etc. *A palavra está sempre carregada de um conteúdo ou de um sentido ideológico ou vivencial*. É assim que compreendemos as palavras e somente reagimos àquelas que despertam em nós ressonâncias ideológicas ou concernentes à vida”²⁵¹. Nesse sentido, o filósofo aponta principal erro do objetivismo abstrato: a separação entre língua e conteúdo ideológico, por entender que a língua se restringe apenas a um sistema de formas normativas registradas passivamente pelos indivíduos falantes e ouvintes.

Bakhtin conclui, contra as duas orientações do sistema filosófico-lingüístico, que o verdadeiro núcleo da realidade lingüística não é constituído nem por um sistema abstrato de formas lingüísticas nem tampouco pela enunciação monológica isolada ou

²⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 95. “É por isso”, afirma Bakhtin, “que os membros de uma comunidade lingüística, normalmente, não percebem nunca o carácter coercitivo das normas lingüísticas. A significação normativa da forma lingüística só se deixa perceber nos momentos de conflito, momentos raríssimos e não característicos do uso da língua (para o homem contemporâneo, eles estão quase exclusivamente associados à expressão escrita)”.

²⁵¹ *Id. Ibidem*. Grifos do autor.

pelo ato psicofisiológico de sua produção, “mas pelo fenômeno social da *interação verbal*, realizada através da *enunciação* ou das *enunciações*. A interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua”²⁵².

No capítulo “Língua”, de seu livro *Marxismo e literatura*, Raymond Williams (1921-1988), ao abordar questões relativas ao pensamento literário, desenvolve algumas considerações pertinentes à história do estudo da linguagem. Seu principal objetivo é chamar a atenção ao fato de que, para a efetivação de um estudo da linguagem sobre bases marxistas, torna-se necessário enfatizar seus dois aspectos básicos, que *não podem ser separados* se não quiser perder a sua especificidade: “a ênfase na língua como *atividade*” e “a ênfase na *história* da língua”²⁵³. Para Williams, qualquer estudo sobre a origem e o desenvolvimento da linguagem apartado das relações concretas dos homens em sociedade e indiferente às suas transformações incorrerá em erro. E foi exatamente este o resultado de todas as teorias que investigavam a linguagem enfatizando um ou outro dos aspectos acima relacionados.

Nesse sentido, mostra Williams, as teorias filosóficas do século XVIII, notadamente a de Giambattista Vico (1668-1744), enfatizaram apenas o aspecto *ativo* da língua, esquecendo a sua *história*, o que resultou na separação entre língua e realidade – separação vigente desde a Antiguidade, onde Platão (428-347 a.C.), em seu *Cratilo*, levantava o problema da atribuição de *nome* às coisas, explicitando que a relação entre “palavra” e “coisa” era tomada como algo originado ora na “natureza” ora por “convenção”, e cuja solução para tal aporia encontrou no *mundo das idéias*, *locus* das essências, mostrando assim que “A investigação, seja da ‘língua’ ou da ‘realidade’ era sempre, portanto, em sua raiz, uma investigação dessas formas (metafísicas) constitutivas”²⁵⁴.

²⁵² *Id. Ibid.*, p. 123.

²⁵³ WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 27.

²⁵⁴ *Id. Ibid.*, p. 28.

Assim, Vico, em sua obra *Princípios de uma ciência nova*, ao apresentar a tese radical de que os homens só podem conhecer aquilo que produziram, afirmando assim que o conhecimento dos homens em relação aos seus próprios produtos é sempre concreto – a verdade e o fato ou o verdadeiro e o feito são a mesma coisa (*verum ipsum factum, verum et factum convertuntur*) –, postula a atividade da língua exercendo papel central nesse processo, fato que abriu a possibilidade de se apreender a língua de modo positivo – “não [como] uma faculdade distinguível ou instrumental, mas [como] constitutiva”²⁵⁵. Entretanto, tal tentativa de apreender a língua como constitutiva do homem, preservando-a na esfera do “humano” em oposição ao desenvolvimento das ciências naturais, desembocou num novo tipo de idealismo: conforme observa Williams, a partir das idéias de Vico, “‘humanidade’ e ‘criatividade’ [passaram a ser] projetadas como essências – enquanto as tendências a ela opostas se dirigiram para um novo tipo de materialismo objetivo”, fato que resultou em “uma nova distinção convencional entre ‘arte’ (literatura) – a esfera da ‘humanidade’ e ‘criatividade’ – e ‘ciência’ (‘conhecimento positivo’) – a dimensão conhecível do mundo físico e dos seres humanos físicos dentro dele”²⁵⁶.

No século XIX, observa Williams, em consonância com o momento histórico vivido à época – o colonialismo – ocorreu “um avanço extraordinário no conhecimento empírico das línguas e uma notável análise e classificação desse conhecimento”²⁵⁷. De fato, os lingüistas das nações centrais da Europa encontraram nos continentes explorados por seus países uma quantidade inimaginável de material lingüístico a ser pesquisado. Neste século de colonialismo, a aproximação da lingüística com a ciência natural, do sistema de fonética com os estudos físicos da faculdade da fala, culminou na psicologia experimental. A nova fase dos estudos da linguagem que aí se seguiu – a da filologia comparada, cujo escopo era a análise da palavra escrita exótica – apenas

²⁵⁵ *Id. Ibid.*, p. 30.

²⁵⁶ *Id. Ibid.*, pp. 30-31.

²⁵⁷ *Id. Ibid.*, p. 31.

reforçou a tendência a excluir “qualquer senso de linguagem como ativa e presentemente constitutiva” à medida que “um observador privilegiado (científico) de um corpo de material exótico”²⁵⁸, em busca de um pretense “objetivismo científico”, procurava apenas anotar em textos os registros de uma história *passada* desses povos colonizados e apreender, por intermédio da fala desses povos, suas relações *subordinadas* à atividade do povo colonizador.

A filologia comparada norte-americana, observa Williams, apenas reforçou os estudos descritivos da linguagem, tomando-a como um “sistema objetivo”, ou seja, exterior aos indivíduos: analisando as línguas americanas nativas, os lingüistas norte-americanos afirmavam que a “fala prática” – ou o ato de fala – dos povos nativos era *derivada* “das formas fundamentais (textuais) da língua”. Era, portanto, como se a linguagem escrita precedesse a fala, fato que tirava da língua seu caráter ativo e constitutivo: os “hábitos lingüísticos” dos povos nativos, explica Williams, “foram considerados no máximo como ‘comportamento’, e não como uma vida independente, criativa, auto-dirigida”²⁵⁹.

Em fase posterior, essa mesma filologia norte-americana, ao considerar a linguagem “como um sistema fixo e objetivo”, “como um sistema dado” – onde o ato de fala era remetido a um sistema que estava além do sujeito falante – culminou, no século XX, na lingüística estrutural de Ferdinand de Saussure. Conforme mostra Williams, o lingüista suíço abriu caminho “a uma relação irônica com o marxismo”²⁶⁰: de fato, ao afirmar a linguagem como sistema formal em sua distinção entre *langue* (a língua, que “é a parte social da linguagem, exterior ao indivíduo, que, por si só, não pode nem criá-la nem modificá-la”, pois ela não constitui “uma função do falante: é o produto que o indivíduo registra passivamente”) e *parole* (a fala, ou os “usos individuais” da língua, realizada pelos indivíduos através de um mecanismo psíquico – as imagens verbais e os

²⁵⁸ *Id. Ibid.*, p. 32.

²⁵⁹ *Id. Ibid.*, p. 33.

²⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 34.

conceitos – e físico – as ondas sonoras)²⁶¹, Saussure havia repetido a tendência presente nos estudos marxistas da “análise comparativa e a classificação das fases de uma sociedade, passando pela descoberta de certas leis fundamentais da transformação dentro dessas fases sistemáticas até a afirmação de um sistema ‘social’ controlador que é *a priori* inacessível aos atos ‘individuais’ de vontade e inteligência”²⁶².

Entretanto, observa Williams, esta síntese entre lingüística estrutural e marxismo, que pôde ser verificada no século XX no interior do movimento estruturalista francês dos anos 50 e 60²⁶³, excluiu a relação entre *história* e linguagem, fato que resultou no emprego de conceitos afinados com o ideário burguês, cujo ponto de partida natural de suas pesquisas caracteriza-se pela separação e contraposição abstratas entre indivíduo e sociedade.

Ao abordar as relações entre marxismo e linguagem, Williams procura afirmar sua posição: uma definição de língua – ou linguagem – realizada a partir de bases marxistas não pode estar descolada das relações entre seres humanos e mundo, ou seja, estudar a língua na qual os indivíduos são ativos é estudar as relações concretas que eles estabelecem no mundo²⁶⁴. Nesse sentido, buscando fundamentar sua posição, o autor recorre ao texto d’*A ideologia alemã*, precisamente ao ponto onde Marx e Engels, após analisarem as relações históricas fundamentais estabelecidas pelos homens no mundo, afirmam a relação entre consciência e linguagem.

²⁶¹ Cf. SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística geral*. 7.^a ed. São Paulo: Cultrix, 1975, pp. 21-22.

²⁶² WILLIAMS, Raymond. *op. cit.*, p. 34.

²⁶³ O movimento estruturalista francês foi retratado num denso e bem documentado estudo de François Dosse – *História do estruturalismo*. Analisando suas diferentes fases e autores, Dosse afirma a existência de três diferentes “formas de aplicação do estruturalismo” interligadas entre si: o “estruturalismo científico, representado principalmente por Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas ou Jacques Lacan e envolvendo ao mesmo tempo, portanto, a antropologia, a semiótica e a psicanálise”; o “estruturalismo semiótico”, “mais flexível, mais ondulante e cambiante, com Roland Barthes, Gerard Genette, Tzvetan Todorov ou Michel Serres”; e, por fim, um “estruturalismo historicizado ou epistêmico, no qual se encontrariam inseridos Louis Althusser, Pierre Bordieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant e, mais amplamente, a terceira geração dos *Annales*”. DOSSE, François. *História do estruturalismo*. São Paulo/Campinas: Ensaio/Editora da Unicamp, 1993, pp. 16-17.

²⁶⁴ WILLIAMS, Raymond. *op. cit.*, p. 27.

Nesta relação, afirma Williams, a linguagem apareceria em sua verdadeira face: “como elemento *indissolúvel* da autocriação humana”, ou seja, produção material e comunicação humana não estariam em relação de separação ou oposição, mas sim de “simultaneidade e totalidade”: a produção material dos homens “é *desde o início também* uma relação social” envolvendo assim “desde o início e como elemento necessário, aquela consciência prática que é a linguagem”²⁶⁵.

Williams afirma ainda que, em termos gerais, os intérpretes do pensamento de Marx pouco contribuíram para o pensamento da língua – ou linguagem – propriamente dita. Pois, em seus estudos, tais intérpretes elaboraram “versões limitadas e mal desenvolvidas da língua como ‘reflexo’ da ‘realidade’ aceitas sem análise” ou, então, formulações limitadas sobre a língua, posto que “desenvolvidas dentro ou nas formas de outros sistemas de pensamento com frequência antagônicos, sintetizadas com proposições marxistas sobre outros tipos de atividades”²⁶⁶. A orientação geral destes estudos, afirma o autor, teria mantido a rígida separação entre “linguagem” e “realidade”, conferindo prioridade temporal à atividade material: “há, *primeiro*, a produção material social e *então* (em lugar de *também*) a linguagem”²⁶⁷.

Entretanto, de acordo com Williams, o correto seria identificar a *simultaneidade* entre trabalho e linguagem. Ou seja, ao tratarmos da relação entre trabalho e linguagem devemos ter claro que não existe “uma questão de qualquer prioridade temporal da ‘produção da vida material’, considerada como um ato à parte”. Pois, a linguagem, afirma o autor, é “um elemento *indissolúvel* da autocriação humana que dá um significado aceitável à sua descrição como ‘constitutiva’” – descrição que significa a existência de uma “totalidade indissolúvel de desenvolvimento”²⁶⁸ entre trabalho e linguagem.

²⁶⁵ *Id. Ibid.*, pp. 35-36. Grifos do autor.

²⁶⁶ *Id. Ibid.*, p. 27.

²⁶⁷ *Id. Ibid.*, p. 36. Grifos do autor.

²⁶⁸ *Id. Ibid.*, pp. 35-36.

PARTE II

JÜRGEN HABERMAS – A AÇÃO COMUNICATIVA COMO CATEGORIA FUNDANTE DA SOCIABILIDADE HUMANA

CAPÍTULO 1 – OS FUNDAMENTOS DA RAZÃO COMUNICATIVA HABERMASIANA

Determinado, na parte I da presente dissertação, o trabalho como categoria fundante da sociabilidade humana, a partir da análise imanente da trama urdida no interior dos textos marxianos, nossa atenção se dirige agora aos fundamentos da razão comunicativa habermasiana.

Neste capítulo, intentaremos expor o modo peculiar como Habermas apreende a atividade sensível dos homens – restrita à dimensão de uma ação racional referente a fins –; o seu diagnóstico do apaziguamento da luta de classes devido a intervenção de políticas de compensações sociais; e o seu postulado da substituição da categoria trabalho pelo conceito de ação comunicativa orientada ao consenso como a categoria fundante da sociabilidade humana, a partir dos seguintes textos: *Técnica e ciência como ideologia*, *Para uma reconstrução do materialismo histórico* e *Teoria da ação comunicativa*.

a) A redução e a descentralização da categoria trabalho

Com o conjunto de ensaios publicado em agosto de 1968 sob o título *Técnica e ciência como “ideologia”*, Habermas pretende efetivar um verdadeiro desmonte crítico do arcabouço teórico marxiano: seleção e exclusão das principais categorias elaboradas por Marx, pretextando que elas estariam se mostrando inúteis para a correta apreensão das relações sociais travadas no seio da atual fase do capitalismo – o “capitalismo tardio”.

É importante salientarmos, no entanto, que tal operação de desarme intentada pelo sociólogo – à qual, conforme veremos, a categoria trabalho não escapou ilesa – insere-se no contexto de suas análises sobre a questão da ideologia e das formas de legitimidade da dominação que se constituíram ao longo da história da humanidade.

Nesse sentido, referindo à questão da ideologia, Habermas, ao recusar aquilo que identificou na obra do autor d’*O capital* como “o motor da evolução social” orientado à emancipação humana – a conexão entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção –, defende tese polêmica: sob a base do moderno estado capitalista, a técnica e a ciência se fariam presentes como formas ideológicas, ou seja, como formas indispensáveis à manutenção do poder dentro da sociabilidade do capital. De acordo com suas palavras:

“A forma privada da revalorização do capital e a chave de distribuição das compensações sociais, que garantem a lealdade da população, permanecem *como tais* subtraídas à discussão. Como variável independente, aparece então um progresso quase autônomo da ciência e da técnica, do qual depende de fato outra variável mais importante do sistema, a saber, o crescimento econômico. Cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social *parece* estar determinada pela lógica do progresso técnico-científico. A legalidade imanente de tal progresso parece produzir as coações materiais pelas quais se deve pautar uma política que se submete às necessidades funcionais. E quando esta aparência se impôs com eficácia, então, a referência propagandística ao papel da técnica e da ciência pode explicar e legitimar porque é que, nas sociedades modernas, uma formação democrática da vontade política perdeu as suas funções em relação às questões práticas e ‘deve’ ser substituída por decisões plebiscitárias acerca de equipes alternativas de administradores. No campo científico, esta tese de tecnocracia foi desenvolvida em versões diversas. A mim, parece-me ser muito mais importante que ela possa penetrar como ideologia de fundo também na consciência da massa despolitizada da população e desenvolver uma força legitimadora”²⁶⁹.

Em *Técnica e ciência como “ideologia”* é afirmado, portanto, que o desenvolvimento das forças produtivas, ao contrário do que, de acordo com a análise habermasiana, havia postulado a teoria marxiana, não significou “um potencial de libertação dos homens” nem tampouco provocou o surgimento de “movimentos emancipadores”. Diferente disso, “o incremento incessante das forças produtivas se tornou dependente de um progresso técnico-científico, o qual assume também funções *legitimadoras da dominação*”²⁷⁰.

²⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, pp. 73-74.

²⁷⁰ *Id. Ibid.*, p. 83.

Habermas argumenta, em defesa de sua tese, que Marx não conseguiu apreender tal fato por não ter estabelecido, no interior de seus escritos, a fundamental diferença entre *trabalho* e *interação*²⁷¹. Sendo assim, a insuficiência das análises marxianas reside no fato de estarem presas aos sistemas da “ação racional referente a fins”, ou seja, à esfera da economia, que toma como parâmetro apenas a “ação controlada pelo sucesso”, a “decisão racional” e a “ação instrumental”. Dito de outro modo: ao estar ancorada não na esfera institucional das formações sociais, mas na esfera da produção e reprodução da vida material dos homens, a teoria marxiana não mais dá conta de explicar a realidade produzida pelo “capitalismo tardio”.

Visando dirimir tais insuficiências, Habermas se propõe a estabelecer “um outro quadro categorial” para a investigação da sociedade, cujo conteúdo seria determinado predominantemente pela “distinção fundamental entre *trabalho* e *interação*”²⁷²: “Tenho a suspeita de que o sistema de referência desenvolvido em termos da relação análoga, mas mais geral, de marco institucional (interação) e subsistemas da ação racional referente a fins (‘trabalho’ no sentido amplo da ação instrumental e estratégica) se revela mais adequada para reconstruir o limiar sociocultural da história da espécie”²⁷³.

O trabalho é definido do seguinte modo:

“Por ‘trabalho’ ou ação racional teleológica entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se por regras técnicas que se apóiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por estratégias que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais; estas proposições estão deduzidas de um modo correto ou falso. A ação

²⁷¹ É importante salientarmos que a indistinção entre as categorias *trabalho* e *interação* já havia sido notada por Habermas, num primeiro momento, no jovem Hegel, quando o sociólogo analisa suas *Lições de Iena*. Indistinção problemática, anota Habermas, que o filósofo idealista abandonaria mais tarde, notadamente em sua *Filosofia do Direito*, onde assevera que, nesta obra, “a dialética do trabalho perdeu seu valor proposicional central”. Cf. HABERMAS, Jürgen. “Trabalho e interação. Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena”. In: *Técnica e ciência como “ideologia”*. loc. cit., p. 40.

²⁷² HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como “ideologia”*. loc. cit., p. 57.

²⁷³ *Id. Ibid.*, p. 83.

racional teleológica realiza fins definidos sob condições dadas; mas, enquanto a ação instrumental organiza meios que são adequados ou inadequados segundo critérios de um controle eficiente da realidade, a ação estratégica depende apenas de uma valoração correta de possíveis alternativas de comportamento, que só pode obter-se de uma dedução feita com o auxílio de valores e máximas”²⁷⁴.

A interação, por sua vez, assim é definida:

“Por outro lado, entendo por *ação comunicativa* uma interação simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes. As normas sociais são reforçadas por sanções. O seu sentido objetiva-se na comunicação lingüística quotidiana. Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente corretos, a validade de normas sociais só se funda na intersubjetividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações”²⁷⁵.

Na verdade, este “sistema de referência” pressuposto pelas análises habermasianas, ao compartimentalizar em pólos opostos as duas esferas que na mundaneidade humana encontram-se entrelaçadas, revela todo o seu estratagema: por um lado, arranca do trabalho o seu caráter de centralidade, ou seja, de elemento que funda as formas de sociabilidade humana, ao reduzi-lo à condição de simples atividade instrumental que tem por escopo apenas a produção de meios de subsistência; por outro lado, e em conformidade com isso, as ações interativas são supervalorizadas, ao se atribuir a elas a responsabilidade pelo ordenamento da sociedade.

Alheio às limitações congênicas de seu sistema de referências, Habermas, sempre se baseando nos dois tipos de ação supra-citados, vai classificar, conforme predominância de um ou de outro, aquilo que chamou de “sistemas sociais” que se formaram ao longo da história. Age assim por entender que, ao analisarmos uma sociedade, devemos distinguir seu quadro institucional (ou o mundo do viver sociocultural, onde estariam contidas as “normas que guiam as interações verbalmente mediatizadas”), dos subsistemas da ação racional referente a fins (economia e

²⁷⁴ *Id. Ibid.*, p. 57.

²⁷⁵ *Id. Ibid.*, pp. 57-58.

burocracia): é a separação entre mundo da vida (*Lebenswelt*) e sistema, que foi fundamentada em sua *Teoria da ação comunicativa*.

Uma vez munido da aparelhagem conceitual fornecida pela distinção entre *trabalho e interação*, Habermas, em oposição a Marx, passa a considerar que entre os homens a precedência da convivência comunicativa em relação ao trabalho é um fato que pode ser verificado ao longo da história da humanidade. Nesse sentido, suas análises revelam que o trabalho sempre esteve subordinado, desde a pré-história até o limiar da modernidade, à esfera interativa: “Alguns indícios revelam que, durante o largo *período inicial* até princípios do Mesolítico, as ações racionais referentes a fins *só puderam ser motivadas mediante um vínculo ritual com as interações em geral*”²⁷⁶; do mesmo modo, as “sociedades tradicionais”, inseridas no “esquema estável de um modo de produção pré-capitalista, de uma técnica pré-industrial e de uma ciência pré-moderna”²⁷⁷, apresentam o primado da interação sobre o trabalho, isto é, a supremacia das “interpretações cosmológicas do mundo” – das respostas “aos problemas centrais da humanidade relativos à convivência social e à história da vida de cada indivíduo”, fundamentadas em explicações “míticas, religiosas e metafísicas”, que “obedecem à lógica dos contextos de interação”²⁷⁸ – em relação à racionalidade constituinte da esfera laborativa.

Entretanto, continua a análise habermasiana, com o desenvolvimento do capitalismo de tipo liberal, ou seja, daquele estágio do capitalismo analisado por Marx, assistimos, com o desenvolvimento das forças produtivas, “uma extensão *permanente*

²⁷⁶ *Id. Ibid.*, p. 83. Grifos nossos.

²⁷⁷ Seguindo as determinações habermasianas, por “sociedade tradicional” devemos entender as formações sociais dotadas de culturas complexas, desde os povos da Antiguidade até o fim da Idade Média. As sociedades tradicionais, explica o sociólogo, diferenciam-se das “formas sociais mais primitivas” pelo fato de apresentar o seguinte conjunto de características: um poder central organizado (estado); uma divisão social baseada em classes socioeconômicas (são as classes, não as relações de parentesco, que definem a distribuição dos encargos e das compensações sociais); e, finalmente, formas de concepção de mundo (religião, mito, metafísica) que têm como escopo a legitimação dos modos de dominação vigente. Cf. *Id. Ibid.*, pp. 60-61.

²⁷⁸ *Id. Ibid.*, p. 63.

dos subsistemas de ação racional teleológica, abalando assim a ‘superioridade’ tradicionalista do enquadramento institucional”²⁷⁹. Ou seja, com a instauração das relações capitalistas de produção, a ação racional referente a fins passa a invadir todos os poros da sociedade – incluso a esfera institucional –, pondo em xeque a facticidade e a utilidade das visões cosmológicas de mundo: a partir deste momento, o trabalho deixa de se subordinar à interação.

Sendo assim, a novidade inaugurada pelo capitalismo, explica o sociólogo, consiste no fato de a evolução das forças produtivas expandir permanentemente os subsistemas de ação racional teleológica, destruindo “a forma que as culturas superiores têm de legitimar a dominação mediante interpretações cosmológicas do mundo”²⁸⁰. Se outrora, portanto, as imagens do mundo próprias às sociedades pré-históricas e tradicionais – o mito, a religião e a metafísica – obedeciam à lógica dos contextos de interação, agora, com a sociedade moderna, “a racionalidade dos jogos lingüísticos religada à ação comunicativa vê-se confrontada, no limiar da modernidade, com uma racionalidade das relações fim/meio, que está ligada à ação instrumental e estratégica. Logo que se chega a esta confrontação, instaura-se o princípio do fim da sociedade tradicional: entra em colapso a forma de legitimação da dominação”²⁸¹.

Habermas afirma que o capitalismo – que substitui, na forma de legitimar a dominação, a razão intersubjetivamente fundada pela razão instrumentalmente fundada –, ao mesmo tempo em que questiona as formas de legitimação da dominação existentes na sociedade tradicional, tenta fornecer sua própria resposta: “Oferece uma legitimação da dominação que já não desce do céu da tradição cultural, mas que surge da base do trabalho social”²⁸². Dito de outro modo, não são mais as imagens míticas, religiosas etc. do mundo, mas o mercado e sua “categoria de reciprocidade” – a promessa da “justiça da

²⁷⁹ *Id. Ibidem.*

²⁸⁰ *Id. Ibidem.*

²⁸¹ *Id. Ibid.*, pp. 63-64.

²⁸² *Id. Ibid.*, p. 64.

equivalência nas relações de troca” entre os proprietários privados – que tentam justificar as formas de poder presentes na formação social do capital.

Porém, a supremacia do trabalho em relação à interação, alerta Habermas, se restringe apenas à fase liberal do capitalismo, isto é, àquela fase abarcada pela teoria marxiana. Nesta fase, a produção teórica de Marx, na medida em que conseguiu desvendar “o conteúdo típico de classe na adaptação do marco institucional ao progresso dos subsistemas da ação racional dirigida a fins”, sempre se notabilizou por sua crítica à ideologia burguesa inerente ao modo capitalista de produção: “a aparência da liberdade com que a instituição jurídica do livre contrato de trabalho tornara irreconhecível a violência social”²⁸³.

Entretanto, Habermas considera que “a crítica marxiana já não pode aplicar-se sem mais à sociedade tardo-capitalista”, ou seja, aos “países capitalistas avançados”, na medida em que na atualidade assistimos à repolitização do marco institucional da sociedade: é a defesa da tese polêmica, referida acima, da conversão da técnica e da ciência em *ideologia*. Nesse sentido, tal repolitização, explica o sociólogo, foi efetivada no curso de “*duas tendências evolutivas*: 1) um incremento da atividade intervencionista do estado, que deve assegurar a estabilidade do sistema e, 2) uma crescente interdependência de investigação técnica, que transformou as ciências na primeira força produtiva”²⁸⁴.

No plano teórico, a principal consequência desta repolitização das sociedades “tardo-capitalistas” foi o esgotamento do potencial analítico das principais categorias que compõem o arcabouço da produção teórica marxiana – além do trabalho, outras categorias, como as de “relações de produção/forças produtivas”, “valor-trabalho”, “mais-valia”, “luta de classes” etc. deixaram de ter validade, tornando-se obsoletas para esta fase atual do capitalismo tardio, já que ambas as tendências evolutivas nela contidas destruíram a relação entre o “marco institucional e subsistemas de ação racional

²⁸³ *Id. Ibid.*, pp. 67-68.

²⁸⁴ *Id. Ibid.*, p. 68.

referente a fins, pela qual se caracterizara o capitalismo de tipo liberal”. Fase atual que tem origem remota: de acordo com as análises habermasianas, ela pode ser identificada a partir do “último quartel do século XIX”²⁸⁵.

Vejamos como Habermas fundamenta a presença destas duas tendências evolutivas que não podem ser analisadas a partir das categorias analíticas marxianas:

“1) um incremento da atividade intervencionista do estado, que deve assegurar a estabilidade do sistema”;

Este incremento da atividade intervencionista do estado, explica Habermas, fez-se necessário a fim de se evitar o desmoronamento do sistema econômico, já que este, entregue ao mercado, encontrava-se abandonado a si mesmo e corria o risco de deperecer. Nesse sentido, “A forma de revalorização do capital em termos de economia privada só pôde manter-se graças ao corretivos estatais de uma *política* social e econômica estabilizadora do ciclo econômico”²⁸⁶.

Para esta fase tardia do capitalismo, *repolitização do marco institucional* da sociedade significa, portanto, que a esfera *política* separou-se e, ao mesmo tempo, adquiriu autonomia em relação à esfera econômica: a política “já não coincide de forma imediata com as relações de produção, portanto, com uma ordem de direito privado, que assegura o tráfico econômico capitalista, e com as correspondentes garantias gerais de ordem do estado burguês”²⁸⁷. Como consequência desse fato, “transformou-se a relação do sistema econômico com o sistema de dominação; a política já não é *apenas* um fenômeno superestrutural”²⁸⁸.

Assim, aquela relação típica encontrada nas sociedades tradicionais, e que se perdeu nas sociedades modernas com o advento do capitalismo liberal, volta a vigor nas

²⁸⁵ *Id. Ibidem.*

²⁸⁶ *Id. Ibid.*, pp. 68-69.

²⁸⁷ *Id. Ibid.*, p. 69.

²⁸⁸ *Id. Ibidem.*

sociedades “tardo-capitalistas”: a supremacia da esfera interativa frente ao trabalho. Mas esta atual repolitização não poderia, de modo algum, ser concretizada numa forma imediatamente política tal como ocorria nas sociedades tradicionais, isto é, “numa forma tradicional de legitimação em virtude da tradição cultural”.

Diferente disso, a atual repolitização das sociedades capitalistas democráticas ocorre a partir de uma nova forma, mediata, através daquilo que Habermas denominou “programa substitutivo”²⁸⁹. A característica básica de tal programa, explica, seria conjugar “o momento da ideologia burguesa do rendimento (...) com a garantia de um mínimo de bem-estar da estabilidade no posto de trabalho e da estabilidade dos rendimentos”²⁹⁰. Assim, o principal efeito dos “programas substitutivos” seria servir de lenitivo para as eventuais “consequências sociais, não da instituição do mercado, mas de uma atividade estatal que compensa as disfunções do intercâmbio livre”²⁹¹.

Ainda sobre estes programas substitutivos, o sociólogo deixa claro que não se trata de um controle por parte do mercado, e sim do estado, já que seu papel é obrigar “o sistema de dominação a manter as condições de estabilidade de um sistema global que garante a segurança social e as oportunidades de promoção pessoal (...). Isto exige um espaço de manipulação para as intervenções do estado que, à custa da limitação das instituições do direito privado, asseguram no entanto a forma privada da revalorização do capital e *vinculam esta forma ao assentimento das massas*”²⁹².

Nesse sentido, a política, segundo um Habermas inspirado em Offe, serviria tão-somente para prevenir as “disfuncionalidades e para o evitamento dos riscos que possam ameaçar o sistema; portanto, a política não visa *a realização dos fins práticos*, mas a *resolução de questões técnicas*”²⁹³. Dito de outra forma: à política não cabe “projetos

²⁸⁹ *Id. Ibid.*, p. 70.

²⁹⁰ *Id. Ibidem.*

²⁹¹ *Id. Ibidem.*

²⁹² *Id. Ibidem.* Grifos do autor.

²⁹³ *Id. Ibidem.* Grifos do autor.

utópicos” de alteração do modo de produção vigente; apenas projetos visando sua manutenção através de aperfeiçoamentos ou corretivos.

“2) uma crescente interdependência de investigação técnica, que transformou as ciências na primeira força produtiva”²⁹⁴.

De acordo com a análise empreendida por Habermas, o capitalismo, em todas as suas fases, sempre se caracterizou pela presença de uma interdependência entre estado – “a pressão institucional para intensificar a produtividade do trabalho” – e investigação técnica. Entretanto, com o capitalismo de fase tardia, algo inédito se impõe: a evolução das técnicas, resultado da aplicação das conquistas da ciência moderna ao campo da produção material, acentuou sobremaneira este quadro de interdependência, fazendo com que “a investigação industrial de grande estilo, a ciência, a técnica e a revalorização do capital” confluíssem “num único sistema”²⁹⁵.

Em concomitância com esta confluência, esclarece o sociólogo, assistimos ao advento de uma nova tendência: a “*cientificação da técnica*”²⁹⁶. Tal tendência é explicada pelo fato de, no capitalismo de fase tardia, a investigação industrial estar *associada* às investigações financiadas pelo estado a fim de alavancar “o progresso técnico e científico no campo militar”. A cientificação da técnica se efetiva, então, a partir do momento em que as informações obtidas por tais investigações “refluem para as esferas da produção civil de bens”. Com isso, “a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho. Já não mais tem sentido computar os contributos ao capital para investimentos na investigação e no desenvolvimento sobre a base do valor da força de trabalho não-qualificada (simples), se o progresso técnico e científico se tornou uma fonte independente de mais-valia frente à fonte de mais-valia que é a única tomada em

²⁹⁴ *Id. Ibid.*, p. 68.

²⁹⁵ *Id. Ibid.*, p. 72.

²⁹⁶ *Id. Ibidem.*

consideração por Marx: a força de trabalho dos produtores imediatos tem cada vez menos importância”²⁹⁷.

De acordo com Habermas, ambas as tendências evolutivas provam que, passada a fase do capitalismo liberal, a teoria marxiana expira, ou seja, torna-se inútil por não conseguir explicar a inversão da “relação do sistema econômico com o sistema de dominação”. Explicação hoje indispensável a uma correta apreensão das relações sociais travadas no interior do “capitalismo tardio”; pois, conforme considera o sociólogo, as relações entre estado e sociedade civil não se configuram mais do mesmo modo como Marx as entendeu: “se a sociedade já não é ‘autônoma’, se já não se mantém auto-regulando-se como uma esfera que precede e subjaz ao estado – e era esta a novidade específica do modo de produção capitalista – então, o estado e a sociedade já não se encontram na relação que a teoria de Marx definira como uma relação entre base e superestrutura. Mas, se assim é, já não pode também desenvolver-se uma teoria crítica da sociedade na forma exclusiva de uma crítica da economia política”²⁹⁸.

Em *Para a reconstrução do materialismo histórico* – principal ensaio do livro homônimo de Habermas publicado em 1976, constitui-se, na verdade, em material preparatório utilizado pelo sociólogo por ocasião de sua intervenção nos debates sobre a filosofia hegeliana, organizados pela *Internationale Hegel-Vereinigung* no mês de maio do ano anterior²⁹⁹ – a redução e a descentralização da categoria trabalho também se fazem presentes.

Neste texto, o ponto central no qual se localiza a discussão habermasiana acerca do “conceito de trabalho social” gira em torno da seguinte questão: em que medida é correto determinar, a exemplo de Marx, a atividade sensível dos homens como a

²⁹⁷ *Id. Ibid.*, pp. 72-73.

²⁹⁸ *Id. Ibid.*, p. 69.

²⁹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983, p. 111.

categoria fundante da sociabilidade humana, isto é, como aquele elemento “*suficientemente* caracterizante no que se refere à forma de reprodução da vida humana”?³⁰⁰

Baseando-se em dois excertos extraídos d’*A ideologia alemã* – cujos conteúdos exprimem que a diferença fundamental dos homens em relação aos animais reside na produção material de sua própria vida; e que esta produção material se configura em dupla relação: natural e social – Habermas vai afirmar que Marx identificou no intercâmbio material realizado pelo ser social duas características básicas.

A primeira característica foi definida por Habermas como o “aspecto sociológico da transformação e da reconversão *finalizada* de materiais segundo *regras do agir instrumental*”³⁰¹. Dito de outro modo: a atividade laborativa dos homens não se restringe aos termos fisiológicos de um processo espontâneo de intercâmbio orgânico entre organismo e meio, mas se expande aos termos finalísticos de uma atividade que tem por escopo a reprodução da existência do gênero humano através da produção dos meios de subsistência necessários. A segunda característica, por sua vez, foi definida como a “*cooperação social* de diversos indivíduos”, ou seja, a *organização social do trabalho*: o fato de, para além das ações de caráter instrumental realizadas pelos diversos indivíduos singulares, o processo de trabalho encontrar-se dotado de *regras do agir estratégico*.

O sociólogo explica, então, que as regras do agir estratégico pertencem à esfera da distribuição, e em nada se equiparam às regras do agir instrumental, que pertencem à esfera da produção: diferente da esfera produtiva, as regras existentes na esfera distributiva não tratam “da elaboração de materiais ou do emprego coordenado e conforme à finalidade de meios, mas da conexão sistemática de expectativas ou interesses recíprocos”³⁰², isto é, da interação entre os indivíduos que compõem uma dada formação social.

³⁰⁰ *Id. Ibid.*, p. 114.

³⁰¹ *Id. Ibid.*, p. 112.

³⁰² *Id. Ibid.*, p. 113.

Finalizando sua análise *sui generis* a respeito do modo como o processo de trabalho se faz presente no interior da teoria marxiana, Habermas conclui que, “Um sistema que regule socialmente o trabalho e a repartição dos produtos pode ser chamado de *economia*: por isso, segundo Marx, a forma econômica de reprodução da vida é caracterizante no que se refere ao grau de desenvolvimento humano”³⁰³.

Delimitado, portanto, o modo como (sempre segundo Habermas) Marx apreende o “conceito de trabalho social” – um agir racional que obedece às regras instrumentais e estratégicas –, o sociólogo busca responder à questão acima referida verificando se tal conceito realmente traduz a forma exclusivamente humana de manifestação de vida. Para tanto, afirma que é preciso, desde o início, “definir com maior precisão o que entendemos por forma de vida humana”³⁰⁴.

O entendimento habermasiano vai apoiar-se inteiramente em pesquisas antropológicas realizadas a partir da segunda metade do século XX³⁰⁵. Com base nos resultados obtidos por tais pesquisas, que investigaram o modo como se efetivou o desenvolvimento que levou do primata ao homem a partir de aspectos físicos e culturais, Habermas esclarece o seguinte:

“Essa hominização é determinada pela *articulação de mecanismos de desenvolvimento orgânicos e culturais*. Por um lado, nesse longo período da antropogênese, alteraram-se – com base numa longa série de mutações – o tamanho do cérebro e importantes características morfológicas; por outro lado, os ambientes de onde parte o impulso seletivo trazem a marca não mais apenas da ecologia natural, mas já das realizações ativas de adaptação das hordas de homínidas dedicadas à caça. Tão-somente no limiar que introduz ao *homo sapiens* é que essa forma mista orgânico-cultural da evolução cede lugar a uma *evolução exclusivamente social*. Cessa o mecanismo natural de evolução. Não nascem mais novas espécies”³⁰⁶.

³⁰³ *Id. Ibidem.*

³⁰⁴ *Id. Ibid.*, p. 114.

³⁰⁵ Habermas fundamenta o modo como apreende a evolução físico-cultural do gênero humano a partir dos estudos do antropólogo alemão B. Rensch (1900-1990) e do antropólogo norte-americano Charles Francis Hockett, entre outros.

³⁰⁶ *Id. Ibid.*, p. 114. Grifos do autor.

Com o *homo sapiens*, salienta Habermas, temos a delimitação do grau sociocultural de desenvolvimento claramente estabelecida: diferente dos primatas e dos homínidas, a evolução do homem suplanta as características orgânico-culturais ao tornar-se exclusivamente social. Esta passagem da evolução natural à evolução social, explica o sociólogo, foi proporcionada pela exogamia – que se torna a base de socialização própria aos homens. Assim, com a proibição do incesto, pôde ser efetivada “uma ampla disseminação e redistribuição do patrimônio hereditário entre as espécies; essa diferenciação interna é o fundamento natural de uma diversificação cultural que se explicita na multiplicidade de processos sociais de aprendizagem”³⁰⁷.

Ao submeter aquilo que entende ser o “conceito de trabalho social” em Marx “à luz dos novos conhecimentos antropológicos”, Habermas chega, portanto, à seguinte resposta: o trabalho não se configura em característica exclusiva ao ser social, nem tampouco em categoria fundante de sua sociabilidade; ao contrário, “ele penetra muito profundamente na escala evolutiva: não só os homens, mas já os homínidas se distinguem dos macacos antropóides pelo fato de se orientarem para a reprodução através do trabalho social e de construírem uma economia”³⁰⁸.

Em termos precisos: de acordo com a análise habermasiana, a falta capital da teoria marxiana consiste claramente no fato de Marx ter fixado no trabalho social o marco que estabelece a diferença fundamental entre o ser social e os demais seres da natureza. A impropriedade de tal fixação se torna tanto mais clara, afirma Habermas, quanto mais nos adentramos nos meandros da economia de caça dos homínidas por intermédio de sua reconstituição analítica, promovida pelas aquisições teóricas da antropologia hodierna.

É que tal reconstituição analítica criou todas as possibilidades para a refutação da tese marxiana da centralidade do trabalho ao demonstrar que, do mesmo modo que o ser social, também os homínidas reproduzem sua vida a partir de *bases econômicas* – isto é,

³⁰⁷ *Id. Ibidem.*

³⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 115.

a partir do trabalho, obedecendo às regras técnicas e distributivas. Nesse sentido, verifica o sociólogo, conforme evidencia os resultados obtidos pelos novos estudos antropológicos, já em tempos primevos teriam existido “hordas dedicadas à caça que *a*) dispõem de armas e instrumentos (técnica); *b*) cooperam segundo uma certa divisão do trabalho (organização cooperativa); e *c*) repartem a presa no interior da coletividade (regras de distribuição). A fabricação de meios de produção e a organização social – tanto do trabalho quanto da distribuição dos produtos do trabalho – satisfazem as condições de uma forma econômica de reprodução da vida”³⁰⁹.

É por isso que, em sua tentativa de reconstrução do materialismo histórico, Habermas relega a um plano secundário a atividade sensível dos homens, já que a reconstituição analítica do modo como os homínidas trabalhavam teria provado que a forma de reprodução de vida assentada em bases econômicas não pode, como quer Marx, ser considerada a característica que diferencia o âmbito do ser social daquele próprio aos seres naturais.

Esta diferenciação só pode ser concretamente apreendida, em termos analíticos, defende o sociólogo, se se deslocar a análise da economia para a sociedade, ou seja, se se prestar atenção ao modo como a interação – e não a produção – é efetivada. E é exatamente a isso que ele se propõe, ao afirmar que o ser social apenas se destaca da natureza, emergindo pela primeira vez na história, com o advento das relações travadas exclusivamente na esfera interativa: o “sistema de comunicação”, que progrediu diretamente das “interações mediatizadas de modo gestual” dos homínidas, por consequência da *familização do homem*.

Nesse sentido, Habermas inicia sua explicação afirmando a possível existência “de uma *linguagem gestual* e de um sistema de *sinais de advertência*” nos homínidas, já que o modo como estes cooperavam entre si na caça – através de “dois sistemas sociais parciais”, definidos pelo *status* (papel social) de cada um de seus membros: “por um lado,

³⁰⁹ *Id. Ibidem.*

os homens adultos, que se agrupam em hordas igualitárias dedicadas à caça e que detêm globalmente uma posição dominante; por outro, as mulheres, que coletam frutos e convivem com os filhos, de cujo cuidado se encarregam”³¹⁰ – exigia uma certa “compreensão baseada em experiências, de maneira que devemos assumir como operante uma protolinguagem através da qual tenha tido início, pelo menos, aquela conexão sistemática, importante para o aparecimento do homem, de realizações cognoscitivas, manifestações afetivas e relações interpessoais”³¹¹.

O ser social emerge como o *novo* na história apenas através dos processos de *familização*, ou seja, “com a introdução de um *sistema de parentesco* fundado na exogamia”. Só assim o aparecimento do homem, tal como o sociólogo o entende – imerso em uma teia de “realizações cognoscitivas, manifestações afetivas e relações interpessoais” –, se efetiva. A partir deste momento, diferente do que ocorre com os primatas e os homínidas, “a economia de caça é complementada por uma estrutura social familiar. Esse processo durou muitos milhões de anos; ele equivale a uma substituição, de nenhum modo insignificante, do sistema animal de *status* (...) por um sistema de normas sociais que pressupõe a *linguagem*”³¹².

Com o advento da família, portanto, a ordem hierárquica dos primatas e dos homínidas – marcadamente unidimensional, já que cada membro da horda podia assumir apenas um *status* válido para todos os âmbitos funcionais da sociedade (esfera econômica, afetiva etc.) porque fundada “sobre a capacidade de ameaça” – é substituída pela ordem hierárquica dos *homo sapiens* – marcadamente pluridimensional, já que “o mesmo indivíduo pode reunir em si diversas posições de *status* e indivíduos diversos podem assumir o mesmo *status*”, porque fundada sobre “o reconhecimento intersubjetivo de expectativas de comportamento sujeitas à estruturação de normas” –, o

³¹⁰ *Id. Ibidem.*

³¹¹ *Id. Ibidem.*

³¹² *Id. Ibid.*, pp. 116-117.

que possibilitou “um intercâmbio socialmente regulado entre sistemas parciais dotados de especificidade funcional”³¹³.

Exatamente neste ponto de sua exposição Habermas volta-se mais uma vez contra Marx, procurando ajuizar agora os limites analíticos de seu “conceito de trabalho social”: “O conceito marxiano de trabalho social, portanto, é adequado à tarefa de delimitar a forma de vida dos homínidas com relação à dos primatas, mas não capta a reprodução especificamente humana da vida. Com efeito, não os homínidas, mas somente os homens superam aquela estrutura social que nasceu na série dos vertebrados: uma ordem hierárquica unidimensional, na qual – com as passagens de um nível a outro – todo animal tem atribuído a si um, e somente um, *status*”³¹⁴.

Finalmente, o sociólogo explica, então, que esta novidade da ordem hierárquica do *homo sapiens* – que, como vimos, consiste em substituir as antigas relações unidimensionais dos homínidas, fundadas no poder e na força e próprias ao modo de reprodução da vida pelo trabalho social, por relações intersubjetivas fundadas em expectativas de comportamento e próprias ao modo de reprodução da vida pela interação – consiste na “*moralização dos motivos da ação*”.

Esta “moralização dos motivos da ação” prova que o único elemento próprio ao ser social é a ação comunicativa, isto é, o estabelecimento de relações com o mundo e com os outros homens a partir de normas sociais compartilhadas intersubjetivamente por uma mesma comunidade lingüística. Pois através de tal moralização, explica Habermas, evidencia-se o fato de os diferentes papéis sociais exercidos pelo ser social poder “conjugar, em certas condições, duas diferentes expectativas de comportamento de modo tal que se constitua um sistema de motivação recíproca. O *Alter* deve contar com o fato de que o *Ego* satisfaça a sua (ou seja, do *Alter*) expectativa de comportamento, enquanto o *Ego* deve contar com o fato de que o *Alter* satisfaça igualmente as suas (ou seja, as do *Ego*) expectativas de comportamento. Através dos

³¹³ *Id. Ibid.*, p. 117.

³¹⁴ *Id. Ibid.*, pp. 115-116.

papéis sociais, a aquisição social de influência sobre os motivos do outro pode se tornar independente de contextos acidentais de situação e a constituição de motivos pode ser reinserida no mundo simbólico da interação”³¹⁵.

Mas para que isso ocorra três condições devem ser satisfeitas: primeiro, na interação os indivíduos devem, através dos papéis sociais, assumir não apenas a perspectiva do outro, mas também colocar-se na perspectiva de observadores (como se estivessem observando, de fora, suas expectativas e ações): só assim eles podem criar uma relação entre “suas expectativas recíprocas e colocá-las, *enquanto sistema*, como fundamento do próprio agir”³¹⁶; segundo, a constituição de papéis sociais, por parte dos indivíduos que participam da interação, deve pressupor sua conscientização a respeito do *tempo*, ou seja, os papéis sociais não se esgotam no imediatismo de uma dada relação interativa, mas transcende-o ao poder ser exercidos em diferentes épocas por outros indivíduos; terceiro, os papéis sociais apenas se relacionam a mecanismos de sanção por intermédio das *interpretações* das normas vigentes em dada formação social, e não mais por intermédio da força: as normas sociais linguisticamente fundadas substituem as ameaças de violência física.

Diante destas três condições, Habermas chega a uma polêmica conclusão – a anterioridade do trabalho e da linguagem (ainda que primitiva, gestual) em relação ao ser social, já que ambos, como vimos, estão presentes também nos homínidas: “Por diferentes razões, essas três condições não podem ser satisfeitas antes da constituição integral da linguagem. Podemos assumir que somente nas estruturas de trabalho e linguagem completaram-se os desenvolvimentos que levaram à forma de reprodução da vida especificamente humana e, com isso, à condição que serve como ponto de partida da evolução social. *Trabalho e linguagem são anteriores ao homem e à sociedade*”³¹⁷.

³¹⁵ *Id. Ibid.*, p. 117.

³¹⁶ *Id. Ibidem.*

³¹⁷ *Id. Ibid.*, p. 118.

b) Apaziguamento da luta de classes?

Outra característica importantíssima apreendida por Habermas em sua análise da fase atual do modo de produção capitalista – o “tardo-capitalismo” – e que, segundo afirma, se constitui em produto direto daquelas “duas tendências evolutivas” expostas no item anterior, foi denominada de *apaziguamento da luta de classes*: “O capitalismo estatalmente regulado, que surgiu de uma reação contra as ameaças aos sistemas gerados pelo antagonismo aberto das classes, pacifica o conflito de classes”³¹⁸.

Habermas afirma tal pacificação ao argumentar o seguinte:

“O sistema do capitalismo tardio está a tal ponto determinado por uma política de compensações que assegura a lealdade das massas dependentes do trabalho, ou seja, por uma política de evitação do conflito, que é precisamente esse conflito incrustado sem cessar na estrutura da sociedade com a regularização do capital em termos de economia privada, o que com a maior probabilidade irá permanecer latente”³¹⁹.

Como se pode depreender de tais palavras, o suposto apaziguamento do conflito de classes não deve ser imediatamente identificado à eliminação das reais contradições de classes – onde o capitalismo se faz presente, tais contradições ainda persistem, incrustadas “sem cessar na estrutura da sociedade” devido “a regularização do capital em termos de economia privada” – mas tão-somente à sua *latência*.

Diferente, portanto, da fase liberal, a fase tardia do capitalismo se singulariza por criar condições socioeconômicas que impedem a eclosão da luta de classes, mediante a aplicação, por parte do estado, de “políticas de compensações que asseguram a lealdade das massas”.

Nesse sentido, entende Habermas, mesmo que no âmbito da produção material a sociedade se mostre objetivamente cindida em campos antagônicos – embora o sociólogo não se expresse nestes termos, convém deixar claro que nestes campos estão presentes, de um lado, as *personae* do capital, cuja característica principal resume-se em posse e

³¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 76.

³¹⁹ *Id. Ibid.*, pp. 76-77.

controle exclusivos de todos os insumos necessários à produção sob o capital; e, de outro, as *personae* do trabalho, que, por sua vez, exibem como característica a não-propriedade destes insumos, sendo obrigado, sob pena de perecer, a trabalhar para os primeiros sob condições as quais não podem exercer qualquer controle –, a agudização dos conflitos entre as classes não mais se verificará enquanto a “lealdade das massas” for assegurada “por meio de compensações destinadas à satisfação de *necessidades privatizadas*”³²⁰.

Em verdade, a análise habermasiana afirma que a luta de classes cedeu espaço aos diferentes tipos de “movimentos sociais” cuja origem não pode ser identificada a partir da esfera da produção, mas sim a partir das “necessidades que ficam na periferia do campo da ação estatal, porque estão afastadas do conflito central conservado em estado latente e por isso nenhuma prioridade se lhes concede na prevenção de perigos”³²¹: as manifestações relativas à diversidade étnica, à diversidade sexual, aos diferentes movimentos de caráter religioso, aos direitos dos animais, à defesa do meio-ambiente etc.

Assim, onde o estado não se faz presente com a sua “política de compensações” sociais eclodem movimentos de caráter reivindicatório. Entretanto, Habermas explica que tais movimentos são compostos exclusivamente pelos chamados “grupos subprivilegiados”: estes não se configuram em classes sociais porque “nunca representam a massa da população”³²², pois “sua privação de direitos e a sua pauperização já não coincide com a exploração, porque o sistema não vive do seu trabalho. Em todo caso, podem representar uma fase passada da exploração. Mas as aspirações que legitimamente representam, não as podem fazer valer através da recusa de cooperação; por isso, conservam seu caráter apelativo”³²³.

³²⁰ *Id. Ibid.*, p. 81.

³²¹ *Id. Ibid.*, p. 77.

³²² *Id. Ibid.*, p. 79.

³²³ *Id. Ibidem.*

Constituídas não por classes sociais, mas por aquilo que Habermas denominou de “setores subprivilegiados da vida”, as lutas sociais da atualidade exibem como característica a substituição do horizonte generosamente social inscrito nos conteúdos reivindicatórios da categoria social do trabalho pela mesquinhez do horizonte exclusivamente individual delineado pelas propostas contidas nos novos movimentos sociais, na medida em que visam apenas a supressão de necessidades particulares a indivíduos ou grupos e não questionam o modo como a produção social se encontra organizada: assentada na contradição entre capital e trabalho.

c) A passagem da razão instrumental à razão comunicativa

Como se pode depreender da leitura dos dois itens anteriores, Habermas, em sua busca por uma fundamentação teórica para a racionalidade comunicativa, rejeita energicamente a centralidade do trabalho e, conseqüentemente, a teoria marxiana em seu conjunto. Em verdade, ao empreender tal busca, recorre a um *outro tipo* de razão – a *razão comunicativa* –, que afirma ser qualitativamente superior àquele preso à centralidade do trabalho – a *razão instrumental*.

De modo geral, por ser considerado um “teórico crítico”, o nome de Habermas tem sido involuntariamente vinculado àquele grupo heterogêneo de pensadores que outrora havia se aglutinado em torno de Max Horkheimer (1897-1972) e Theodor W. Adorno (1903-1969) e, portanto, do Instituto de Pesquisas Sociais³²⁴ – grupo denominado, *post festum*, “Escola de Frankfurt”.

³²⁴ A história empírica do Instituto de Pesquisas Sociais (IPS) é, de certo modo, bastante conhecida. Depois de uma *Semana de estudos marxistas*, realizada em 1922, reunindo um grupo de intelectuais eminentes concentrados em torno da discussão de *Marxismo e filosofia* de Karl Korsch, Félix Weil, idealizador e organizador da semana, decide fundar um “instituto para estudos marxistas”. De fato, em fevereiro do ano seguinte, o IPS é fundado na cidade de Frankfurt. Seus principais expoentes foram Adorno, Horkheimer e Herbert Marcuse (1898-1979). Pouco tempo depois da ascensão de Hitler ao poder, em janeiro de 1933, o IPS é posto na ilegalidade. A partir daí, suas atividades se dividem entre as cidades de Genebra (1933), Paris (1933 a 1936) e Londres (1933 a 1934). Mas é na cidade de Nova Iorque (a partir de 1934) e, depois,

Convém ressaltar que tal ligação é extremamente polêmica. Em primeiro lugar, a própria existência de uma escola deve ser posta em dúvida: em que pesem temas comuns e obras conjuntas, a totalidade dos diversos pensadores que freqüentaram o Instituto não legou um *corpus* teórico comum, categorialmente integrado, que, com justiça, pudesse ser chamado de *teoria crítica*, mas uma miríade de teorizações particulares e, por vezes, excludentes³²⁵. Em segundo lugar, se o nome de Habermas pode ser vinculado ao Instituto, sua filiação, embora corresponda a uma “segunda geração”, apenas diz respeito aos primórdios da *teoria crítica*, ou seja, aquela da década de 1930, cuja característica era a análise crítica das relações sociais visando a transformação da realidade. Todos os outros desdobramentos posteriores da *teoria crítica*, notadamente aqueles do período que abarca as décadas de 1940-1970, são rejeitados pelo sociólogo, pelo fato de terem resultado num “pessimismo radical”: “Desta forma Habermas ao mesmo tempo preserva elementos importantes da contribuição de Horkheimer e Adorno, mas os supera, propondo uma nova teoria que tem em comum com a teoria crítica a dimensão crítica da realidade e a rejeição de falsos determinismos. A teoria da ação comunicativa, no entanto, não adere ao pessimismo implacável de Adorno, revelando uma convicção profunda da competência lingüística e cognitiva dos atores, capazes de, no diálogo, na disputa, no questionamento radical, produzirem uma razão comunicativa”³²⁶.

Portanto, ao opor a razão comunicativa à razão instrumental, Habermas pretende, além de combater Marx, resolver o impasse criado pelos teóricos críticos: de acordo com Freitag, o autor d’*A teoria da ação comunicativa* “acredita que com as propostas desenvolvidas a partir da *Dialética do esclarecimento* até a *Teoria estética*,

em Los Angeles (a partir de 1941), que seus principais membros conseguem fixar as atividades do Instituto, até o ano de 1950, quando retornam à Frankfurt. Para um itinerário histórico mais detalhado do IPS Cf. FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986; JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974; SLATER, Phil. *Origem e significado da escola de Frankfurt – uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978; WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

³²⁵ Cf. ABENSOUR, Miguel. “La théorie critique: une pensée de l’exil?” In: *Archives de philosophie*. N.º 45. Paris: Éditions Beauchesne, 1982, p. 180.

³²⁶ FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986, pp. 60.

Adorno levou à exaustão a filosofia da consciência subjetiva. A razão crítica, em sua fidelidade ao negativo, precisa negar a sua própria competência para pensar o mundo. Assim sendo, ela chega a um ponto final de sua trajetória, deparando-se com um beco sem saída³²⁷. A superação deste impasse – gerado a partir da identificação entre razão e opressão (dos homens e da natureza) –, “no parecer de Habermas, deve ser buscada não na salvação da razão subjetiva e sim numa razão comunicativa, intersubjetiva, aplicada em situações dialógicas nas quais os interlocutores buscam através da argumentação fundada o consenso possível. A razão e a crítica emergiriam assim em situações dialógicas livres de repressão, deixando de ser *Subjektzentriert* (centradas em um sujeito do conhecimento)”³²⁸.

A razão instrumental – “O tema fundamental da filosofia é a razão”³²⁹. Com base nesta afirmação, Habermas inicia sua monumental obra – *A teoria da ação comunicativa* – tecendo algumas considerações acerca da história da constituição do pensamento filosófico: este teria nascido a partir “da reflexão sobre a razão encarnada no conhecimento, na fala e nas ações”³³⁰.

Entretanto, observa o sociólogo, ao longo de sua história o pensamento filosófico tem sido marcado pela tentativa de explicar os fenômenos que aborda partindo de princípios extraídos apenas da razão que se manifesta nas ações diretas dos homens sobre o mundo – a razão cognitivo-instrumental. Ao proceder de modo unilateral, ou seja, restringindo-se apenas ao aspecto cognitivo-instrumental das realizações humanas, as análises filosóficas da sociedade se tornaram problemáticas e seus resultados questionáveis³³¹.

³²⁷ *Id. Ibid.*, pp. 84-85.

³²⁸ *Id. Ibid.*, p. 85.

³²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987, p. 15.

³³⁰ *Id. Ibidem*.

³³¹ *Id. Ibid.*, pp. 15-16.

Podemos afirmar que Habermas considera, respectivamente em *A teoria da ação comunicativa* e em *Técnica e ciência como “ideologia”*, tanto a *Dialética do esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer, como a crítica à Weber empreendida por Marcuse em *Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber* – exemplos de análises filosóficas que falharam por não reconhecer outra dimensão da razão a não ser aquela ligada ao trabalho.

Na *Dialética do esclarecimento*, cuja tese central é a idéia de que “o mito já é esclarecimento e o esclarecimento acaba por reverter à mitologia”³³², Adorno e Horkheimer narram a trajetória da razão, que culminaria na “autodestruição do esclarecimento”: “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”³³³. Concebida inicialmente como um processo emancipatório que libertaria os homens do jugo da natureza externa fazendo-os senhores de si e do mundo, conduzindo-os à autonomia e à autodeterminação, a razão acabou por cobrar sentido contrário: “O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber”³³⁴, mas ao desenvolver-se de maneira unilateral, ou seja, privilegiando apenas sua dimensão instrumental em detrimento de sua dimensão emancipadora, a razão desviou-se de seu objetivo emancipatório original, desembocando assim, conforme as palavras dos teóricos críticos,

³³² ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985, p. 15. *Dialektik der Aufklärung* foi publicado originalmente pelo Instituto de Pesquisas Sociais de Los Angeles em maio de 1944. Nesta primeira edição – 500 exemplares mimeografados e encadernados com papelão –, as notas de Adorno e Horkheimer ditadas a Gretel Adorno receberam o título *Philosophische Fragmente*. Um editor holandês exilado, de nome Querido, publicou uma segunda edição em 1947. Com o título definitivo de *Dialektik der Aufklärung*, o texto dos teóricos críticos continha algumas modificações: “o acréscimo de uma última tese sobre o anti-semitismo e a atenuação do vocabulário anticapitalista em muitos trechos”. Cf. WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002, pp. 355-356.

³³³ ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *op. cit.*, pp. 13 e 19.

³³⁴ *Id. Ibid.*, p. 19.

numa “calamidade triunfal” – “o controle totalitário da natureza e a dominação incondicional dos homens”³³⁵.

A fim de ilustrar esse “entrelaçamento do mito e do trabalho racional”, Adorno e Horkheimer fazem uso das narrativas épicas de Homero contidas na *Odisséia*. Nelas, temos um verdadeiro “testemunho da dialética do esclarecimento”: “os mitos se depositaram nas diversas estratificações do texto homérico; mas o seu relato, a unidade extraída às lendas difusas, é ao mesmo tempo a descrição do trajeto de fuga do sujeito diante dos poderes míticos”³³⁶. Nesse sentido, o poeta grego, ao relatar as aventuras de Ulisses em seu regresso à Ítaca, teria explicitado “a proto-história de uma subjetividade que se desprende da coerção dos poderes míticos”³³⁷.

De acordo com a *Dialética do esclarecimento*, a *Odisséia* ilustraria “a primeira etapa do esclarecimento”: o herói Ulisses, com sua astúcia, teria conseguido “lograr as divindades da natureza”³³⁸. Entretanto, finda a primeira etapa, o esclarecimento acaba por reverter-se em força mítica: o distanciamento do mito, ou seja, o domínio da natureza exterior, não significou a libertação dos homens, mas sim a opressão de sua natureza interior. Nesse sentido, Habermas afirma que para Adorno e Horkheimer “os homens formam sua identidade à medida em que aprendem a dominar a natureza exterior ao preço da repressão de sua natureza interior” pois “A dominação sobre uma natureza exterior objetivada e uma natureza interior reprimida é o signo permanente do esclarecimento”³³⁹.

³³⁵ FREITAG, Barbara. *op. cit.*, pp. 34-35. Segundo Freitag, essa posição crítica assumida por Adorno e Horkheimer frente à razão é contrária àquela, positiva, defendida por Kant em seu opúsculo *Was ist Aufklärung?*. Para o filósofo de Königsberg, os homens, uma vez conscientes de que seu destino não estava a mercê das forças naturais, irrealis ou fantásticas, deveriam abdicar das formas míticas de pensamento e reconhecer na razão o seu “instrumento de libertação”, necessário para o alcance de “sua autonomia e *Mündigkeit* (maioridade)”.

³³⁶ ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *op. cit.*, pp. 53 e 55.

³³⁷ HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico do modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 155.

³³⁸ ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *op. cit.*, p. 57.

³³⁹ HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 158.

Assim, para Adorno e Horkheimer, o processo histórico-universal do esclarecimento mostra que “O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los”³⁴⁰.

A mesma identificação entre razão e opressão se faz presente na crítica de Marcuse ao conceito de racionalização elaborado por Max Weber. Em *Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber*, nos mostra Habermas, Marcuse afirma que o autor de *Economia e sociedade* teria falhado ao identificar no processo de racionalização “a ampliação das esferas sociais que ficam submetidas aos critérios de decisão racional”³⁴¹.

De acordo com Marcuse, o processo de racionalização descrito por Weber não implantou a racionalidade propriamente dita, mas sim “uma forma determinada de dominação política oculta”. Isso se deu devido ao próprio tipo de racionalidade empregado na “ação racional do empresário capitalista e do trabalhador industrial, da pessoa jurídica abstrata e do funcionário moderno”, que tende a unir ciência e técnica visando a consecução de seus objetivos em detrimento dos interesses gerais da sociedade. Nesse sentido, a “ação racional referente a fins” derivada deste tipo de racionalidade nada mais é do que “exercício de controle” – pois exige “um tipo de ação que implica dominação quer sobre a natureza ou sobre a sociedade”³⁴².

De acordo com Habermas, Marcuse conclui que o conceito de razão, ao implicar em domínio sobre o homem e a natureza, *talvez* seja também ideologia: “O conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a

³⁴⁰ *Id. Ibid.*, p. 24.

³⁴¹ HABERMAS, Jürgen. “Técnica e ciência como ideologia”. In: *Técnica e ciência como ideologia. loc. cit.*, p. 45.

³⁴² *Id. Ibid.*, p. 46.

natureza e sobre o homem)”³⁴³. Mas, alerta, se razão instrumental e dominação política encontram-se inseparáveis, seu entrelaçamento não se manifesta de imediato: “a ‘racionalização’ das relações vitais segundo critérios desta racionalidade equivale à institucionalização de uma dominação que, enquanto política, se torna irreconhecível: a razão técnica de um sistema social de ação racional referente a fins não abandona o seu conteúdo político”³⁴⁴.

Este conteúdo político seria, de acordo com Habermas, a “manutenção de um sistema que pode permitir-se converter em fundamento da sua legitimação o incremento das forças produtivas associado ao progresso técnico-científico”³⁴⁵. Nesse sentido, nos mostra que Marcuse teria apontado uma situação paradoxal: este incremento, à medida em que se põe como “repressão objetivamente supérflua”, poderia servir como plataforma para a ação revolucionária daqueles que pretendem suplantar o capital, mas seu caráter repressivo tende a “desvanecer-se da consciência da população” ao oferecer a ela um certo conforto para a sua vida cotidiana.

Diante desta situação, nos mostra Habermas, Marcuse vê uma “novidade na história mundial”: a racionalidade teria mudado de caráter – de “padrão de crítica para o nível das forças produtivas” que era passa a ser “padrão apologético”, ou seja, a irracionalidade do poder proveniente “das relações de produção historicamente caducas” não é mais questionada, antes justificada. A racionalidade perde, assim, seu poder crítico e se rebaixa a “mero corretivo *dentro* do sistema” – se a sociedade vai mal, é porque ela está “mal programada”. O problema é político, não social.

O passo seguinte de Marcuse, nos mostra Habermas, é o questionamento da própria racionalidade: não teria ela, ao ser incorporada à ação racional referente a fins,

³⁴³ MARCUSE *apud* HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 46. No presente artigo, Habermas não toma a mesma atitude vacilante de Marcuse: o “talvez” é substituído pela enérgica afirmação de que técnica e ciência, uma vez profundamente vinculadas à dominação política e econômica, converteram-se em ideologia e se mostram comprometidas com os interesses das classes dominantes.

³⁴⁴ HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 46.

³⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 47.

sofrido uma restrição? Não teria ela absorvido um *a priori* material historicamente determinado, portanto passível de ser superado? Ao responder positivamente a estas questões, afirma em *Ideologia da sociedade industrial*:

“Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia; e esta proporciona a grande legitimação ao poder político expansivo, que assume em si todas as esferas da cultura. Neste universo, a tecnologia proporciona igualmente a grande racionalização da falta de liberdade do homem e demonstra a impossibilidade ‘técnica’ de ser autônomo, de determinar pessoalmente a sua vida. Com efeito, esta falta de liberdade não surge nem irracional nem como política, mas antes como sujeição ao aparelho técnico que amplia a comodidade da vida e intensifica a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege assim antes a legalidade da dominação em vez de a eliminar e o horizonte instrumentalista da razão abre-se a uma sociedade totalitária de base racional”³⁴⁶.

Habermas pretende mostrar que Marcuse, ao identificar indiscriminadamente técnica com dominação, racionalidade com opressão, tomou como pressuposto a idéia de que “no *a priori* material da ciência e da técnica se oculta um projeto de mundo determinado por interesses de classe e pela situação histórica”. Por isso, o autor da *Ideologia da sociedade industrial* é tentado a pensar que, à emancipação da sociedade, é imprescindível “uma revolução prévia da própria ciência e técnica”³⁴⁷.

Na idéia marcusiana de revolucionar a ciência e a técnica para assim romper com “o círculo funcional da ação instrumental” sobre a natureza e com ela estabelecer “um carinhoso cuidado que libertaria” seu potencial, estaria contida, de acordo com Habermas, *a falsa apreensão de uma dupla dominação*: a repressiva, própria ao capital e à ciência moderna; e a libertadora, própria à sociedade emancipada³⁴⁸ e a uma ciência alternativa.

³⁴⁶ MARCUSE *apud* HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 49.

³⁴⁷ *Id. Ibid.*, p. 50.

³⁴⁸ De acordo com Habermas, Marcuse, com a idéia de uma “dupla dominação” da natureza, estaria seguindo um *topos* que atravessou a filosofia alemã desde Schelling, passando pelas místicas protestante e judaica e os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, até chegar a Bloch e aos principais teóricos críticos – Horkheimer e Adorno (e também Benjamin). *Id. Ibid.*, p. 50.

Nesse sentido, tomando como pressuposto esta dupla dominação, Marcuse iria propor “uma *atitude* alternativa perante a natureza” visando a implantação de uma nova técnica. Assim Habermas sintetiza o argumento marcusiano:

“Na esfera de uma intersubjetividade ainda incompleta podemos presumir subjetividade nos animais, nas plantas e até nas pedras, e *comunicar* com a natureza, em vez de nos limitarmos a *trabalhá-la* com rotura da comunicação. E, para dizer o mínimo que dizer se pode, essa idéia conservou um atrativo peculiar, a saber, que a subjetividade da natureza, ainda agrilhoadada, não se poderá libertar antes de a comunicação dos homens entre si não estar livre da dominação. Só quando os homens comunicarem sem coação e cada um se puder reconhecer no outro, poderia o gênero humano reconhecer a natureza como um outro sujeito – e não, como queria o Idealismo, reconhecê-la como o seu outro, mas, antes reconhecer-se nela como noutro sujeito”³⁴⁹.

Habermas, entretanto, discorda de Marcuse. Apoiando-se num estudo realizado em 1965 por Arnold Gehlen – *Técnica na era do tecnicismo* –, contrapõe o argumento de que a ciência moderna só poderia ser entendida como um “projeto historicamente sem precedentes” se outro, alternativo, fosse elaborado para a ela se contrapor. Acontece que tal projeto alternativo é impossível de ser elaborado – pois, entende Habermas, a técnica deve sempre “conduzir a um ‘projeto’ do gênero humano *no seu conjunto*, e não a um projeto historicamente superável”³⁵⁰.

É por isso que Habermas concorda com Gehlen quando este determina a identidade ou “conexão imanente entre a técnica que conhecemos e a estrutura da ação racional dirigida a fins”. A técnica que conhecemos hoje – e que Marcuse aponta como responsável pela dominação e opressão humanas – nada mais é do que o resultado da “objetivação gradual da ação racional teleológica” “ao nível dos meios técnicos”: “o gênero humano teria projetado, uma a uma, ao nível dos meios técnicos, as componentes elementares do círculo funcional da ação racional teleológica, que inicialmente radica no organismo humano, e assim ele seria dispensado das funções correspondentes”³⁵¹.

³⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 53.

³⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 51.

³⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 52.

Habermas enumera tais componentes: “Primeiro, reforçaram-se e substituíram-se as funções do aparelho locomotor (mãos e pernas); em seguida, a produção da energia (o corpo humano), depois, as funções do aparelho dos sentidos (olhos, ouvidos, pele) e, por fim, as funções do centro de controle (do cérebro)”³⁵². O que Marcuse não entende, portanto, é que a técnica nada mais é do que reflexo do modo como o homem trabalha em sociedade – daí a impossibilidade de renunciar a essa técnica e substituí-la por outra “enquanto não se modificar a organização da natureza humana e enquanto houvermos de manter a nossa vida por meio do trabalho social e com a ajuda dos meios que substituem o trabalho”³⁵³.

O erro de Marcuse, segundo Habermas, é não entender que a técnica não pode ser substituída e que suas realizações não podem ser desconsideradas. *O que deve ser substituída é a forma como os homens agem na natureza*: “A alternativa à técnica existente, o projeto de uma natureza como interlocutor em vez de objeto, refere-se a uma estrutura alternativa de ação: à interação simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica”³⁵⁴, à medida em que não toma a natureza como um objeto mas como um “interlocutor de uma possível interação”.

A razão comunicativa – Visando dirimir estas falhas características do pensamento marxista em sua versão frankfurtiana e, ao mesmo tempo, trazer à luz todas as outras manifestações racionais dos homens – como as “expressões simbólicas” que medeiam suas relações com o mundo, “as ações normativamente reguladas e as expressões valorativas”, ou seja, as manifestações de sua racionalidade comunicativa – a preocupação central do sociólogo passa a ser “uma fundamentação para as ciências sociais em uma teoria da linguagem”³⁵⁵.

³⁵² *Id. Ibidem.*

³⁵³ *Id. Ibidem.*

³⁵⁴ *Id. Ibid.*, p. 53.

³⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. *loc. cit.*, p. 9.

Nesse sentido, em sua tentativa de determinar a razão a partir de uma teoria da linguagem, Habermas afirma que o uso da expressão “racional” pressupõe “uma estreita relação entre racionalidade e saber”. Todo saber conteria uma “estrutura proposicional”, onde os homens exporiam suas opiniões na forma de enunciados – a racionalidade emergiria, nessa relação, no modo como “os sujeitos capazes de linguagem e ação *fazem uso* do conhecimento”³⁵⁶.

Podemos notar, portanto, que para o sociólogo às manifestações ditas racionais interessam menos o conteúdo ou posse do conhecimento e mais a forma como este é adquirido pelos homens. Assim, aponta o sociólogo, os seguintes “sujeitos gramaticais” podem ser considerados racionais: “mais ou menos racionais podem ser as pessoas, que dispõem de saber, e as manifestações simbólicas, as ações lingüísticas ou não lingüísticas, comunicativas ou não comunicativas, que encarnam um saber”³⁵⁷.

O que determina a forma como o conhecimento é adquirido é a confiabilidade que se estabelece numa determinada situação: “A estreita relação que existe entre saber e racionalidade permite suspeitar que a racionalidade de uma emissão ou de uma manifestação dependa da confiabilidade do saber que encarnam”³⁵⁸.

Habermas tenta ilustrar sua razão comunicativa a partir de “dois casos paradigmáticos”: um sujeito gramatical hipotético “*A* manifesta com intenção comunicativa uma determinada opinião” com pretensão de validade; outro, *B*, tenta atingir determinado fim por meio de uma intervenção teleológica no mundo e, assim, obter o êxito planejado. Em ambas as ações – a comunicativa, de *A*; e a teleológica, de *B* – temos um exemplo de “saber confiável” e, portanto, um saber que pode ser criticado a fim de que um consenso seja alcançado: em relação ao sujeito *A*, um ouvinte pode duvidar de que sua afirmação seja verdadeira; em relação ao sujeito *B*, um observador pode por em dúvida se sua ação vai ter êxito. O importante, aqui, é que “A crítica se

³⁵⁶ *Id. Ibid.*, p. 24. Grifos nossos.

³⁵⁷ *Id. Ibidem.*

³⁵⁸ *Id. Ibidem.*

refere em ambos os casos a uma pretensão que os sujeitos agentes necessariamente têm de vincular a suas manifestações, para que essas possam ser efetivamente o que querem ser, uma afirmação ou uma ação teleológica”³⁵⁹.

A partir destes “dois casos paradigmáticos”, Habermas quer fundamentar a racionalidade de uma emissão proferida por um sujeito gramatical ou a ação levada a efeito por um sujeito agente em “sua susceptibilidade de crítica ou fundamentação”: “Uma manifestação cumpre os pressupostos da racionalidade se, e somente se, encarna um “saber confiável”, guardando assim uma relação com o mundo objetivo, isto é, com os fatos, e resultando acessível a um procedimento objetivo. E um procedimento só pode ser objetivo se é feito por via de uma pretensão transubjetiva de validade, que para qualquer observador ou destinatário tenha o mesmo significado que para o sujeito agente”³⁶⁰.

A racionalidade dos sujeitos agentes e falantes se faz presente à medida em que são portadores de um “saber confiável” – ou seja, um saber que é passível de ser criticado – e, ao mesmo tempo, fazem uso de sentenças cuja validade pode ser defendida contra as objeções lançadas por outro participante na interação lingüística. A racionalidade também se faz presente nas expressões simbólicas que corporificam este saber próprio aos sujeitos agentes e falantes.

Assim, afirma Habermas, as afirmações e ações teleológicas são tanto mais racionais quanto melhor possam ser fundamentadas as pretensões de validade ou eficiência a elas vinculadas. Em suma, a *racionalidade comunicativa*, “em última instância”, remete “à experiência central da capacidade de unir sem coações e de gerar consenso que tem uma fala argumentativa, em que diversos participantes superam a subjetividade inicial de seus respectivos pontos de vista e graças a uma comunidade de

³⁵⁹ *Id. Ibid.*, p. 25.

³⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 26.

convicções racionalmente motivada se asseguram de uma só vez da unidade do mundo objetivo, e da intersubjetividade de contexto em que desenvolvem suas vidas”³⁶¹.

Avançando um pouco mais em sua determinação da razão a partir de uma teoria da linguagem, Habermas afirma que racionais não são apenas aqueles que emitem um enunciado lingüístico visando efetivar uma afirmação ou defender-se frente a um crítico, mas também aqueles capazes de seguir as “normas vigentes” e de justificar sua ação frente a um crítico interpretando uma situação dada à luz de expectativas legítimas de comportamento.

Enfim, de acordo com o sociólogo, a razão comunicativa tanto mais se amplia quanto mais, “dentro de uma comunidade de comunicação, as possibilidades de coordenar as ações sem recorrer à coerção” se tornam disponíveis, abrindo espaço assim para a resolução *consensual* de conflitos que eventualmente possam surgir na interação entre os homens³⁶².

d) As raízes lingüísticas da pragmática universal habermasiana: uma aproximação à filosofia da linguagem de Ludwig Wittgenstein, John L. Austin e John R. Searle

Conforme já mencionado na “Introdução” de nosso estudo, Habermas, ao aproximar-se das aquisições teóricas da filosofia da linguagem de orientação pragmática, provoca uma verdadeira inflexão em seu pensamento – a *viragem lingüística*: a linguagem passa a ser entendida como “uma das condições fundamentais de nossa existência cultural”³⁶³ e a responsável pelo ordenamento social.

Ao seguir a linha da pragmática – a “linha que se segue a partir do segundo Wittgenstein até Searle, passando por Austin”, onde “a semântica formal transita da

³⁶¹ *Id. Ibid.*, p. 27.

³⁶² *Id. Ibidem.*

³⁶³ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 82.

análise das orações à análise das ações lingüísticas”³⁶⁴ –, Habermas passa a entender a linguagem não de modo sintático-semântico apenas, mas também de modo pragmático: como “linguagem-em-uso” ou “ato-de-fala”, ou seja, em sua relação com o mundo e com os participantes de uma comunidade lingüística.

Nesse sentido, antes de verificarmos a fundamentação habermasiana da ação comunicativa como categoria fundante da sociabilidade humana, faz-se necessário, ainda que de modo brevíssimo, uma aproximação à filosofia da linguagem de orientação pragmática. Conforme observa Habermas, tal orientação filosófica, ao não se limitar à função expositiva da linguagem por se abrir a uma análise imparcial da diversidade das forças ilocucionárias contidas nos atos de fala, contrapõe-se frontalmente à “semântica tradicional”, mostrando que a “*teoria do significado como uso*” permite uma análise conceptual dos aspectos pragmáticos da expressão lingüística e a *teoria dos atos de fala* significa o primeiro passo em direção a uma pragmática universal”³⁶⁵.

Na história dos estudos lingüísticos, a chamada “semântica tradicional” encontra sua gênese nos estudos clássicos de Platão (428-347 a.C.) e Aristóteles (383-322 a.C.) e o seu termo na primeira fase do pensamento de Ludwig Wittgenstein (1889-1951)³⁶⁶.

Dos estudos platônicos contidos no *Crátilo* aos aforismos do filósofo vienense contidos nos *Tractatus logico-philosophicus*, o percurso milenar de pesquisas em torno

³⁶⁴ HABERMAS, Jürgen. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987, p. 356.

³⁶⁵ *Id. Ibidem*.

³⁶⁶ Faz-se necessário, aqui, um breve esclarecimento. Embora nosso estudo, conforme frisado em sua “Introdução”, tenha se pautado pela análise imanente dos textos, infelizmente, devido a premência do tempo, não pôde contar com uma aproximação *direta* aos estudos de Austin e de Searle, e apenas com uma aproximação muito sucinta aos de Wittgenstein. Nesse sentido, os elementos teóricos necessários a uma reconstituição histórica da filosofia da linguagem foram extraídos por nós dos seguintes trabalhos: HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*; MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 4.^a ed. São Paulo: Cortez, 2001; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2.^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001; OTTONI, Paulo. *John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem humana*. Campinas, 1990. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas.

da comunicação lingüística, abstraídos os percalços produzidos pelos diferentes graus de aproximação dos filósofos em relação à presença histórica do objeto estudado, confluíram para um único ponto: a fundamentação objetivista da linguagem.

De acordo com o objetivismo lingüístico – a chamada “visão tradicional da linguagem” – a linguagem humana exerce essencialmente uma única função: a *designativa*. Por intermédio de sentenças, proferidas nas mais diversas situações, os homens expressam aquilo que existe no mundo; e, por meio destas expressões, as palavras que compõem as sentenças proferidas ganham significação por designar objetos realmente existentes: “as palavras têm sentido porque há objetos que elas designam: coisas singulares ou essências. Esses objetos são dos mais diferentes tipos, havendo mesmo objetos muito especiais, os fatos, as situações objetais”³⁶⁷.

Partindo da identidade entre oração e estado de coisas, entre linguagem e mundo – “Já que a linguagem não passa de um reflexo, de uma cópia do mundo, o decisivo é a estrutura ontológica do mundo que a linguagem deve anunciar. A essência da linguagem depende, assim, em última análise, da estrutura ontológica do real”³⁶⁸ – o objetivismo lingüístico dividiu-se em duas linhas: na primeira, é afirmado que toda palavra tem como função designar coisas singulares, já que para esta visão “além de coisas singulares e palavras, nada existe”; na segunda, é afirmado que uma palavra singular pode designar uma multiplicidade de objetos, “porque as palavras designam não coisas singulares, mas a essência comum a muitas coisas”³⁶⁹.

O império milenar da fundamentação objetivista da linguagem só começa a ser questionado a partir da segunda metade dos anos 1930, quando, ao iniciar a redação de suas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein explicita uma verdadeira inflexão no interior de seu pensamento ao dar um passo fundamental em direção à superação da semântica

³⁶⁷ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 121.

³⁶⁸ *Id. Ibidem.*

³⁶⁹ *Id. Ibid.*, p. 120.

tradicional: a inauguração, por meio de uma teoria dos *jogos de linguagem* (*Sprachspiel*), do chamado *instrumentalismo lingüístico*.

Assim, se na primeira fase de seu pensamento, cujo *Tractatus* é a mais alta expressão, o filósofo vienense ainda partilhava das teses defendidas pelo objetivismo lingüístico – pense-se, por exemplo, no postulado wittgensteiniano contido na “teoria da afiguração”, que radicalizou o papel designativo exercido pela linguagem ao defender a busca por “uma linguagem perfeita, capaz de reproduzir com absoluta exatidão a estrutura ontológica do mundo”³⁷⁰ –, na segunda fase, ao verificar que os conteúdos próprios à linguagem ordinária (cotidiana) encontravam-se repletos de imprecisões e indeterminações, muda de orientação, apontando para o caráter reducionista da visão tradicional da linguagem³⁷¹.

Embora não negue a existência de uma função designativa própria à linguagem, Wittgenstein, em suas *Investigações*, considera um reducionismo não atentar para as demais dimensões subjacentes à comunicação lingüística: além de designar o que existe no mundo, a linguagem pode servir para *fazer* uma infinidade de outras coisas, tais como “comandar e agir segundo comandos”, “descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas, “produzir um objeto segundo uma descrição (desenho)”, “relatar um acontecimento”, “expor uma hipótese e prová-la”, “inventar uma história; ler”, “representar teatro” etc.³⁷²

À palavra não cabe apenas mostrar o que existe no mundo; tal qual ferramenta, uma palavra pode servir à execução de diferentes tarefas, de acordo com o fim proposto

³⁷⁰ *Id. Ibid.*, p. 121.

³⁷¹ Conforme explica Oliveira, a inflexão ocorrida no interior do pensamento wittgensteiniano, embora tenha mantido sua “problemática fundamental” – “o problema da significação, que constitui o problema central da teoria ocidental da linguagem humana” – compreendeu até mesmo o modo como o filósofo vienense expôs seu pensamento: se no *Tractatus* suas idéias obedeciam a uma clara ordenação, sendo expostas de forma concatenada; nas *Investigações*, ao contrário, estão quase ininteligíveis: “dão a impressão de não ter um fio condutor e ser, simplesmente, uma apresentação desordenada do autor sobre os mais diversos temas”, configurando-se assim num pensamento “essencialmente anti-sistemático”. *Id. Ibid.*, p. 118.

³⁷² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1996, p. 35.

pelo sujeito falante: “Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada, lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos, parafusos. – Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali.)”³⁷³.

Diferente dos tradicionalistas, portanto, Wittgenstein afirma que não existem “*fronteiras definitivas*” para a utilização das palavras: “Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez? – Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de ‘signo’, ‘palavras’, ‘frases’. E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, *novos jogos de linguagem*, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos”³⁷⁴.

Da leitura deste fragmento, extraído de suas *Investigações*, podemos inferir que as palavras guardam em si uma certa dinamicidade – a significação das diferentes palavras comumente empregadas numa determinada língua provém de seu próprio uso, ou seja, dos contextos de sua aplicação. É por isso que o filósofo vienense considera a palavra não como algo estanque, unívoco, eternamente definido; mas como algo vivo, multívoco, que, no decorrer de uma peleja lingüística, se destaca por fintar definições.

A antiga esperança presente no *Tractatus* – a busca por uma “linguagem ideal”, ou seja, em perfeita consonância com a estrutura ontológica do mundo –, ao mostrar-se vã, foi superada pelo olhar atento do filósofo nas *Investigações*: se a função designativa da linguagem é apenas uma dentre muitas possíveis, trata-se agora não de pensar a linguagem, mas de observá-la – “Como disse: não pense, mas veja!”³⁷⁵

³⁷³ *Id. Ibid.*, p. 31.

³⁷⁴ *Id. Ibid.*, p. 35. Grifos nossos.

³⁷⁵ *Id. Ibid.*, p. 52. Conforme esclarece Oliveira, para Wittgenstein “O importante agora é ver nossa linguagem, para aí descobrir *como* ela, de *fato*, é usada, e não especular *a priori*. O ponto de partida, o ponto de referência, o cerne da reflexão lingüística de Wittgenstein deixa de ser a linguagem ideal para se tornar a *situação* na qual o homem *usa* sua linguagem; então, o único meio de saber o que é linguagem é olhar seus diferentes usos”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 132.

É a reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia da linguagem iniciada por Wittgenstein: *linguagem é ação*. Ou, dito de outro modo: ao agir humano não está desvinculada a dimensão da comunicação lingüística; pois, assim como respiramos, andamos, trabalhamos etc., também falamos, isto é, também intervimos ativamente no mundo mediante o uso cotidiano de nossa linguagem. E, ao observar atentamente os diferentes usos da linguagem ordinária, o filósofo vienense percebe que a comunicação lingüística é um jogo, cujas regras são fornecidas pelo próprio contexto em que se efetiva.

Nesse sentido, Wittgenstein nomeia “formas de vida” aos contextos de ação nos quais se insere a linguagem – “representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida” –, e “jogos de linguagem” aos usos das palavras dentro de cada contexto – “O conceito de jogo de linguagem pretende acentuar que, nos diferentes contextos, seguem-se diferentes regras, podendo-se, a partir daí, determinar o sentido das expressões lingüísticas”³⁷⁶.

Através da teoria dos jogos de linguagem a semântica das palavras só pode ser apreendida corretamente se inserida em seus respectivos contextos pragmáticos. É assim, defende o filósofo, porque a gramaticidade é inerente ao uso da linguagem: “Pode-se distinguir, no uso de uma palavra, uma ‘gramática superficial’ de uma ‘gramática profunda’”³⁷⁷ – a primeira pode ser definida como “o seu modo de emprego na *construção da frase*”, ou seja, o conjunto de normas gramaticais válidas para uma determinada língua e que servem para a construção de frases corretas; a segunda, por sua vez, refere-se diretamente às regras que orientam os mais diversos jogos de linguagem.

É ao tematizar este segundo tipo de gramática que Wittgenstein atenta para a multiplicidade das possibilidades do uso da linguagem e para os diferentes critérios (ou regras) que podem orientar tal uso: “Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma

³⁷⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 139.

³⁷⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *op. cit.*, 160.

ordem, jogar uma partida de xadrez são *hábitos* (costumes, instituições)³⁷⁸. Ou seja, nos diversos contextos pragmáticos não se deve fazer uso de *qualquer* palavra; ao contrário, a comunicação só se torna possível através da utilização das palavras aceitas pelas regras constituídas nas mais diferentes comunidades lingüísticas, que são dotadas de hábitos determinados – *intersubjetivamente válidos* – para lidar com as expressões utilizadas.

Ao forjar o seu conceito de jogo de linguagem – central em suas *Investigações filosóficas* – Wittgenstein chama a atenção para um fato importantíssimo: o caráter sócio-histórico da comunicação lingüística. Forma específica de atividade humana, a linguagem – e os jogos nela inclusos – não deve ser apreendida como atributo mecânico-natural pertencente ao indivíduo, mas como uma conquista histórica advinda de sua sociabilidade: a capacidade de uso das expressões lingüísticas depende de um “adestramento”, isto é, “um verdadeiro aprendizado das normas e dos papéis implicados nesses atos”³⁷⁹; um fato que, para o filósofo, comprovaria a inter-relação entre práxis social e linguagem.

Desse modo, nos diferentes jogos de linguagem, inseridos nos diferentes contextos de sua aplicação (“formas de vida”), “o homem age, mas não simplesmente como indivíduo isolado de acordo com seu próprio arbítrio, e sim de acordo com regras e normas que ele, juntamente com outros indivíduos, estabeleceu. Essas regras constituem um quadro de referência intersubjetivo que, por um lado, determina as fronteiras das ações possíveis, estabelecidas comunitariamente e, por outro, deixa ao indivíduo, dentro dele, o espaço para as iniciativas”³⁸⁰.

A exemplo de Wittgenstein, John L. Austin (1911-1960), um dos expoentes da chamada Escola de Oxford, desenvolve, em obra póstuma publicada em 1962 – *How to do things with words* – toda sua teoria dos atos de fala em contraposição direta ao

³⁷⁸ *Id. Ibid.*, p. 92.

³⁷⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 143.

³⁸⁰ *Id. Ibid.*, pp. 143-144.

império milenar do objetivismo lingüístico. Considerado um dos principais estudiosos da “filosofia da linguagem ordinária”³⁸¹, critica energicamente a tese da exclusividade da função designativa da linguagem, tal como defendida pelos lingüistas tradicionalistas. Nesse sentido, percorre, por sua própria conta, as sendas abertas pioneiramente pelo filósofo vienense.

No interior de um verdadeiro embate lingüístico, Austin investe, contra a teoria tradicional da linguagem, sua diferenciação entre os *enunciados constataativos* e os *enunciados performativos*.³⁸² os primeiros são comumente empregados para *dizer* sobre alguma coisa – descrever um acontecimento qualquer, fornecer a outrem uma determinada informação, relatar um fato ocasionalmente acontecido etc.; já os segundos são completamente diferentes – através dos enunciados performativos o sujeito falante *age* enquanto *fala*, ou seja, enunciado e ato ganham identidade, são considerados indissociáveis³⁸³.

Assim, em contraposição ao que pensa a tradição – cuja apreensão da linguagem, conforme vimos, limita-se à sua reduzida dimensão descritiva (ou designativa), porque se debruça apenas sobre o uso das “sentenças declarativas” –, Austin considera a linguagem uma espécie *sui generis* de agir: o agir comunicativo.

A tese defendida pelo filósofo inglês pode ser exemplificada se nos remetermos aos enunciados performativos: imaginemos um sujeito falante qualquer que, ao entabular um diálogo com outrem, diz: “Eu prometo que amanhã te darei a resposta”. Pois bem, nesta frase não está contida uma descrição, mas subjaz uma ação – a ação de *prometer*, a assunção de um compromisso. Num diálogo, portanto, proferir a frase “Eu prometo *x* ou *y* ou *z*” equivale realmente à ação de *prometer* – o compromisso está efetivamente selado e disto não se pode duvidar.

³⁸¹ Cf. OTTONI, Paulo. *op. cit.*, p. 12.

³⁸² Do verbo inglês *to perform*: realizar, concretizar, executar, cumprir, efetivar etc. uma ação.

³⁸³ Cf. HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 408; MARCONDES, Danilo. *op. cit.*, p. 19; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 152; OTTONI, Paulo. *op. cit.*, pp. 30-31.

Entretanto, num segundo momento de suas reflexões, Austin verifica a impertinência da diferenciação proposta³⁸⁴: o caráter ativo inerente aos enunciados performativos pode ser encontrado também em praticamente todos os usos conferidos a linguagem; incluso, portanto, àqueles usos próprios aos atos constatativos, outrora considerados tacanhos pelo filósofo inglês porque restritos à sua dimensão descritiva. Assim, ainda utilizando o exemplo supra-citado, passa a ser percebido que, quando um sujeito falante *relata* o fato de alguém ter prometido alguma coisa (“Ele promete *x* ou *y* ou *z*”) está, implicitamente, realizando ao mesmo tempo uma *ação* (“Eu *afirmo* que ele promete *x* ou *y* ou *z*”). No interior de uma comunicação lingüística, portanto, uma *descrição, constatação, informação* etc. transfigura-se em *ação*.

Diante da imprecisão vislumbrada, Austin, orientado por sua perspectiva mais geral – a consideração da linguagem como ação – decide recomeçar. O resultado de tal empreitada é a sua contribuição original à filosofia lingüística³⁸⁵: a descoberta dos atos locucionais, passo primeiro para a fundamentação de sua *teoria dos atos de fala*.

A teoria dos atos de fala ensina que os enunciados não devem ser, como outrora, divididos – de um lado, os constatativos; de outro, os performativos – mas apreendidos como um todo devido sua enorme complexidade. Apenas esta apreensão totalizante dos enunciados proferidos pelos sujeitos falantes pode captar sua verdadeira estrutura, que, segundo Austin, é composta por três elementos: o *ato locucionário*, o *ato ilocucionário* e o *ato perlocucionário*.

Austin dota o ato locucionário de uma composição puramente lingüística. A frase “Deve-se ter cuidado ao atravessar a rua” pode ser definida como um ato locucionário porque comporta em si elementos lingüísticos: um ruído sonoro particular a um

³⁸⁴ Cf. MARCONDES, Danilo. *op. cit.*, p. 19; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 156.

³⁸⁵ Oliveira esclarece que Austin, a partir do momento em que passa a fundamentar sua teoria dos atos de fala, preenche uma lacuna deixada pelo pensamento wittgensteiniano: esclarecer em que medida determinado uso conferido a determinada palavra pode conferir-lhe sentido. Cf. Oliveira, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 152.

determinado idioma, foneticamente identificável por um indivíduo que o domina, regras e convenções sintáticas e semânticas que conferem o seu sentido etc.

Já o ato ilocucionário é definido pelo filósofo inglês como o ato em si, que é realizado quando o sujeito falante emite uma frase com determinado fim – informar, questionar, ameaçar, avaliar etc. Quando nos deparamos com a dimensão ilocucionária das frases, sempre devemos observar a *força ilocucionária* nela contida. Assim, por exemplo, no caso de nossa frase, mesmo que conheçamos o seu sentido, devemos nos perguntar sobre sua capacidade efetiva de intervir na realidade a fim de transformá-la mediante a intenção do sujeito falante que a proferiu: “Deve-se ter cuidado ao atravessar a rua”, é um aviso, um lamento, uma questão etc.? Além disso, a força ilocucionária de uma frase também pode depender diretamente do contexto (não só semântico, mas também social) no qual se insere³⁸⁶.

Por último, o ato perlocucionário consiste no “resultado não convencional de certo ato ilocucionário”³⁸⁷, ou seja, no efeito que uma frase proferida pode exercer sobre as paixões, os sentimentos, os comportamentos etc. de uma pessoa ou grupo de pessoas. Assim, por exemplo, quando um sujeito falante profere a frase “Cuidado ao atravessar a rua”, temos a efetivação de um ato locucionário – o emprego de uma oração pertencente à língua portuguesa, cujo sentido é apreendido por aqueles que partilham da comunidade lingüística que faz uso de tal idioma –, de um ato ilocucionário – por meio

³⁸⁶ Marcondes esclarece que uma frase proferida, em certas circunstâncias, “torna-se um ato ilocucionário se corresponde a determinadas convenções e satisfaz determinadas condições”. Nesse sentido, a frase “‘Ordено-lhe que dispare sua arma’ adquire a força ilocucionária de uma *ordem* se o falante possui autoridade suficiente para dar esta ordem, se a ordem é exequível, se é dirigida à pessoa adequada e se formulada corretamente e de forma compreensível. Isto equivale dizer que o contexto deve ser apropriado, os atores devem ocupar posições (papéis) apropriados neste contexto, e as fórmulas evocadas devem ser adequadas para que o ato se realiza e tenha efeito”. Como esclarece o autor, uma criança não pode dar esta ordem a um soldado adulto, embora possa proferir tal frase (ato ilocucionário) corretamente. Em suma, “A realização de um ato ilocucionário vai portanto além da esfera do lingüístico e envolve regras e convenções sociais e contextuais que estabelecem sua condição de possibilidade. Para que *dizer* seja *agir* é necessário então que certas condições indispensáveis sejam satisfeitas”. MARCONDES, Danilo. *op. cit.*, pp. 20-21.

³⁸⁷ *Id. Ibid.*, p. 19.

desta frase pode-se, por exemplo, executar o ato de advertir alguém – e, finalmente, de um ato perlocucionário – o efeito surtido sobre aquele que assimilou tal advertência: a prudência ou imprudência ao atravessar uma via.

Percebe-se, portanto, que os atos de fala comportam três dimensões distintas, porém intimamente relacionadas porque simultâneas, do uso das expressões lingüísticas. Em fórmula sintetizante, Habermas afirma que, a partir destas três dimensões distintas dos atos de fala apreendidas por Austin, todo sujeito lingüística e interativamente competente pode “dizer *algo*, fazer *dizendo* algo, causar algo *mediante o que se faz* dizendo algo”³⁸⁸.

Em suma, assim como Wittgenstein, em seus estudos Austin considera a linguagem o cerne do processo comunicativo humano. Nesse sentido, rejeitando veementemente a apreensão da comunicação lingüística como uma espécie de atributo mecânico-natural pertencente aos indivíduos, o filósofo inglês entende que “a linguagem é essencialmente uma ação social: linguagem e sociabilidade se imbricam mutuamente de tal modo que a linguagem forma o horizonte a partir de onde os indivíduos exprimem a realidade”³⁸⁹.

Com a publicação de seu estudo clássico *What is a speech act?*, em 1965, John R. Searle se apresenta, ao lado Austin, como um dos grandes representantes da teoria dos atos de fala. Conforme veremos adiante, embora partilhem das mesmas preocupações teóricas – que giram em torno da elucidação da natureza dos atos de fala – suas respectivas obras não devem ser encaradas como siamesas³⁹⁰.

Uma das preocupações centrais que permeia toda a obra de Searle diz respeito à fundamentação metodológica das pesquisas referentes ao campo da comunicação

³⁸⁸ HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 371.

³⁸⁹ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 165.

³⁹⁰ Erro em que, conforme relata Ottoni, incorreram muitos pesquisadores, afoitos em identificar em Searle um mero discípulo de Austin, ignorando assim as diferenças essenciais de ambos em relação à teoria dos atos de fala. Cf. OTTONI, Paulo. *op. cit.*, p. 85.

lingüística. É por isso que o filósofo vai propor, como tarefa primígena de sua obra, tanto a delimitação do âmbito de trabalho dos filósofos da linguagem como os procedimentos atinentes ao método que estes devem empregar a fim de alcançar sucesso na consecução de suas pesquisas.

Nesse sentido, a exemplo de Austin, Searle determina que o objeto principal da filosofia da linguagem é a relação entre palavra e mundo³⁹¹. Entretanto, diferente do autor de *Sense and sensibilia*, vai promover, através da diferenciação que estabelece entre “filosofia lingüística” (aqui, o objetivo a ser alcançado é a resolução de questões filosóficas referentes ao uso ordinário de palavras singulares) e “filosofia da linguagem” (aqui, o objetivo a ser alcançado é o esclarecimento acerca das categorias universais da linguagem, como “referência”, “verdade”, “significação” etc.), uma verdadeira abstração da “situação concreta de fala”: o que interessa a ele não é o exame de uma língua singular (português, alemão, árabe, hebraico etc.) mas o exame “da linguagem humana enquanto tal”, ou seja, de “um ‘caso puro’, um contexto inteiramente neutro, uma espécie de situação ideal, em que deve aparecer a estrutura básica da linguagem; em outras palavras, ele quer examinar um caso paradigmático”³⁹².

Uma vez delimitado o campo de atuação do estudioso da linguagem, Searle aponta para o caminho que este deve trilhar a fim de apreender o seu objeto de estudo: os métodos da “caracterização lingüística” e o da “explicação lingüística”. No primeiro, são constatados os elementos lingüísticos que compõem determinada expressão; no segundo, trata-se de generalizar e explicar os elementos lingüísticos anteriormente apreendidos com o intuito de clarificar suas regras.

Em termos sintéticos, podemos afirmar que a “tese básica” que permeia toda a filosofia da linguagem elaborada por Searle consiste na apreensão da linguagem como “uma forma altamente complexa de comportamento regado”³⁹³. Ou seja, a linguagem

³⁹¹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Id. Ibid.*, p. 171.

³⁹² *Id. Ibid.*, p. 172.

³⁹³ Cf. *Id. Ibid.*, p. 173.

humana, para o filósofo, manifesta comportamentos intencionalmente comandados por regras, que os sujeitos falantes devem aprender a assimilar se quiser movimentar-se em sociedade.

Em verdade, verifica Searle, o aprendizado de tais regras se efetiva quase que intuitivamente por aqueles que falam uma determinada língua: “Toda e qualquer pessoa que domina uma língua tem um saber matemático, implícito, inconsciente do sistema de regras que constitui essa língua enquanto tal”³⁹⁴. Assim, falar uma língua é o mesmo que dominar suas regras, ainda que, ao comum dos sujeitos falantes, que no dia-a-dia se esmera em dialogar com os membros de sua comunidade lingüística, a existência de tais regras seja apenas suspeita.

Esse conjunto de regras apenas suscitado pelo comum dos sujeitos falantes no emprego ordinário de sua linguagem emerge, com toda clareza, no instante em que um estudioso da linguagem passa a refletir sobre os usos dos elementos lingüísticos nela contidos, o que possibilita a apreensão dos fatos formulados nas caracterizações lingüísticas.

Nesse sentido, se comparado a Austin, Searle opera uma espécie de “idealização da linguagem”: afasta-se da linguagem ordinária, por entender que a comunicação lingüística efetiva-se obedecendo a uma “lógica exata”, isto é, a um conjunto de regras universalmente válidas. A aquisição do conhecimento de tais regras universalmente válidas que compõem a comunicação lingüística, afirma Searle, permite a qualquer estudioso da linguagem a possibilidade de um “saber projetivo”, ou seja, a possibilidade de apreender cognitivamente não apenas os fatos passados ou presentes relatados nas frases mas, pressupondo-se que tais regras permaneçam válidas e sejam seguidas, também os fatos futuros.

³⁹⁴ *Id. Ibid.*, p. 174.

Além desta “idealização da linguagem”, outro ponto crucial que afasta as análises searlianais daquelas austinianas diz respeito ao modo de apreensão do conceito de ato de fala.

Conforme esclarece Ottoni³⁹⁵, Searle edifica toda sua teoria do ato de fala – considerada pelo filósofo a “unidade mínima da comunicação” – essencialmente a partir de uma fórmula bastante simples: a função F(p) (onde “F” representa “Força ilocucionária” e “p” representa “proposição”). De acordo com as análises searlianais, existem diferentes “p” associados a um único “F” e vice-versa. Assim, por exemplo, as frases “João estuda assiduamente” e “João é um estudioso contumaz” revelam a fórmula searliana: um “mesmo ato proposicional pode ser comum a diferentes atos ilocucionários (...). Também é possível realizar os mesmo atos proposicionais e ilocucionários com atos diferentes de expressão”³⁹⁶.

Entretanto, esclarece Ottoni, com sua teoria dos atos de fala, na medida em que opera uma verdadeira divisão do ato ilocucionário – de um lado, a força ilocucionária; de outro, a proposição – Searle acaba promovendo a “formalização do ato ilocucionário”³⁹⁷, o que caracterizaria a desfiguração do pensamento de Austin, já que, em verdade, “a performatividade reside em como se aborda o enunciado e não em algo inerente ao enunciado enquanto objeto lingüístico”³⁹⁸.

Além disso, em sua teoria dos atos de fala Searle vai radicalizar a tendência, presente nas filosofias da linguagem posteriores à “reviravolta lingüístico-pragmática”, em não desvincular a semântica da pragmática, ou seja, a significação das palavras de seus respectivos usos³⁹⁹. Entretanto, diferente desta tendência, o filósofo vai introduzir um novo elemento na análise da comunicação lingüística que resulta numa taxonomia

³⁹⁵ OTTONI, Paulo. *op. cit.*, pp. 87-88.

³⁹⁶ OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, pp. 177-178.

³⁹⁷ OTTONI, Paulo. *op. cit.*, p. 88.

³⁹⁸ *Id. Ibid.*, p. 87.

³⁹⁹ Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *op. cit.*, p. 176.

dos atos de fala alternativa àquela proposta por Austin: o chamado “princípio de sinceridade”⁴⁰⁰.

A partir da consideração deste princípio, Searle afirma que em todo ato lingüístico estaria enraizada uma atitude ou “estado psicológico” do falante, que poderia afetar diretamente a força ilocucionária das frases que profere. Assim, por exemplo, quando um sujeito falante, num diálogo, expressa alegria ou tristeza por meio das frases por ele proferidas, pode, na verdade, ter dissimulado seu verdadeiro “estado psicológico”, já que em tal estado podem não estar presentes a alegria ou a dor.

A dissimulação de um “estado psicológico”, que pode afetar a força ilocucionária das frases proferidas, indica “a importância das convenções lingüísticas”, ou seja, “o caráter público do ato que se sobrepõe à intenção”. Assim, mesmo que uma frase do tipo “Prometo que te dou a resposta esta tarde, porém não tenho intenção de te responder”, proferida por um sujeito falante num diálogo, não seja desprovida de sentido, Searle a considera, do ponto de vista lingüístico, uma absuridade: “é inaceitável lingüisticamente uma oração em que haja um verbo performativo explícito e a negação do ‘estado psicológico expresso’, porque isto anularia ou ao menos transformaria a força ilocucionária do ato”⁴⁰¹. Entretanto, em seu interior, a promessa é anulada, fato que, segundo Marcondes, “indica o modo pelo qual as convenções lingüísticas compelem os falantes aos compromissos que assumem – a linguagem é essencialmente lugar de um compromisso”⁴⁰².

⁴⁰⁰ MARCONDES, Danilo. *op. cit.*, p. 88. Em sua *Teoria da ação comunicativa*, Habermas, ao analisar a classificação proposta por Searle – os atos de fala seriam constatativos, compromissivos, diretivos, declarativos e expressivos –, afirma que ela supera a de Austin por ter se deixado guiar “pelas intenções ou metas ilocucionárias que um falante persegue através dos diferentes tipos de atos de fala, independentemente da forma em que estes são realizados no interior de cada língua particular”, sendo, portanto, perfeitamente “maneável e intuitivamente convincente”. Cf. HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 409.

⁴⁰¹ *Id. Ibid.*, p. 88.

⁴⁰² *Id. Ibid.*, p. 89.

e) A “Lingüístic turn” habermasiana: a ação comunicativa como categoria fundante da sociabilidade humana

Em sua fundamentação teórica da ação comunicativa como categoria fundante da sociabilidade humana, Habermas, ao extrair dos estudos do segundo Wittgenstein, de Austin e de Searle, a tese básica de que *linguagem é ação*, estabelece um verdadeiro diálogo com a linhagem pragmática da filosofia da linguagem. Assim como a pragmática lingüística, entende que o agir humano comporta as mais diferentes dimensões – desde aquelas vinculadas diretamente às ações materiais (locomoção, trabalho etc.) como aquelas vinculadas exclusivamente às ações verbais (atos de fala). Entretanto, radicaliza as orientações teóricas nela contidas, ao conferir peso determinante às interações lingüísticas nos processos de reprodução social.

Em verdade, Habermas, diferente de Marx, aponta na linguagem – e não na atividade humana sensível – o marco distintivo entre o ser social e os demais seres da natureza: “O que nos arranca à natureza é o único estado de coisas que podemos conhecer segundo sua natureza: a *linguagem*. Com a estrutura da linguagem, é posta *para nós* a emancipação”⁴⁰³. Procede desta maneira ao formular a hipótese de que o gênero humano, diferente das espécies naturais, emancipa-se da esfera da natureza por ser dotado de um atributo inerente: a “competência comunicativa”. Considerada “uma competência universal, ou seja, independente desta ou daquela cultura”⁴⁰⁴, a competência comunicativa cria todas as possibilidades para a individuação, a socialização e a culturalização de todos os indivíduos.

Inferre-se daí, portanto, que tal competência pertencente ao gênero humano não se refere apenas ao domínio de uma determinada língua, ou seja, ao fato de os indivíduos emitirem proferimentos gramaticalmente corretos. A comunicação lingüística é muito mais do que isso. Conforme adverte o sociólogo, trata-se de “uma relação com o mundo

⁴⁰³ HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 144.

⁴⁰⁴ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2.ª ed. Madrid: Cátedra, 1994, p. 161.

físico que nos rodeia, com os demais sujeitos, e com nossas intenções, sentimentos e desejos. Em cada uma destas dimensões estamos constantemente entabulando, ainda que, geralmente, apenas de modo implícito, pretensões relativas à validade do que dizemos, implicamos ou pressupomos”⁴⁰⁵.

E é exatamente isto que Habermas pretende mostrar em sua *Teoria da ação comunicativa*: como categoria fundante da sociabilidade humana, a ação comunicativa rompe definitivamente com aquela visão limitada da “semântica tradicional”; que, ao estar presa exclusivamente à relação linguagem–mundo objetivo, apreende na linguagem apenas sua função designativa. Conforme esclarece o sociólogo, os sujeitos lingüística e interativamente competentes, ao efetuarem suas relações intersubjetivas, estão, na verdade, estabelecendo uma relação com três mundos distintos e inter-relacionados – além do mundo objetivo considerado pela “semântica tradicional”, também o mundo social e o mundo subjetivo –, abarcando, assim, a totalidade das relações sociais e conferindo à linguagem seu verdadeiro papel: um ato de fala que pode servir como instrumento efetivo de intervenção da realidade e, conseqüentemente, de ordenamento societário.

Conforme esclarece Habermas, os três mundos que emergem das relações intersubjetivas estabelecidas entre os sujeitos lingüística e interativamente competentes, podem ser definidos da seguinte maneira:

a) *O mundo objetivo* designa “a totalidade dos estados de coisas que existem ou que podem existir mediante uma intervenção adequada no mundo”. De acordo com Habermas, nesta esfera da sociabilidade, os indivíduos, dotados daquilo que o sociólogo denominou de “complexo cognitivo-volitivo” (a capacidade de conhecimento e de intervenção na realidade de acordo com necessidades) podem “formar *opiniões* sobre os

⁴⁰⁵ HABERMAS, Jürgen. HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987, p. 450.

estados de coisas existentes” e, concomitante a isso, “desenvolver *intenções* com a finalidade de trazer à existência os estados de coisas desejados”⁴⁰⁶.

No plano da ação comunicativa, esclarece Habermas, o mundo objetivo se apresenta como o *locus* dos *atos de fala constatativos*, onde o falante, mediante o proferimento de *orações enunciativas elementares*, refere-se a um estado de coisas existente no mundo: “Quando faz um enunciado, conta algo, explica algo, expõe algo, predica algo, discute algo etc., busca um acordo com o ouvinte sobre a base de reconhecimento de uma pretensão de verdade”⁴⁰⁷.

Assim, tais enunciados “podem ser *verdadeiros* ou *falsos*, e podem realizar intervenções resultantes em êxito ou fracasso, ou seja, podem *alcançar* ou *errar* o que se propõem a conseguir no mundo. Estas relações entre ator e mundo objetivo permitem, pois, manifestações que podem ser analisadas conforme critérios de *verdade* ou de *eficácia*”⁴⁰⁸.

b) *O mundo social* é apreendido por Habermas como o “contexto normativo” que determina a legitimidade das relações intersubjetivas dos indivíduos inseridos em seu mundo objetivo⁴⁰⁹.

No plano da ação comunicativa, verifica o sociólogo, o mundo social pode ser definido como o *locus* dos *atos de fala regulativos*, onde o falante, mediante o emprego de *orações exigitivas elementares* (como no caso das ordens) ou *orações elementares de intenção* (como no caso das promessas)”, objetiva estabelecer uma relação intersubjetiva que seja reconhecida como legítima: “Quando um falante realiza um pedido ou faz uma promessa, nomeia ou exorta a alguém, compra algo, casa-se com alguém etc., o acordo depende de que os participantes considerem normativamente correta a ação”⁴¹⁰.

⁴⁰⁶ *Id. Ibid.*, p. 125.

⁴⁰⁷ *Id. Ibid.*, pp. 125, 395 e 416.

⁴⁰⁸ *Id. Ibid.*, p. 126.

⁴⁰⁹ *Id. Ibid.*, pp. 127-128.

⁴¹⁰ *Id. Ibid.*, pp. 395 e 416.

c) *O mundo subjetivo* define-se, segundo as determinações habermasianas, “como a totalidade de vivências subjetivas às quais o agente tem, se comparado aos demais, um acesso privilegiado”⁴¹¹.

No plano da ação comunicativa, conclui Habermas, o mundo subjetivo – a totalidade dos desejos e sentimentos pertencentes aos indivíduos imersos numa interação lingüística – pode ser definido como o *locus* dos *atos de fala expressivos*, onde o falante, ao proferir *orações elementares de vivência*, revela ante a um público suas experiências, às quais, por se tratar de foro íntimo, tem um acesso privilegiado: “Quando o falante emite uma oração a respeito de suas experiências, descobre, revela, confessa, manifesta etc., algo subjetivo; aqui, o acordo só pode ser produzido sob a base do reconhecimento de uma pretensão de veracidade”⁴¹².

De acordo com Habermas, como categoria fundante da sociabilidade humana, a ação comunicativa levada a efeito por um sujeito lingüística e interativamente competente compreende, respectivamente nos mundos objetivo, social e subjetivo, o seguinte:

1) “fazer um enunciado *verdadeiro* (ou pressuposições de existência *condizentes com a realidade*) para que o ouvinte possa assumir e dividir o saber do falante”. Aqui, apreendido enquanto meio em que se produz o entendimento, o ato de fala serve “à exposição ou à pressuposição de estados e sucessos, nos quais o falante faz referência ao *mundo* de estados de coisas existentes”;

2) “realizar um ato de fala que seja correto em relação ao contexto normativo dado, para poder com isso estabelecer uma relação intersubjetiva com o ouvinte, que possa ser considerada legítima”. Nesse caso, o ato de fala serve “ao estabelecimento e

⁴¹¹ *Id. Ibid.*, p. 132.

⁴¹² *Id. Ibid.*, pp. 395 e 416.

renovação de relações intersubjetivas, nas quais o falante faz referência a algo que pertence no *mundo* das ordenações legítimas”;

3) “expressar verdadeiramente opiniões, intenções, desejos etc., para que o ouvinte possa acreditar no que ouve”. Aqui, conforme mencionado acima, como meio que produz entendimento, o ato de fala serve “à expressão de vivências, isto é, à apresentação que o sujeito faz de si mesmo, onde o falante faz referência a algo pertencente a seu mundo subjetivo, do qual goza de um acesso privilegiado”⁴¹³.

Pelo fato de estabelecer uma relação simultânea com os três mundos que perfazem a totalidade social, a ação comunicativa destaca-se das outras ações sociais que, em seu isolamento, limitam-se à apenas uma das esferas da sociabilidade humana: a ação teleológica, a ação regulada por normas e a ação dramatúrgica.

Conforme explica Habermas, no primeiro tipo de ação – a ação teleológica –, os indivíduos, ao referirem-se apenas às decisões entre alternativas com vistas à realização de um determinado fim – “O ator realiza um fim ou faz com que se produza o estado de coisas desejado ao eleger, numa determinada situação, os meios mais congruentes, aplicando-os de maneira adequada”⁴¹⁴ – situam-se exclusivamente no mundo objetivo. No segundo tipo de ação – a ação regulada por normas – os indivíduos estão restritos ao seu mundo social, procurando instituir, a partir de uma tradição cultural comum, um conjunto de normas e valores válidos para todos⁴¹⁵. No terceiro tipo de ação – a ação dramatúrgica – temos aquilo que Habermas define como “interação especial”: os indivíduos, ao travarem suas relações intersubjetivas, constituem-se num “público” recíproco. Aqui, na medida em que “o ator provoca em seu público uma determinada imagem, uma determinada impressão de si mesmo, ao revelar mais ou menos propositadamente sua própria subjetividade”⁴¹⁶, compartilha o seu mundo subjetivo.

⁴¹³ *Id. Ibid.*, pp. 393-394.

⁴¹⁴ *Id. Ibid.*, p. 122.

⁴¹⁵ Cf. *Id. Ibid.*, pp. 127-128.

⁴¹⁶ *Id. Ibid.*, pp. 123-124.

Inerente à ação comunicativa como categoria fundante da sociabilidade humana também está aquilo que Habermas definiu como “conceito de entendimento” ou *consenso*, ou seja, o “processo de obtenção de um acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes”⁴¹⁷.

Em sua *Teoría da ação comunicativa*, ao tratar da questão do consenso, Habermas é categórico ao afirmar que “O entendimento é imanente como télos da linguagem humana”⁴¹⁸. Nesse sentido, olvidar o fato de que o emprego da linguagem orientado ao consenso configura-se naquilo que o sociólogo determinou como “*modo original*”⁴¹⁹ de manifestação dos atos de fala é o mesmo que proceder à maneira dos “neoconservadores”, ou seja, é ficar-se preso a apenas um daqueles tipos de intervenção humana passíveis de serem efetuados no mundo – a ação teleológica. E a adoção de tal postura gera, como efeito, a produção de um “entendimento indireto” ou “compreensão indireta”, próprios à uma “forma parasitária” de comunicação⁴²⁰.

Embora a comunicação lingüística e o consenso encontrem-se intimamente relacionados – “Os conceitos de falar e de entendimento remetem-se um ao outro” –, Habermas ressalta que ambos “não se comportam entre si como meio e fim”. Nesse

⁴¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. *loc. cit.*, p. 368. Em sua tentativa de reconstrução do 11 de setembro, Borradori, após entrevistar o autor da *Teoría da ação comunicativa*, salienta que “O ponto de vista de Habermas é, portanto, que a substância da comunicação é o entendimento mútuo; e, no entanto, o entendimento não pode ocorrer em um contexto completamente desregulado, a saber, um contexto em que predominem mentiras, mistificação e manipulação. Para que a comunicação seja bem-sucedida é necessário que haja, tanto da parte do interlocutor como do ouvinte, um compromisso de dizer a verdade e ser sincero no que está falando. Isso estabelece a comunicação como uma prática racional, que permite a formação de um consenso livremente alcançado entre os interlocutores. Tal consenso é estruturalmente análogo à natureza aberta do debate que funda a deliberação democrática”. BORRADORI, Giovana. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 58.

⁴¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. *loc. cit.*, p. 369.

⁴¹⁹ *Id. Ibid.*, p. 370.

⁴²⁰ *Id. Ibid.*, p. 370. Conforme esclarece Wellmer, a “forma parasitária” de comunicação é o *modo derivado* do uso da linguagem, próprio à razão cognitivo-instrumental ou estratégica porque “orientado para o sucesso” ou para o êxito, e não para o entendimento. Cf. WELLMER, Albrecht. “Consenso como *télos* da comunicação lingüística?”. In: *Novos estudos*. N.º 48. São Paulo: CEBRAP, 1997, p. 89.

sentido, o verdadeiro significado da assertiva habermasiana que aponta no consenso a finalidade última do diálogo só pode ser aclarado na medida em que “formos capazes de precisar o quê significa empregar ações com intenção comunicativa”⁴²¹.

Imbuído deste objetivo, o sociólogo esclarece que empregar ações com intenção comunicativa é empregar ações racionais: “As afirmações fundadas e as ações eficientes são, sem dúvida, um sinal de racionalidade. E aos sujeitos capazes de linguagem e ação que, na medida do possível, não se enganam sobre os fatos nem sobre as relações fim/meio, chamamos, desde o início, racionais”⁴²².

Inseridas em tais ações racionais estão dois tipos de razão: a *racionalidade cognitivo-instrumental*, que designa a “utilização não comunicativa de um saber proposicional em ações teleológicas” com o intuito de atingir um dado objetivo previamente estabelecido; e a *racionalidade comunicativa*, que designa a “utilização comunicativa de um saber proposicional em atos de fala”⁴²³ com o intuito de provocar uma modificação em um daqueles três mundos – mundos social, objetivo e subjetivo – pertencentes aos indivíduos envolvidos na interação⁴²⁴.

Seguindo os passos da analítica habermasiana, verificamos que cada tipo particular de razão faz uso distinto dos saberes proposicionais com os quais os indivíduos são dotados. Assim, partindo de uma posição *realista*⁴²⁵ do mundo, a racionalidade cognitivo-instrumental faz uso dos saberes proposicionais ao *manipulá-los*

⁴²¹ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. *loc. cit.*, p. 369.

⁴²² *Id. Ibid.*, p. 33.

⁴²³ *Id. Ibid.*, p. 27.

⁴²⁴ *Id. Ibid.*, p. 394. Conforme Habermas esclarece, “o que todo consenso normativamente alcançado gera é uma comunidade intersubjetiva que cobre três planos distintos: o do acordo normativo, o de um saber proposicional compartilhado, e o de uma mútua confiança na sinceridade subjetiva de cada um, é algo que pode ser explicado recorrendo às *funções do entendimento lingüístico*”.

⁴²⁵ *Id. Ibid.*, p. 29. Conforme esclarece Habermas, o “realista”, ao partir “de um pressuposto ontológico do mundo”, limita-se a uma análise das condições que um sujeito tem que cumprir para poder propor fins e, obviamente, realizá-los; de acordo com o modelo realista, “as ações racionais têm fundamentalmente o caráter de intervenções efetuadas com vistas à consecução de um propósito e controladas por sua eficácia, num mundo de estados de coisas existentes”.

instrumentalmente, isto é, ao *utilizar* o seu conteúdo “elegendo meios adequados em uma situação dada para conseguir um efeito desejado”, “uma intenção eficaz no mundo”⁴²⁶. Por outro lado, partindo de uma posição *fenomenológica*⁴²⁷ do mundo, a racionalidade comunicativa faz uso dos mesmos saberes proposicionais ao *entendê-los comunicativamente*, isto é, ao *comunicar* o seu conteúdo a outros interlocutores tendo como objetivo “entender-se sobre algo que tem lugar no mundo”⁴²⁸.

Ao partilhar desta perspectiva, própria à ação comunicativa, Habermas considera, então, que:

“O mundo apenas cobra objetividade pelo fato de ser *reconhecido e considerado* como um e mesmo mundo por uma comunidade de sujeitos capazes de linguagem e ação. O conceito abstrato de mundo é condição necessária para que os sujeitos que atuam comunicativamente possam se entender entre si sobre o que acontece no mundo ou o que tem que ser produzido no mundo. Com esta *prática comunicativa* confirmam, ao mesmo tempo, o contexto comum de suas vidas, o *mundo da vida* que intersubjetivamente compartilham”⁴²⁹.

Somente após este refinamento analítico levado a cabo pelo sociólogo é que fica aflorado o verdadeiro significado de sua assertiva sobre o “modo original” dos atos de fala – o consenso deve ser apreendido como o télos da comunicação lingüística na medida em que “remete a um acordo racionalmente motivado alcançado pelos participantes, que se mede por pretensões de validade suscetíveis de crítica. As pretensões de validade (verdade proposicional, exatidão normativa e veracidade expressiva) caracterizam diversas categorias de um saber que se encarna em manifestações ou emissões simbólicas”⁴³⁰.

O consenso é racionalmente motivado na medida em que os sujeitos lingüística e interativamente competentes empregam sua razão com o intuito de alcançar um

⁴²⁶ *Id. Ibid.*, p. 28.

⁴²⁷ *Id. Ibid.*, p. 30. De acordo com Habermas, o “fenomenólogo”, ao realizar um “giro transcendental”, não toma como ponto de partida um “pressuposto ontológico do mundo”; ao contrário, problematiza este pressuposto ao questionar “as condições sob as quais se constitui, para os membros de uma comunidade de comunicação, a unidade de um mundo objetivo”.

⁴²⁸ *Id. Ibid.*, p. 28.

⁴²⁹ *Id. Ibid.*, pp. 30-31. Grifos do autor.

⁴³⁰ *Id. Ibid.*, p. 110.

conhecimento intersubjetivo acerca das pretensões de validade suscetíveis de crítica contidas em seus atos de fala. É por isso que, ao defini-lo, Habermas o determinou como um verdadeiro “processo”: “Entender-se é um processo de obtenção de um acordo entre sujeitos lingüística e interativamente competentes”⁴³¹ que, no decorrer de um diálogo, “entendem identicamente uma expressão lingüística”⁴³².

Mas, alerta Habermas, é um erro confundir o resultado de todo um processo de julgamento crítico das pretensões de validade contidas nos atos de fala dos sujeitos litigantes como mera “unanimidade”: “Tal ‘unanimidade’ não cumpre as condições do tipo de *consenso* em que as tentativas de entender-se terminam quando alcançam sucesso”⁴³³. Conforme explica o sociólogo, um consenso nunca é alcançado com a concordância de muitas (ou todas) opiniões emitidas numa discussão realizada entre sujeitos lingüística e interativamente competentes que pensam do mesmo modo ou defendem o mesmo ponto de vista, mas sempre através de um acordo extraído do confronto de posições divergentes e excludentes: “Um acordo alcançado comunicativamente, ou um acordo suposto em comum na ação comunicativa, é um acordo proposicionalmente diferenciado”⁴³⁴.

Em suma, não é a unanimidade, mas as *argumentações diferenciadas baseadas em convicções comuns*⁴³⁵ que proporcionam o acordo entre os litigantes: “O ato de fala de um ator só pode ter êxito se o outro aceita a oferta que este ato de fala entranha, assumindo posição (mesmo de maneira implícita) com um sim ou com um não frente a uma pretensão de validade que em princípio é suscetível de crítica. Tanto ego, que

⁴³¹ *Id. Ibid.*, p. 368.

⁴³² *Id. Ibid.*, p. 393.

⁴³³ *Id. Ibid.*, p. 368.

⁴³⁴ *Id. Ibidem.*

⁴³⁵ Conforme explica Aragão, “nesta atividade de produzir o entendimento, as pessoas acabam por instituir um conjunto de sentidos gramaticalmente pré-determinado, que forma um pano de fundo comum a partir do qual os indivíduos socializados se abastecem para compreender, interpretar e agir sobre o mundo”. ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 21.

vincula a sua manifestação uma pretensão de validade, como alter, que a reconhece ou rechaça, baseiam suas decisões em razões potenciais”⁴³⁶.

Outra questão, aventada por Habermas em sua *Teoria da ação comunicativa* e relacionada diretamente à questão do consenso e da ação comunicativa como categoria fundante da sociabilidade humana, diz respeito às práticas argumentativas que envolvem os sujeitos lingüística e interativamente competentes: “penso que o conceito de racionalidade comunicativa, que faz referência a uma conexão sistemática (...) de pretensões universais de validade, tem que ser desenvolvido por meio de uma teoria da argumentação”⁴³⁷.

A prática argumentativa, revela Habermas, impulsiona os indivíduos a um tipo de comportamento especialmente racionalizante: o aprendizado crescente, a partir das falhas diagnosticadas, sobre sua capacidade comunicativa. Assim, em virtude de sua susceptibilidade de crítica, os proferimentos emitidos numa dada comunicação lingüística podem ser corrigidos: “Podemos corrigir as tentativas [de comunicação – SA] falhas se conseguirmos identificar os erros que cometemos. O conceito de *fundamentação* está intimamente unido ao de *aprendizagem*. Também nos processos de aprendizagem a argumentação desempenha um papel importante”⁴³⁸.

De acordo com o sociólogo, por argumentação devemos compreender “o tipo de fala em que os participantes tematizam as pretensões de validade que se tornaram duvidosas e tratam de aceitá-las ou recusá-las por meio de argumentos. Uma *argumentação* contém razões que estão conectadas de forma sistemática com a *pretensão de validade* da manifestação ou emissão problematizadas. A força de uma argumentação mede-se num contexto dado pela pertinências das razões”⁴³⁹.

⁴³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. *loc. cit.*, p. 369.

⁴³⁷ *Id. Ibid.*, p. 36.

⁴³⁸ *Id. Ibid.*, p. 37.

⁴³⁹ *Id. Ibidem*.

Ao atrelar o seu conceito de razão comunicativa às práticas argumentativas que podem brotar do seio de uma dada comunidade lingüística, Habermas quer mostrar que todo consenso intersubjetivamente alcançado por sujeitos lingüística e interativamente competentes é produzido não pelo uso da força ou de qualquer outra prática coerciva, mas pelas negociações entabuladas acerca da verossimilhança de um dado proferimento emitido.

Nesse sentido, a força de um argumento consiste em seu conteúdo racional, conteúdo explicitado em sua capacidade de convencimento dos indivíduos envolvidos na negociação, ou seja, em sua capacidade de movê-los em direção à aceitação das pretensões de validade contidas nos proferimentos postos em questão.

É importante salientar ainda, como o faz Habermas, que inerente à totalidade das práticas argumentativas levadas a cabo pelos sujeitos lingüística e interativamente competentes está aquilo que pode ser definido por “situação ideal de fala”⁴⁴⁰: o exercício, efetivado a partir de uma estrutura pragmática de comunicação, da prática comunicativa lingüística isenta de qualquer tipo de coação externa ou distorção interna⁴⁴¹.

Com o conceito de “situação ideal de fala” o sociólogo quer designar, portanto, a estrutura pragmática de comunicação, ou seja, toda uma série de caracteres formais que deve estar contida em argumentações discursivas geradoras de consenso. Tal série de caracteres formais, como se pode depreender, não é empiricamente observável: trata-se, apenas, de um pressuposto ineliminável que deve ser levado em consideração por todos aqueles que estão inseridos numa comunidade lingüística; e é exatamente sua antecipação a qualquer prática dialógica que lhe permite ser eficaz.

Nesse sentido, esclarece Habermas, para que uma situação idealmente perfeita para a efetivação de uma comunicação lingüística livre de coações externas e distorções

⁴⁴⁰ Cf. *Id. Ibid.*, p. 46.

⁴⁴¹ De acordo com Rouanet, a situação ideal de fala repele tanto as ideologias (exemplos de coações externas) como as neuroses (exemplos de distorções internas), elementos que obstaculizam a aquisição intersubjetiva de consenso por parte dos sujeitos lingüística e interativamente competentes. Cf. ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983, p. 294.

internas possa ser pressuposta, quatro exigências devem ser cumpridas: “Primeiro, cada participante deve ter uma oportunidade igual de iniciar e continuar a comunicação; segundo, cada um deve ter uma oportunidade igual de fazer afirmações, recomendações, explicações e de desafiar as justificações. Terceiro, todos devem ter oportunidades iguais, como atores, de expressar seus desejos, sentimentos e intenções. Quarto, o interlocutor deve agir *como se*, em contextos de ação, existisse uma distribuição igual de oportunidades para ordenar e resistir a ordens, prometer e recusar, ser responsável por sua conduta e exigir a responsabilidade dos outros”⁴⁴².

f) O Mundo da vida como complemento da ação comunicativa

Em sua *Teoria da ação comunicativa*, Habermas afirma que, a partir das relações intersubjetivas estabelecidas entre sujeitos lingüística e interativamente competentes, um verdadeiro processo de “*reprodução cultural, integração social e socialização*”⁴⁴³ é instituído. Este processo, verifica o sociólogo, configura-se num verdadeiro “acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados lingüisticamente”⁴⁴⁴ – o mundo da vida.

Assim, como categoria fundante da sociabilidade humana, a ação comunicativa – que, como vimos, “baseia-se em um processo cooperativo de interpretação, onde os participantes se referem *simultaneamente* a algo no mundo objetivo, no mundo social e no mundo subjetivo” visando atingir o consenso através de um “reconhecimento

⁴⁴² HABERMAS *apud* BORRADORI, Giovana. *op. cit.*, p. 190.

⁴⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II – Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1988, p. 196.

⁴⁴⁴ *Id. Ibid.*, p. 169.

intersubjetivo da pretensão de validade”⁴⁴⁵ das emissões proferidas – encontra o seu complemento no mundo da vida⁴⁴⁶.

Em linhas gerais, podemos afirmar que Habermas atribui para o seu conceito de mundo da vida três características básicas:

- a primeira, é o seu caráter de “comunalidade em sentido radical”: o mundo da vida nunca é problemático, ou melhor, “é anterior a qualquer possibilidade de dissentimento”; pois, sendo comum a todos os participantes numa interação lingüística, “não poder ser, a exemplo do que ocorre com o conhecimento intersubjetivamente compartilhado, contestado”;

- a segunda, é a “certeza de que o mundo da vida contém um *a priori* social inscrito na intersubjetividade do entendimento lingüístico”. Nesse sentido, os membros de uma sociedade se consideram como partes integrantes do mundo da vida *no plural* – uma comunhão que “se assenta, certamente, em um conhecimento sobre o qual existe consenso, em um acervo cultural de conhecimento comum a todos”⁴⁴⁷.

- a terceira, é que é impossível aos sujeitos agentes e falantes ultrapassarem os limites internos do mundo da vida – não há como escapar a ele: “O mundo da vida constitui o entorno onde os horizontes situacionais se descolam, se dilatam ou se contraem. Ele forma um contexto em que ele próprio, sem limites, delinea limites”⁴⁴⁸.

Sendo assim, explica Habermas, o mundo da vida pode ser definido como:

“o lugar transcendental onde o que fala e o que ouve se encontram, onde eles podem reciprocamente colocar a pretensão de que suas declarações se adequam ao mundo (objetivo, social ou subjetivo) e onde eles podem criticar e confirmar a validade de seus intentos, solucionar seus desacordos e chegar a um acordo. Numa sentença: os participantes não podem *in actu* assumir em relação à linguagem e à cultura a mesma distância que assumem em relação à totalidade dos fatos, normas ou

⁴⁴⁵ *Id. Ibid.*, p. 171.

⁴⁴⁶ *Id. Ibid.*, p. 169. Nas palavras de Habermas: “Introduzo provisoriamente o conceito de mundo da vida e, decerto, a partir da perspectiva de uma investigação reconstrutiva. Constitui-se em conceito complementar ao de ação comunicativa”.

⁴⁴⁷ *Id. Ibid.*, p. 187.

⁴⁴⁸ *Id. Ibid.*, p. 188.

experiências concernentes sobre os quais é possível um mútuo entendimento”⁴⁴⁹.

Como lugar transcendental, o mundo da vida se manifesta nas infinitas interações lingüísticas empreendidas cotidianamente. Nesse sentido, pode ser apreendido como uma espécie de “horizonte onde os agentes comunicativos se movem ‘desde sempre’”⁴⁵⁰. E neste movimentar-se ininterrupto, tais agentes provam que sua *linguagem* e sua *cultura* não se constituem em elementos externos ao mundo da vida; ao contrário, perfazem-no.

Onde pelo menos dois sujeitos lingüística e interativamente competentes estiverem presentes travando uma relação dialógica com o objetivo de alcançar um entendimento sobre determinado fato, objeto, acontecimento etc., um fragmento do mundo da vida emergirá, constituindo para eles naquilo que o sociólogo denominou de “situação da ação”, que fornece “um âmbito de *necessidades atuais de entendimento e de possibilidades atuais de ação*”⁴⁵¹.

E, quando, logo em seguida, alcançam um entendimento sobre sua “situação de ação” – que é “o centro de seu mundo da vida”⁴⁵² –, tais sujeitos estão, na verdade, movendo-se no interior de uma tradição cultural comum. Conforme explica Habermas, “ao coordenar suas ações através do reconhecimento intersubjetivo de pretensões de verdade suscetíveis de crítica, os participantes na interação estão se apoiando no fato de pertencer a grupos sociais cuja integração simultaneamente ratificam”⁴⁵³.

Ao fundamentar-se na prática comunicativa cotidiana, o conceito habermasiano de mundo da vida mostra que, como categoria fundante da sociabilidade humana, a ação comunicativa, “*Sob o aspecto funcional do entendimento* (...) serve à tradição e à renovação do saber cultural; sob o *aspecto de coordenação da ação*, serve à integração

⁴⁴⁹ *Id. Ibid.*, p. 179.

⁴⁵⁰ *Id. Ibid.*, p. 169.

⁴⁵¹ *Id. Ibid.*, p. 175.

⁴⁵² *Id. Ibidem.*

⁴⁵³ *Id. Ibid.*, p. 196.

social e a criação de solidariedade; e, finalmente, sob o *aspecto da socialização*, serve à formação de identidades pessoais”⁴⁵⁴.

Dito de outro modo, a ação comunicativa preserva os “*componentes estruturais* do mundo da vida, que são a cultura, a sociedade e a personalidade”:

“Chamo *cultura* o acervo de conhecimento, onde os participantes na comunicação se abastecem de interpretações a fim de entender-se sobre algo no mundo. Chamo *sociedade* as ordenações legítimas através das quais os participantes na interação regulam sua participação nos grupos sociais, assegurando com isto a solidariedade. E por *personalidade* entendo as competências que tornam o sujeito capaz de falar e agir, que o colocam em posição de tomar parte em processos de entendimento para afirmar sua própria identidade”⁴⁵⁵.

De acordo com o sociólogo, cada componente estrutural do mundo da vida exerce uma função determinada: a *cultura*, ao fornecer um conteúdo de “conhecimento válido” para que os participantes de uma interação lingüística satisfaçam suas “necessidades de entendimento existentes no mundo da vida”⁴⁵⁶, contribui para a manutenção das instituições existentes e estabelece padrões de comportamento; a contribuição da *sociedade*, “consiste, por um lado, na *pertença de indivíduos* a grupos, *legitimamente reguladas* e, por outro, em vínculos de caráter moral ou *obrigações*”⁴⁵⁷, fornecendo a todos os participantes numa interação lingüística o seu conjunto de valores culturais; por fim, a contribuição da *personalidade* consiste em desenvolver, em tais participantes, “uma identidade tão sólida que lhes permita dominar com pleno sentido de realidade as situações que surge em seu mundo da vida”⁴⁵⁸.

Ao forjar o conceito de mundo da vida como complemento à ação comunicativa, Habermas chama a atenção para sua incompletude ou limitação: “A concepção da sociedade como mundo da vida, que é a que mais óbvia resulta desde a perspectiva

⁴⁵⁴ *Id. Ibidem.*

⁴⁵⁵ *Id. Ibidem.*

⁴⁵⁶ *Id. Ibid.*, p. 201.

⁴⁵⁷ *Id. Ibidem.*

⁴⁵⁸ *Id. Ibid.*, p. 202.

conceptual da ação orientada ao entendimento, apenas tem alcance limitado para a teoria da sociedade”. A fim de superar os limites inerentes à sua aplicação isolada para a análise das formações sociais, se propõe a combiná-lo com outro conceito – o de *sistema*: “vou propor que entendamos as sociedades *simultaneamente* como sistema e como mundo da vida”⁴⁵⁹.

Em sua *Teoria da ação comunicativa*, ao propor a análise das formações sociais a partir da aplicação do par conceitual sistema e mundo da vida, o sociólogo vai afirmar que o “problema fundamental de toda teoria da sociedade” consiste no “problema de como articular de forma satisfatória estas duas estratégias conceituais”⁴⁶⁰.

Conforme elucida Habermas, por *sistema* – ou integração sistêmica, “que desconecta a coordenação da ação da *formação lingüística de consenso*”⁴⁶¹, por oposição a integração social, que proporciona aos participantes na interação lingüística alcançar o consenso por intermédio do emprego da linguagem – devemos entender o *locus* das esferas econômica e burocrática, cuja característica principal é ter como meios de controle o *dinheiro* e o *poder*, dois elementos que tomam o lugar da linguagem nos processos de entendimento, fazendo-se assim responsáveis pela *tecnicização do mundo da vida*⁴⁶²:

“Os meios de comunicação deslingüistizados, como são o dinheiro e o poder, concatenam interações no espaço e no tempo produzindo redes cada vez mais complexas, às quais não se pode manter em conjunto nem, tampouco, atribuir-se a responsabilidade de nada. Pois se a capacidade de responder às próprias ações significa, com efeito, que alguém pode orientar sua ação por pretensões de validade suscetíveis de crítica, então esta coordenação da ação, desmundanizada e despida de todo consenso alcançado comunicativamente, já não tem necessidade de participantes na interação que sejam capazes de responder por suas ações no sentido indicado”⁴⁶³.

⁴⁵⁹ *Id. Ibid.*, p. 168.

⁴⁶⁰ *Id. Ibid.*, p. 215.

⁴⁶¹ *Id. Ibid.*, p. 258.

⁴⁶² *Id. Ibid.*, p. 259.

⁴⁶³ *Id. Ibid.*, p. 260-261.

Segundo Habermas, toda evolução social pode ser definida “como um processo de diferenciação de segunda ordem: sistema e mundo da vida são diferenciados no sentido de que aumentaram a complexidade de um e a racionalidade do outro. Mas não é somente nisso que sistema e mundo da vida se diferenciam; eles se diferenciam um do outro simultaneamente”⁴⁶⁴. A tarefa principal da teoria social seria, portanto, apreender satisfatoriamente o modo como esta diferenciação entre sistema e mundo da vida se efetiva.

De acordo com o sociólogo, ao longo da história, tal separação pode ser observada pela primeira vez com o advento de sociedades que se estratificaram em classes organizadas em torno de um estado. Nestas sociedades estratificadas, as posições de poder do sistema se destacam do sistema de parentesco e passam a exercer funções políticas⁴⁶⁵.

O passo subsequente, é a exigência, por parte do aparelho estatal, da justificação ideológica de poder, exercido agora não mais por pessoas que, como no sistema de parentesco, são hierarquicamente superiores, mas por funcionários públicos suscetíveis de gozarem de privilégios políticos e econômicos⁴⁶⁶. Mas o grau mais elevado de desacoplamento entre sistema e mundo da vida, afirma Habermas, pode ser verificado nas “sociedades de classes economicamente constituídas”: “Só com o desmembramento da economia com relação à ordem estatal esse meio [o dinheiro] gera efeitos estruturais para o sistema social em seu conjunto. Na modernidade européia, com efeito, emerge com a economia capitalista um subsistema diferenciado, o meio dinheiro, que por sua vez obriga o estado e se reorganizar”⁴⁶⁷.

⁴⁶⁴ *Id. Ibid.*, p. 216.

⁴⁶⁵ Cf. *Id. Ibid.*, pp. 216-217.

⁴⁶⁶ Cf. *Id. Ibid.*, pp. 232-233.

⁴⁶⁷ *Id. Ibid.*, p. 233.

Neste último estágio de evolução do desacoplamento entre ambas as componentes da sociedade, como bem observou Ingram, o mundo da vida tornou-se um mero satélite dos meios dinheiro e poder⁴⁶⁸.

Nesse sentido, em termos sintéticos, podemos afirmar que o diagnóstico habermasiano para as modernas sociedades capitalistas identifica no crescente processo de monetarização e burocratização do mundo da vida a raiz de todas as suas patologias. Os meios deslingüistizados *dinheiro* e *poder* – isto é, os meios que exercem seu controle sobre a reprodução social sem recorrer às interações lingüísticas –, como resultado do desacoplamento entre sistema e mundo da vida, passam a sobrepujar os atos de fala, impondo a integração social a partir da racionalização cognitivo-instrumental e não da racionalização comunicativa direcionada ao consenso.

Nas sociedades capitalistas modernas, verifica Habermas, quando os meios deslingüistizados *dinheiro* e *poder* passam a atacar aquele espaço intersubjetivo que emergia das relações entre os sujeitos lingüística e interativamente competentes para assim instrumentalizá-lo, o que temos é uma verdadeira *violência estrutural*: “As coações provenientes da reprodução que instrumentalizam o mundo da vida, sem reduzir a aparência de autarquia deste mundo têm, por assim dizer, que ficar ocultas nos poros das ações comunicativas. O resultado disso é uma *violência estrutural* que, sem se manifestar como tal, se apodera da forma de intersubjetividade do entendimento possível. A violência estrutural se exerce através de uma restrição sistemática da comunicação”⁴⁶⁹.

Instrumentalização e violência estrutural do mundo da vida são processos indissociáveis: ambas levam a uma redução e ao ajustamento da prática comunicativa às orientações da ação cognitivo-instrumental, criando assim “as condições para uma *colonização do mundo da vida*: os imperativos dos subsistemas autonomizados, uma vez

⁴⁶⁸ INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993, p. 167.

⁴⁶⁹ HABERMAS, Jürgen. *op. cit.*, p. 264.

despojados de seu véu ideológico, invadem de fora o mundo da vida – como senhores coloniais em uma sociedade tribal – e impõem a assimilação”⁴⁷⁰.

De acordo com Habermas, os meios deslingüistizados dinheiro e poder acabam minando as estruturas comunicativas do mundo da vida – estruturas essenciais, já que nelas a prática comunicativa da vida cotidiana, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valores, têm que formar um todo racional – por intermédio de duas tendências interligadas e mutuamente potencializadas que conduzem “a uma racionalização unilateral ou a uma coisificação da prática comunicativa cotidiana”⁴⁷¹: de um lado, “uma *reificação induzida sistemicamente*” e, de outro, “um *empobrecimento cultural*”. Com isso, afirma, “nas deformações da prática cotidiana, sintomas de rigidificação combinam-se com sintomas de desolação”⁴⁷².

A primeira tendência é resultado da “racionalização unilateralizada da comunicação cotidiana, dotando o horizonte do mundo da vida de uma ausência de conteúdo normativo, como também se presencia o fim das tradições vivas”⁴⁷³; a segunda, por sua vez, resulta “tão-somente da penetração de formas de racionalidade econômica e administrativa no interior das áreas de ação, que resistem a ser convertidas pelos meios do poder e do dinheiro, uma vez que são especializadas em transmissões culturais, integração social e educação e permanecem dependentes do entendimento mútuo como mecanismo para a coordenação de suas ações”⁴⁷⁴.

⁴⁷⁰ *Id. Ibid.*, p. 502.

⁴⁷¹ *Id. Ibid.*, p. 469.

⁴⁷² *Id. Ibid.*, p. 464.

⁴⁷³ *Id. Ibid.*, p. 465.

⁴⁷⁴ *Id. Ibid.*, p. 469.

CONCLUSÃO

Crítica aos fundamentos da razão comunicativa de Jürgen Habermas

À guisa de conclusão, elencamos, sem a pretensão de esgotar a polêmica da contraposição entre Marx e Habermas, quatro objeções prementes:

A primeira objeção que podemos lançar aos fundamentos da razão comunicativa habermasiana refere-se à sua defesa da descentralização da categoria trabalho como elemento fundante das formas de sociabilidade existentes ao longo da história. Conforme verificamos em nossa pesquisa, tal defesa, presente tanto em *Técnica e ciência como “ideologia”* como em *Para a reconstrução do materialismo histórico* (para não dizer da *Teoria da ação comunicativa*, onde, sintomaticamente, o termo “trabalho” não se faz presente em nenhum momento, já que foi substituído pelo designativo “ação racional referente a fins”), assenta-se em bases fragilíssimas, na medida em que Habermas opera uma verdadeira redução e, conseqüentemente, deformação do modo como a atividade sensível dos homens se efetiva ao apreendê-la como atividade eminentemente instrumental, ou seja, como atividade simples que se restringe à produção dos meios de subsistência necessários à manutenção física do gênero humano.

De fato, ao propor um novo “sistema de referência” para a análise das sociedades, considerado mais eficaz porque fundado na distinção entre trabalho e interação – duas esferas que, conforme já foi dito, encontram-se entrelaçadas na mundaneidade humana, sendo marxianamente reconhecido que o peso ontológico maior recai sobre a atividade humana sensível –, o sociólogo, como num verdadeiro exercício de prestidigitação, acaba por transfigurar a categoria marxiana do trabalho no conceito weberiano de ação racional referente a fins⁴⁷⁵.

⁴⁷⁵ Conforme observaram McCarthy e Ferry, o “conceito de trabalho social” formulado por Habermas corresponde, na verdade, ao conceito weberiano da *Zweckrationalität*, ou seja, da “ação racional referente a fins”, que designa aquela atividade regida por regras técnicas baseadas em critérios de eficiência dirigida

Nesse sentido, uma breve aproximação ao modo como a atividade humana sensível se faz presente nos manuscritos de *Economia e sociedade* basta para verificarmos que a determinação habermasiana do trabalho acaba imputando à teoria marxiana todos os elementos teóricos pertencentes exclusivamente à teoria weberiana.

Em *Economia e sociedade*, Weber afirma que o conceito de ação social pode ser determinado a partir de quatro aspectos básicos: da ação racional referente a fins (*Zweckrationalität*), ou seja, daquele tipo de ação que se efetiva a partir de “expectativas quanto ao comportamento de objetos do mundo exterior e de outras pessoas, utilizando essas expectativas como ‘condições’ ou ‘meios’ para alcançar *fins* próprios, ponderados e perseguidos racionalmente, como sucesso”; da ação racional referente a valores (*Wertrationalität*), ou seja, daquele tipo de ação que se baseia exclusivamente na “crença consciente no valor – ético, estético, religioso ou qualquer que seja sua interpretação – absoluto e *inerente* a determinado comportamento como tal, independentemente do resultado”; da ação afetivo-emocional, ou seja, daquele ato impulsionado “por afetos ou estados emocionais atuais”; da ação tradicional, ou seja, levada a cabo por consequência de algum “costume arraigado”⁴⁷⁶.

Apenas o primeiro aspecto da ação social nos interessa aqui – a ação racional referente a fins – na medida em que revela a redução weberiana (compartilhada por Habermas) da categoria trabalho à atividade instrumental, ou seja, à um tipo de atividade “economicamente orientada” e “instintivamente influenciada” porque destinada apenas à produção das “utilidades” necessárias a sobrevivência física da espécie. De acordo com as palavras de Weber:

“Uma ação será denominada ‘economicamente *orientada*’ na medida em que, segundo seu sentido visado, esteja referida a cuidados de satisfazer o desejo de obter certas utilidades. Denominamos ‘gestão econômica’ o

para a reprodução material dos indivíduos. Cf. McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987, p. 48; FERRY, Jean-Marc. *Habermas: l'éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987, p. 339.

⁴⁷⁶ WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Volume 1. 4.^a ed. Brasília/São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial, 2004, p. 15

exercício *pacífico* do poder de disposição que *primariamente* é economicamente orientado, havendo ‘gestão econômica racional’ quando tem caráter racional com referência a fins e de acordo com um *plano*. Denominamos ‘economia’ a gestão econômica autocéfala e *contínua*, havendo ‘empresa econômica’ quando, além de continuidade, ela apresente a organização característica de uma empresa. (...) A orientação econômica pode realizar-se de forma tradicional ou de forma racional referente a fins. Mesmo com considerável racionalização da ação a influência exercida pela orientação tradicional permanece relativamente importante. A orientação racional determina, em regra, primariamente a ação de *direção*, qualquer que seja a natureza desta. O desenvolvimento da gestão econômica racional a partir da busca puramente instintiva e reativa de alimento ou a partir da utilização de uma técnica tradicional e de relações sociais habituais está condicionada *também*, em considerável grau, por ações e acontecimentos não-econômicos e não-cotidianos e, além disso, pela pressão da necessidade por restrição absoluta ou (regularmente) relativa do espaço de subsistência”⁴⁷⁷.

A filiação weberiana da determinação habermasiana do trabalho reside, em suma, no fato da desconsideração do caráter humano e humanizador da atividade sensível dos homens. Para Marx, como protoforma da atividade humana, o trabalho explicita a novidade – radical – da qual o ser social é dotado: a capacidade de transformação consciente, isto é, pré-ideada, da realidade material. Tal novidade o permite distanciar-se cada vez mais daquela determinação própria ao reino animal – a reprodução incessante do mesmo modo limitado de existência –, pois com sua atividade dá-se a ampliação simultânea tanto da capacidade humana de configuração do mundo como das possibilidades do universo ou campo de ação humanos. Ou, nos termos precisos de Lukács:

“Através do trabalho, tem lugar uma dupla transformação. Por um lado, o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza; ‘desenvolve as potências nela ocultas’ e subordina as forças da natureza ‘ao seu próprio poder’. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios, em objetos de trabalho, em matérias-primas etc.”⁴⁷⁸

⁴⁷⁷ *Id. Ibid.*, pp. 37 e 41.

⁴⁷⁸ LUKÁCS, Georg. *Para uma ontologia do ser social – os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH, 1979, p. 16.

Daí a ineliminável inter-relação existente entre os homens e a natureza circundante: trabalhando a natureza externa, impondo-se a ela na satisfação de suas necessidades, imprimindo nela formas cada vez mais sociais, os homens se efetivam como os demiurgos de si e de sua própria mundaneidade. Por isso, transformar a natureza externa implica necessariamente na transformação da natureza *interna* – do ser que trabalha. Ou, dito de outro modo: ao mesmo tempo em que transforma materialmente a natureza exterior, o ser social que trabalha transforma espiritualmente sua natureza interior, fazendo com que suas necessidades não fiquem estacionadas em elementos puramente animais (a necessidade de alimento, abrigo etc.) mas transcendam os em direção aos elementos puramente humanos (a necessidade da arte etc.).

A desconsideração da positividade do trabalho, característica notória das análises habermasianas⁴⁷⁹, teve como consequência ilações sem fundamento que, conforme vimos, desqualificaram a teoria marxiana ao apontar a suposta “insuficiência” da categoria trabalho como marco delimitador do âmbito do ser social em relação ao âmbito dos seres naturais. Nesse sentido, e a fim de concluir nossa primeira objeção, podemos lembrar como exemplo de ilação sem fundamento aquela afirmação habermasiana, por nós já referida no decorrer da dissertação, que confere à esfera interativa o caráter de anterioridade em relação ao trabalho: o fato de, desde os primórdios da humanidade, a efetivação do trabalho (ou, como quer Habermas, da ação racional referente a fins) ter sido “motivada mediante um vínculo ritual com as interações em geral”.

⁴⁷⁹ Heller nos chama a atenção para uma característica usual do tratamento que Habermas dispensa à teoria marxiana: o sociólogo alemão “nunca se esforçou por dissecar as delicadas fibras do tecido que se conhece por *oeuvre* de Marx e nunca tratou de entender um *cogito* chamado Karl Marx. Seu Marx é o Marx institucionalizado: o marxismo, o materialismo histórico. A *oeuvre* de Marx é para ele uma espécie de matéria-prima no duplo sentido da palavra. Duplica sua interpretação no sentido de que reinterpreta o Marx que já foi interpretado pelo marxismo, de um lado, e utiliza a matéria-prima desde a perspectiva de sua teoria como contraste ou como marco de referência sob a ab-rogação de *je prends mon bien où je le trouve*, de outro”. Nesse sentido, a filósofa húngara nos alerta que “suas explicações de um texto de Marx variam e são incluso contraditórias entre si em diversas obras (às vezes ainda na mesma)”. HELLER, Agnes. *Crítica de la ilustración – las antinomias morales de la razón*. Barcelona: Ediciones Península, 1984, p. 287.

Contra esta assertiva habermasiana podemos opor aqueles “pressupostos reais”, com os quais nos deparamos quando da análise do texto d’*A ideologia alemã*: a existência de indivíduos reais, vivos e ativos, inseridos em “condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas, como as produzidas por sua própria ação”; que, a fim de sobreviver, realizam “o primeiro ato histórico” ao estabelecerem uma conexão material entre si e com a natureza, já que a atividade que executam, como vimos, longe de ser impulsionada por vínculos rituais, tem como motor, num primeiro momento, a necessidade de supressão daquelas carências materiais mais imediatas, como a alimentação, o vestuário, o abrigo etc.

Assim, originariamente nascida em meio à luta premente pela sobrevivência, a atividade humana sensível exhibe, como mostrou Marx – e, depois dele, Lukács –, raízes objetivas, e não subjetivas (ritualísticas) como quer Habermas.

A segunda objeção que podemos lançar a Habermas, correlata à primeira, diz respeito à sua polêmica tese que aponta para o papel ideológico exercido tanto pela técnica como pela ciência. Tornar-se-ia redundante retomar o fio da argumentação habermasiana referente ao assunto; entretanto, convém lembrarmos aqui que Habermas considera o desenvolvimento sem precedentes da técnica e da ciência, verificado na atual fase do capitalismo, fator responsável pela manutenção do sistema, na medida em que, ao “penetrar como ideologia de fundo (...) na consciência da massa despolitizada da população e desenvolver uma força legitimadora” das relações de poder travadas em seu seio, impede o surgimento de qualquer tipo de “movimento emancipador”.

Além disso, defende o sociólogo, concomitante ao exercício de sua função ideológica, a ciência e a técnica desenvolvidas teriam se transformado na principal força produtiva pelo fato de as investigações científicas e tecnológicas, subsidiadas pelo estado a fim de incrementar o setor militar, serem *transferidas* para a produção civil de bens, relegando ao segundo plano o que ele afirma ser a única fonte de extração de mais-valia

considerada por Marx – “a força de trabalho dos produtores imediatos” que, na atual fase do capitalismo, “tem cada vez menos importância”.

Consideramos infundados todos os argumentos habermasianos. Conforme procuramos mostrar em nossa dissertação, o desenvolvimento das forças produtivas – característica inerente à atividade humana sensível – revela tão-somente o aumento da potência humana de configuração de mundo. Resultantes da energia prática dos homens, formadoras da base material de suas atividades, as forças produtivas jamais podem se configurar em ideologia ou ser encaradas apenas sob o estreito ângulo do desenvolvimento de fatores técnicos e científicos presentes na cadeia produtiva.

Falaciosos, os argumentos habermasianos desconsideram, portanto, que as forças produtivas – a técnica e a ciência inclusos – são objetividades postas pelo trabalho humano, isto é, nascem como produtos do “cérebro social” – da totalidade de conhecimento acumulado por gerações. Em verdade, as análises sociais empreendidas por Habermas, ao ficarem presas à dimensão tópica da realidade, sintomatizam aquilo que verdadeiramente acontece na presente quadra histórica: ao serem apropriadas privadamente pelas *personae* do capital, as forças produtivas tomam a aparência de produtos do desenvolvimento autônomo do capital, isto é, “surtem como um *atributo do capital*” separado do trabalho. É o que Marx se esforça por demonstrar:

“O desenvolvimento dos meios de trabalho, que leva à produção de máquinas, não é um momento acidental do capital, mas o remodelamento histórico dos meios de trabalho tradicionais em uma forma adequada ao capital. A acumulação de conhecimento e de habilidade, das *forças produtivas gerais do cérebro social*, é assim absorvida pelo capital, enquanto oposto ao trabalho, e por isso surge como um *atributo do capital*, e mais especificamente do capital fixo, na medida em que ela entra no processo de produção como um meio de produção propriamente dito. (...) Além disso, na medida em que a maquinaria se desenvolve com a acumulação da *ciência da sociedade*, da força produtiva em geral, o *trabalho social geral* já não se apresenta no trabalho, mas no capital. A força produtiva da sociedade é mediada pelo capital fixo, existe ali em sua forma objetiva; e, inversamente, força

produtiva do capital cresce com este progresso geral, de que o *capital se apropria gratuitamente*⁴⁸⁰.

Se o contínuo remodelamento dos meios de trabalho é uma das exigências vitais para a conservação do modo de produção capitalista, a tendência imperante na atualidade é justamente inversa àquela diagnosticada por Habermas: conforme indica Mészáros, o que assistimos hoje não deve ser caracterizado como *cientificação da técnica*, mas sim “como a perniciosa *tecnologização da ciência*”⁴⁸¹, na medida em que o processo de produção capitalista, em sua totalidade, “não aparece como dependente da habilidade direta do trabalhador, mas como a *aplicação tecnológica da ciência*. Daí a tendência do capital de dar à produção um *caráter científico*; o trabalho direto [é] reduzido a um mero momento deste processo”⁴⁸².

Como podemos depreender do que acima foi exposto, diferente do que pensa Habermas, não apenas a força de trabalho simples se faz presente nas análises marxianas sobre o capital, mas também aquele elemento que confere ao processo de produção um *caráter científico*: a aparelhagem tecnológica (máquinas etc.), ou seja, a mediação do capital fixo em contraposição ao trabalho vivo. Conseqüentemente, cai por terra a assertiva habermasiana que apontava a força de trabalho simples como a única fonte de extração de mais-valia considerada por Marx, pois o filósofo, ainda em meados do século XIX, já havia notado que “O roubo do tempo de trabalho alheio, sobre o qual se baseia a atual riqueza, parece uma *base miserável* diante desta nova, criada pela própria *indústria em grande escala*. Assim que o *trabalho na forma direta* deixou de ser a grande fonte de riqueza, *o tempo de trabalho deixa e deve deixar de ser sua medida*, e por isso o valor de troca deve deixar de ser a medida do valor de uso”⁴⁸³.

Assim, em defesa das categorias marxianas, Mészáros afirma em termos conclusivos que “não há em Marx qualquer traço da visão simplista que Habermas lhe

⁴⁸⁰ MARX *apud* MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996, pp. 182-183.

⁴⁸¹ MÉSZÁROS, István. *op. cit.*, p. 180.

⁴⁸² MARX *apud* MÉSZÁROS, István. *op. cit.*, p. 183.

⁴⁸³ MARX *apud* MÉSZÁROS, István. *op. cit.*, p. 182.

atribui – uma visão que só seria capaz de reconhecer a importância da ‘força de trabalho simples’ no desenvolvimento do capitalismo; além disso, na visão marxiana não há lugar para a ficção apologética de uma ciência e tecnologia ‘*independentes*’ constituindo a ‘principal força produtiva’. O trabalho vivo, juntamente com a ciência e a tecnologia, constitui uma unidade complexa e contraditória sob as condições dos desenvolvimentos capitalistas, por mais ‘organizados’ e ‘avançados’ que sejam”⁴⁸⁴.

A terceira objeção que podemos lançar a Habermas diz respeito ao caráter anti-ontológico de sua teoria da ação comunicativa: em sua *Teoria da ação comunicativa* “o mundo real não exerce qualquer influência sobre a teoria geral, seja para fortalecê-la, seja para convocá-la a uma importante revisão, pois as pretensões de validade da teoria são auto-referenciais e encerradas em si mesmas”⁴⁸⁵.

Assim, ao forjar os conceitos de “ação comunicativa”, “razão comunicativa”, “competência comunicativa universal da espécie”, “consenso”, “mundo da vida”, “sistema” etc. visando a fundamentação teórica de sua intelecção de mundo, o sociólogo simplesmente despreza a objetividade social e todos os elementos conflitantes nela existentes.

E, além disso, se a teoria da ação comunicativa habermasiana alguma vez considerou a imanência do real, é apenas para fazê-la *adequar-se* ao aparato conceitual previamente estabelecido pelo investigador. Sobre esse ponto da teoria de Habermas, Aragão é precisa ao verificar que as assertivas do sociólogo “já aparecem determinadas pela necessidade de demonstrar que [seu] esquema conceitual é útil, e por isso mesmo verdadeiro. Chama a atenção o fato de que Habermas não se acanha em *omitir ou eliminar dados que atrapalhem essa finalidade*. O resultado de tudo isso é o de que *não são os dados que determinam a validade ou não da teoria, como aconteceria num procedimento científico, mas, ao contrário, são os dados que devem se adaptar ao*

⁴⁸⁴ MÉSZÁROS, István. *op. cit.*, p. 183.

⁴⁸⁵ *Id. Ibid.*, p. 63.

esquema conceitual de modo a corroborar a teoria. Torna-se mais importante salvaguardar o modelo do que analisar a realidade tal como ela se apresenta; e isto quer dizer salvaguardar a premissa, a utopia, a crença na tendência à comunicabilidade – apostar no otimismo”⁴⁸⁶.

A quarta objeção, intimamente relacionada à anterior, refere-se ao caráter ideologicamente apoloético e, portanto, *conservador*, da teoria da ação comunicativa. Habermas, ao propugnar em seus escritos que a emancipação humana consiste numa “forma de socialização e de individuação determinada pela comunicação livre de dominação”⁴⁸⁷, acaba afastando qualquer possibilidade de questionamento sobre a esfera da produção.

Assim, para o sociólogo, as mudanças que eventualmente possam ocorrer na sociedade não passam pelo revolvimento cabal da esfera da produção e reprodução da vida material dos indivíduos, mas tão-somente pela esfera da interação lingüística, onde sujeitos dotados de “competência comunicativa” deliberam, democraticamente, a respeito de seus interesses com o objetivo de alcançar o consenso.

Conforme observa Borradori, de modo bastante simpático a Habermas, a teoria consensual “é estruturalmente análoga à natureza aberta do debate que funda a deliberação democrática”⁴⁸⁸. Mas o que a filósofa norte-americana não percebe e o sociólogo alemão aparenta ocultar é que, numa sociedade cindida em classes sociais, subjacente aos supostos diálogos livres e democráticos do mundo do capital, localizam-se relações concretas nada amigáveis porque prenhes de interesses econômicos e políticos que viciam o debate sempre em favor da classe dominante.

⁴⁸⁶ ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p. 16.

⁴⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. “Técnica e ciência como ‘ideologia’”. Lisboa: Edições 70, 1987, p. 82.

⁴⁸⁸ BORRADORI, Giovana. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 58.

Daí o caráter ideologicamente apologético da teoria da ação comunicativa de Habermas: de costas para a realidade efetiva, retendo-se apenas às situações idealizadas e filtradas pela aparelhagem conceitual supra-citada, desconsidera o fato de que

“As idéias (*Gedanken*) da classe dominante são, em cada época, as idéias dominantes; isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe, ao mesmo tempo, dos meios de produção espiritual, o que faz com que a ela sejam submetidas, ao mesmo tempo e em média, as idéias daqueles aos quais faltam os meios de produção espiritual. As idéias dominantes nada mais são do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, as relações materiais dominantes concebidas como idéias; portanto, a expressão das relações que tornam uma classe a classe dominante; portanto, as idéias de sua dominação”⁴⁸⁹.

Em suma, como categoria fundante da sociabilidade humana, a razão comunicativa de Habermas não atenta que para o fato de que os conteúdos presentes na comunicação lingüística expressam relações sociais concretas e não idealizadas. Assim, numa sociedade cindida em classes sociais, as infinitas interações lingüísticas entre os supostos sujeitos comunicativamente competentes que almejam o consenso podem, na verdade, estar limitadas à reprodução das idéias dominantes. Nesse sentido, todo consenso criticamente alcançado nada mais seria do que a acrítica aceitação das “auto-imagens da ideologia dominante”, que “não é a reflexão *verdadeira* do mundo social, com a representação objetiva dos principais agentes sociais e seus conflitos hegemônicos” mas tão-somente “uma explicação *plausível*, a partir da qual se possa projetar a *estabilidade* da ordem estabelecida”⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). 10.^a ed. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 72.

⁴⁹⁰ MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 28.

BIBLIOGRAFIA

* Fontes primárias

* *Obras de Karl Marx:*

- “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. In: *Marx – escritos de juventud*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987.
- *A ideologia alemã* (I – Feuerbach). 10.^a ed. São Paulo: Hucitec, 1996.
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.^a ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- *O capital – crítica da economia política*. 3.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1998.

* *Obras de Jürgen Habermas:*

- *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid: Taurus, 1987.
- *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo II: Crítica de la razón funcionalista. Madrid: Taurus, 1987.

*** Fontes secundárias**

*** Obras complementares:**

- ABENSOUR, Miguel. “La théorie critique: une pensée de l’exil?” In: *Archives de philosophie*. N.º 45. Paris: Éditions Beauchesne, 1982.
- ADORNO, Theodor, HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.
- ALVES, Antônio José Lopes. “A individualidade moderna nos Grundrisse”. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo/Ijuí: Ad Hominem/Unijuí, 2001.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 7.ª ed. São Paulo/Campinas: Cortez/Editora da Unicamp, 2000.
- ARAGÃO, Lucia Maria de Carvalho. *Razão comunicativa e teoria social crítica em Jürgen Habermas*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- ARICÓ, José, MURMIS, Miguel, SCARON, Pedro. “Presentación”. In: MARX. Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.ª ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem*. 6.ª ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BORRADORI, Giovana. *Filosofia em tempo de terror – diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BOTTIGELLI, Émile. *A gênese do socialismo científico*. Lisboa/São Paulo: Editorial Estampa/Edições Mandacaru, 1989.
- CHASIN, José. “Marx – estatuto ontológico e resolução metodológica”. In: TEIXEIRA, F.J.S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- _____. “Ad Hominem – rota e perspectiva de um projeto marxista”. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo I – Marxismo. São Paulo: Ad Hominem, 1999.

- CHASIN, Milney. *O complexo categorial da objetividade nos escritos marxianos de 1843 a 1848*. Belo Horizonte, 1999. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
- CORNU, Auguste. *Karl Marx et Friedrich Engels – leur vie et leur oeuvre*. Tome III: Marx a Paris. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- COSTA, Mônica Hallak M. da. *A diferença entre as categorias Lebensäusserung, Entäusserung, Entfremdung, Veräusserung nos Manuscritos econômico-filosóficos de Karl Marx de 1844*. Belo Horizonte, 1999. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- DOSSE, François. *História do estruturalismo*. São Paulo/Campinas: Ensaio/Editora da Unicamp, 1993.
- DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- DUSSEL, Enrique. “As quatro redações de *O capital* (1857-1880)”. In: *Ensaio Ad Hominem*, 1, Tomo I – Marxismo. São Paulo: Ad Hominem, 1999.
- ENGELS, Friedrich. “Sobre o papel do trabalho na transformação do macaco em homem”. In: MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *Textos 1*. São Paulo: Edições Sociais, 1977.
- FERRY, Jean-Marc. *Habermas: l'éthique de la communication*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- FORTES, Ronaldo V. *Trabalho e Gênese do Ser Social na “Ontologia” de Georg Lukács*. Belo Horizonte, 2001. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais.
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-44: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.
- FREITAG, Barbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- GIANNOTTI, José Arthur. “Habermas: mão e contramão”. In: *Novos estudos Cebrap*, n.º 31. São Paulo: CEBRAP, 1991, p. 7.
- GORZ, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. 2.^a ed. Madrid: Cátedra, 1994.
- _____. “Trabalho e interação. Notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena”. In: *Técnica e ciência como ideologia*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- _____. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HELLER, Agnes. *Crítica de la ilustración – las antinomias morales de la razón*. Barcelona: Ediciones Península, 1984.
- HOLZ, Hans Heinz, KOFER, Leo, ABENDROTH, Wolfgang. *Conversando com Lukács*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- INGRAM, David. *Habermas e a dialética da razão*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1993.
- JAY, Martin. *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974.
- LÁPINE, Nicolai. *O jovem Marx*. Lisboa: Editorial Caminho, 1983.
- LESSA, Sérgio. *Mundo dos homens: trabalho e ser social*. São Paulo: Boitempo, 2002.
- LLORENTE, Francisco Rubio. “Introducción”. In: MARX, Karl. *Manuscritos: economía y filosofía*. 10.^a ed. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- LUKÁCS, Georg. *Ontologia do ser social – os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo: LECH, 1979.
- _____. “Prefácio de 1967”. In: *História e consciência de classe*. Porto: Publicações Escorpião, 1974.
- _____. “Il lavoro”. In: *Per l’ontologia dell’essere sociale*. Vol. II. Roma: Editori Riuniti, 1981.
- _____. “As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem”. In: *Temas de ciências humanas*, n.º 4. São Paulo: LECH, 1978.

- MANDEL, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx – de 1843 até a redação de O capital*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1980.
- MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação*. 4.^a ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- MARX, Karl. *Cuadernos de Paris [notas de lectura de 1844]*. 2.^a ed. México (D.F.): Ediciones Era, 1980.
- _____. “Cuadernos de lecturas”. In: *Marx – escritos de juventud*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. “Carta a Paul V. Annenkov (28 de dezembro de 1846)”. In: *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- _____. “Glosas marginales al ‘Tratado de economía política’ de Adolph Wagner”. In: *Marx-Engels – escritos económicos menores*. México (D.F.): Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. “Prefácio [de 1859]”. In: *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1996.
- _____. “Prefácio da primeira edição”. In: *O capital*. 3.^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- _____. “Prefácio à Edição Francesa”. In: *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- _____. *Trabalho assalariado e capital*. Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1954.
- McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- McLELLAN, David. *The young hegelians and Karl Marx*. 3.^a ed. London: Papermac, 1980.
- MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Ensaio, 1996.
- _____. *A teoria da alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

- MORIN, Edgar. *Ciência com consciência*. 6.^a ed. São Paulo: Bertrand Brasil, 2002.
- NETTO, José Paulo. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: LECH, 1981.
- NICOLAUS, Martin. “El Marx desconocido”. In: MARX, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Volumen 1, 17.^a ed. México (D.F.): Siglo Veintiuno Editores, 1997.
- OFFE, Claus. “Trabalho como categoria sociológica fundamental?”. In: *Trabalho e Sociedade*. vol. 1: “A Crise”. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 2.^a ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- OTTONI, Paulo. *John Langshaw Austin e a visão performativa da linguagem humana*. Campinas, 1990. Tese (Doutorado). Instituto de Estudos da Linguagem da Universidade Estadual de Campinas.
- OUTHWAITE, Willian. *Habermas: a critical introduction*. 2.^a ed. London: Polity Press, 1996.
- ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- RUBEL, Maximilien. *Crônica de Marx*. São Paulo: Ensaio, 1991.
- SAUSSURE, Ferdinand. *Curso de lingüística geral*. 7.^a ed. São Paulo: Cultrix, 1975.
- SCHAFF, Adam. *Linguagem e conhecimento*. Coimbra: Livraria Almedina, 1974.
- SLATER, Phil. *Origem e significado da escola de Frankfurt – uma perspectiva marxista*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- TEIXEIRA, Francisco J. S. *Pensando com Marx*. São Paulo: Ensaio, 1995.
- _____. “O capital e suas formas de produção de mercadorias: rumo ao fim da economia política”. In: *Crítica marxista*, N.º 10. São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

- VAISMAN, Ester. “Dossiê Marx: itinerário de um grupo de pesquisa. In: *Ensaíos Ad Hominem*, 1, Tomo IV – Dossiê Marx. São Paulo/Ijuí: Ad Hominem/Unijuí, 2001.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Volume 1. 4.^a ed. Brasília/São Paulo: Editora UnB/Imprensa Oficial, 2004.
- WELLMER, Albrecht. “Consenso como *télos* da comunicação lingüística?”. In: *Novos estudos*. N.º 48. São Paulo: CEBRAP, 1997.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt – História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.