

Subcapítulo 2.4

Ética no Trabalho e na Interação Social

2.4.1 Formação cultural do indivíduo e da espécie humana

Em *Trabalho e Interação*, Jürgen HABERMAS (1968¹) mostra, como, contrariamente a Descartes e Kant, para quem o sujeito resulta do desdobramento transcendental da consciência de si, Hegel concebeu a formação do sujeito (uma estrutura de reflexividade da consciência de si, em si, e para si) num processo de formação cultural², ou seja como resultado da interação social e da relação dialéctica entre sujeitos e objectos³. Hegel distingue três processos dialécticos fundamentais interligados na formação do que designa por “espírito”⁴ e na formação da “consciência” como “totalidade ética” em que se articula o particular e o universal:

- Da dialéctica da representação simbólica, resulta a linguagem (que é essencial na formação de sujeitos individuais socializados – Eu – como espíritos particulares⁵) e emerge “a consciência que dá nomes”;

¹ As referências às páginas são relativas à edição portuguesa de 1987.

² Segundo Habermas: “Kant chama cultura à produção da idoneidade de um ser racional para quaisquer fins em geral [Cf. nos subcapítulos 3.1 e 3.9 com várias definições de competência]. Isto significa, subjectivamente, a dexteridade da escolha racional dos fins relativamente aos meios apropriados e, objectivamente, a cultura como totalidade do domínio técnico sobre a natureza. Assim como na moralidade se representa uma actividade teleológica segundo máximas puras, que abstrai da inserção do sujeito ético numa intersubjectividade que só resulta de um processo de formação, assim também Kant concebe a cultura como uma actividade teleológica segundo regras técnicas (isto é, imperativos condicionados), que igualmente abstrai do enredamento do sujeito nos processos de trabalho. O *eu cultivado* a que Kant atribui a idoneidade para a acção instrumental é, pelo contrário, concebido por Hegel como um resultado e, claro está, como o resultado de um processo de trabalho que se modifica com o movimento da história universal. Assim, nos estudos de Iena sobre a filosofia do espírito, ele nunca omite a referência ao curso que adopta a consciência astuta proveniente do uso dos instrumentos, logo que o trabalho se mecaniza” (HABERMAS, 1987, p. 27). (Cf. no Subcapítulo 2.3, Cyril Smith sobre a origem desta ideia de formação histórica na ideia joachimita de um Deus que se realiza através do homem.) Daí resultaria quer a dialéctica hegeliana quer o materialismo histórico, em resultado da inversão de Feuerbach e dos desenvolvimentos e reinversão das ideias deste por Marx.

³ Como se pode ver aqui nos subcapítulos 2.6 e 3.1, Dubar (citando Habermas) relaciona essa concepção da formação do sujeito com as descrições de socialização feitas por muitos sociólogos. Segundo este sociólogo, é neste quadro conceptual que algumas correntes das ciências sociais entendem a formação dos sujeitos individuais (Eu) no processo de socialização (indivíduos concretos simultaneamente autodeterminados e socializados – Cf. HABERMAS, 1987, p. 17. Ver também nota de p. 20 sobre George Herbert Mead: “Sob a influência dos pressupostos naturalistas do pragmatismo, G. H. Mead repete, na sua obra póstuma, *Mind, Self and Society* (1934), a ideia de Hegel de que a identidade do eu só se pode constituir através da exercitação em papéis sociais, isto é, na complementaridade de expectativas de comportamento com base no reconhecimento recíproco”.

⁴ HABERMAS (1987) faz notar que, para Hegel, “não é o espírito no movimento absoluto da reflexão sobre si mesmo que, entre outras coisas, também se manifesta na linguagem, no trabalho e na relação ética, mas é precisamente a relação dialéctica de simbolização linguística, de trabalho e de interação que determina o conceito do espírito.” (p. 12). Concluindo que: “o espírito não é, então, o fundamento que subjaz à subjectividade do si mesmo na autoconsciência, mas o meio *em* que um Eu comunica com outro Eu e a *partir* do qual, como de uma mediação absoluta, se constituem ambos reciprocamente como sujeitos.” (p. 15). E pouco depois acrescenta: “Hegel não escolhe o termo arbitrariamente, pois “espírito”, que conhecemos na linguagem de cada dia como espírito de um povo, de uma época, de uma equipa, está já sempre por cima da subjectividade da autoconsciência solitária [...] Espírito é a comunicação dos particulares no meio de uma universalidade [...] que Hegel chama por isso mesmo um universal concreto [...] onde] podem os particulares identificar-se uns com os outros e, no entanto, conservar-se ao mesmo tempo como não idênticos uns com os outros.” (p. 16)

⁵ Cf. Habermas em “Trabalho e Interação”: “Sob o título de *linguagem*, Hegel introduz com razão a

- Da dialéctica do reconhecimento recíproco entre os sujeitos individuais na interacção social, em que o Eu se assume enquanto “totalidade suprimida” ⁽⁶⁾ e em que o “sujeito ... a si mesmo se sabe num outro, enquanto identificado consigo próprio” ⁷, emerge “a consciência da moralidade” (ou a consciência reconhecida) e resulta a “ordem jurídica”;
- Da dialéctica do processo de trabalho (da relação dialéctica entre sujeito e objecto por meio do trabalho) ⁸, resulta o “instrumento” ⁹, entendido como categoria, com as regras para a acção que lhe são inerentes ¹⁰, e emerge a “consciência astuta”, (entendida por Habermas como racionalidade orientada para a realização de fins).

Ao contrário da filosofia da reflexão desenvolvida por Kant, que parte da experiência da identidade do eu na auto-reflexão e em que a subjectividade do Eu está determinada como reflexão, estabelecendo a unidade do sujeito como autoconsciência, Hegel concebe a dialéctica do Eu e do outro, partindo da “experiência da interacção, em que Eu aprendo a ver-me com os olhos do outro sujeito”, na qual não é o Eu que comunica consigo como com o seu outro, mas o Eu comunica com o outro Eu enquanto

utilização de símbolos representativos como primeira determinação do espírito abstracto. Com efeito, as duas determinações seguintes pressupõem necessariamente esta primeira.” (1987, p. 30). Na dimensão do espírito real (ou objectivo), a linguagem adquire existência como sistema de uma determinada tradição cultural: “A linguagem só existe como linguagem de um povo... é um universal, reconhecido em si, que ressoa do mesmo modo na consciência de todos; cada consciência falante torna-se nela imediatamente uma outra consciência. Também no tocante ao seu conteúdo, ela só num povo se transforma em verdadeira linguagem, isto é, em expressão daquilo que cada qual pensa” (*idem*, p. 30). Habermas acrescenta ainda que : “Como tradição cultural, a linguagem entra na acção comunicativa; pois, só as significações intersubjectivamente válidas e constantes, que se obtêm da tradição, facultam orientações com reciprocidade, isto é, expectativas complementares de comportamento. Assim, a interacção depende das comunicações linguísticas que se tornam familiares. E também a acção instrumental, logo que como trabalho social aparece sob a categoria do espírito real, está inserida numa rede de interacções e depende, portanto, por seu lado, das condições marginais comunicativas de toda a cooperação possível.”

⁶ Cf. HABERMAS, 1987, p. 20.

⁷ Ver HABERMAS, 1987, p. 14, e relacionar com reciprocidade e complementaridade de expectativas nas instituições, no sentido de BERGER E LUCKMANN (1973).

⁸ Para Hegel, o *trabalho* é uma forma específica da satisfação das necessidades, em que se exige a suspensão da satisfação imediata dos desejos: “Transfere as energias de realização para o objecto trabalhado, sob leis que a natureza impõe ao Eu. Neste duplo aspecto, Hegel fala de que, no trabalho, o sujeito se transforma em coisa; ‘O trabalho é, por este lado, um transformar-se em coisa. A cisão do Eu enquanto desejo é justamente este transformar-se em objecto’. Mediante a sujeição à causalidade da natureza, surge para mim nos instrumentos o resultado de uma experiência através da qual posso, por meu lado, levar a natureza a trabalhar para mim. A consciência, ao obter, com as suas regras técnicas, o fruto não pretendido do seu trabalho, retorna a si mesma da sua coisificação e, claro está, como consciência astuta que, na acção instrumental, vira contra a própria natureza a experiência adquirida no contacto com os processos naturais: ‘Aqui, o desejo retira-se completamente do trabalho. Deixa que a natureza ande por si mesma, olha para ela calmamente e dirige tudo apenas com um leve esforço’ [...] a astuta superação da natureza, por meio do poder do espírito objectivo, amplia a liberdade subjectiva -- pois, também o processo do trabalho desemboca por fim na satisfação mediada das necessidades por meio dos bens de consumo produzidos e na interpretação retroactivamente alterada das próprias necessidades.” (Habermas, 1987, pp. 25/27, citando Hegel)

⁹ Nesta relação entre sujeito e objecto há uma mediação feita por “instrumentos”, nos quais se sedimentam as experiências generalizadas dos que trabalham com os seus objectos: “O instrumento é aquilo em que o trabalho tem a sua permanência, o que fica de quem trabalha e do trabalhado e em que se eterniza a sua contingência; reproduz-se em tradições [...]” (Hegel *cit. in* HABERMAS, 1968/87, p. 25/26).

Cf. SARTRE, 1960 a, sobre os instrumentos.

¹⁰ Entendido por Hegel como categoria a partir da qual são definidas as regras para a acção.

outro Eu, no âmbito da intersubjectividade do espírito ¹¹. À autoconsciência originária (transcendental, na filosofia da reflexão de Kant e Fichte ¹²), substituir-se-ia uma consciência que “existe como um meio em que os sujeitos se encontram, de tal modo que, sem se encontrarem, não poderiam existir como sujeitos.” (*idem*, p. 15) Dessa constituição da “consciência” no encontro de indivíduos que mutuamente se reconhecem como sujeitos ¹³, resulta o que Hegel designa por “totalidade ética”, bem

¹¹ Cf. HABERMAS, 1987, p.14/5.

Conforme Habermas faz notar: “Só com base no reconhecimento recíproco se forma a autoconsciência, que se deve fixar no reflexo de mim mesmo na consciência de um outro sujeito” (*idem*, p. 15); e “o resultado não é o imediato conhecer-se de um no outro, isto é, a reconciliação, mas uma atitude dos sujeitos entre si com base no reconhecimento recíproco -- a saber, com fundamento no conhecimento de que a identidade do Eu só é possível através da identidade do outro que me reconhece, identidade que, por seu turno, depende do meu reconhecimento (*idem*, p. 19/20)

Para a compreensão que o autor desta tese de doutoramento alcançou desta temática muito contribuiu também o que Paul Ricoeur escreveu em *Soi-même comme un autre*.

¹² Cf. HABERMAS, 1987, p. 29.

¹³ Consciência reflexiva nesse sentido de mútua devolução das imagens. Cf. COUTURIER (2002) sobre Bourdieu, BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) sobre a simpatia em Hume e Smith.

Como já foi referido no subcapítulo anterior, para a consideração desta questão é de ter em conta o que Todorov escreveu em *La vie commune*, sobre a amizade em Rousseau e as diferentes leituras da concepção que Hegel tem do reconhecimento – ou diferentes perspectivas que o próprio Hegel teria. Todorov considera responsável pelo modo como Hegel foi lido a interpretação que dele fez Alexandre Kojève nos anos trinta do século XX, e que, embora haja este possa fazer uma inflexão do pensamento do autor da *Fenomenologia do Espírito*, essa interpretação tinha sobre o original a vantagem de uma grande clareza. TODOROV (1995), lembra que, para Hegel, o humano começa onde o “desejo biológico da conservação da espécie é submetido ao “desejo humano do reconhecimento”, ao ponto do homem estar pronto a perder a vida para obter a fama. A diferença desta concepção de Hegel em relação à de Rousseau, estaria nesta clara subordinação do que este designava por amor de si e por amor-próprio, assim como numa descrição despojada de quaisquer pressupostos morais ou juízos sobre a condição humana. Mas Todorov chama a atenção para que em Hegel, tal como o lê Kojève, haveria uma acentuada restrição da ideia de reconhecimento, que seria feita em várias etapas e que levariam a um impasse:

1) Para ultrapassar a sua condição animal o homem procuraria algo que ultrapassasse a realidade, o que “só poderia ser o próprio desejo”, e “para ser antropogénico, o Desejo deve incidir sobre um não-ser, ou seja, sobre outro Desejo, sobre outro vazio ávido [outra totalidade suprimida], sobre outro eu” (Hegel *cit. in* TODOROV, 1995, p. 39), sendo assim excluído, “brutalmente”, como diz Todorov, tudo o que não fosse objectos materiais e outros desejos;

2) Ao mesmo tempo que procuro o reconhecimento por outros, estes procuram ser reconhecidos por mim, mas esses reconhecimentos não poderiam ser acordados mutuamente (Cf. a leitura por Habermas das *Lições de Iena*), sendo antes objecto de um combate de que só poderia resultar o reconhecimento de um deles, tal como já era o entendimento de Rousseau mas só no que se refere ao amor-próprio entendido como vaidade e procura de honras – fazer-se reconhecer seria assim impor-se aos outros, fazer valer uma posição, e qualquer luta é procura de reconhecimento, tal como se pode ver que acontece nas descrições etnográficas do Capítulo 1 desta tese de doutoramento;

3) Sendo reconhecido por alguém que, por sua vez não reconhece, o vencedor desta luta pelo reconhecimento, estaria num “impasse existencial” – Todorov deduz daí a necessidade de um terceiro, um espectador.

TODOROV (1995) critica este raciocínio “de Hegel/Kojève” por ser mais um mito da “origem da humanidade”: “O Homem nasceu, e a História começou, com a primeira Luta que levou à constituição de um Senhor e de um Escravo.” E ao mito da origem da espécie, contrapõe a “origem do indivíduo” a partir de um progenitor: “A descrição da origem, do nascimento, da «antropogénese» como uma luta de vida ou morte não se aplica certamente à relação entre a mãe e a criança” e distinguir-se-ia da geração de outros mamíferos porque, para além de um pedido de protecção e de alimento, a criança procuraria fixar o olhar da mãe para confirmar a sua existência. A mãe, ou o progenitor em geral, para além de corresponder a essa procura, sente-se ela mesma reconhecida no seu papel de agente ou providenciador de reconhecimento, pelo olhar da criança que a procura.

Das conclusões que Todorov retira da comparação entre as duas relações dialécticas, importa aqui destacar: 1) que “a desigualdade entre os dois [criança e progenitor] é tal, desde o início, que é absurdo imaginar que a relação *evolua para* a desigualdade; a hierarquia evita o conflito” – note-se que o

como uma dialéctica do particular e do universal ¹⁴.

Segundo Habermas, Hegel começou por entender as relações jurídicas na Europa Moderna como baseadas no direito romano e, mais remotamente, na decadência de uma eticidade livre, de uma totalidade ética na interacção com base na reciprocidade do reconhecimento, atribuída, pelos historiadores do seu tempo, à *polis* grega e, pela escolástica, às primeiras comunidades cristãs ¹⁵. Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, HABERMAS (1985/1990, para a referência às páginas de que são feitas as citações) mostra como, a partir de certa altura, a lógica de construção do sistema teórico de Hegel pode ser relacionada com a necessidade de autocertificação de uma época moderna que “não pode e não quer continuar a ir colher em outras épocas os critérios para sua orientação, [que] tem que criar em si própria as normas por que se rege.” (HABERMAS, 1990, p. 18). Isso teria levado Hegel a ir além da crítica da religião e da crítica do iluminismo que orientara as suas primeiras obras e a fazer estudos na área da economia política, o que lhe terá permitido “discernir que as relações económicas capitalistas produziram uma sociedade moderna que representa, sob o nome tradicional de *sociedade burguesa*, uma realidade completamente nova e incomparável com as formas clássicas da *societas civilis* ou da *polis* (HABERMAS, 1987, p. 38)”. Mas a ideia da “bipartição de uma totalidade ética” teria permanecido na obra de Hegel, passando a caracterizar a sociedade moderna: “Ainda em 1802 nos diz que o direito privado, cuja primeira forma histórica é a do Direito Romano, se tinha formado numa situação de despolarização dos cidadãos, de ‘corrupção e de humilhação universal’: o tráfego juridicamente regulamentado das pessoas privadas entre si encontra a sua medida negativa na relação ética destruída.” (*idem*, p. 39, citando Hegel)

Terá sido então que Hegel se confrontou com a necessidade de desenvolver a distinção entre a dialéctica do processo de trabalho e a dialéctica da luta pelo reconhecimento na interacção social, para procurar depois estabelecer a articulação entre ambas. Habermas faz notar que em 1804, nas Lições de Iena, Hegel já não entende o estado de direito, caracterizado pelas determinações do direito privado nos contratos comerciais do século XVIII, “como produto da decadência da eticidade absoluta mas, pelo contrário, como a primeira forma da relação ética constituída (*idem*,

reconhecimento ficaria assim restringido ao que BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) designam por mundo “doméstico” e os valores que se desenvolveriam nessa base seriam os dessa ordem social; 2) a relação social primeira não seria o conflito mas sim a filiação; e 3) os conflitos fazem frequentemente parte de situações triangulares, onde ao lado dos rivais, há também uma testemunha, ou juiz, “detentor do reconhecimento”. É o carácter abstracto que esse juiz pode assumir que é o aspecto mais interessante a explorar, e é ele que está subjacente também à figura do “espectador imparcial” ou do “sobredestinatório” a que já foi feita referência no subcapítulo anterior. O contributo de Hegel para a compreensão de como esse espectador se constitui na sociedade e é interiorizado, soma-se aos de Durkheim e Foucault, e, no Subcapítulo 2.5, aos de vários sociólogos, desde Mead a Bourdieu, que nele se baseiam.

¹⁴ Nas palavras de Habermas: “Enquanto Fichte concebe o conceito do Eu como identidade do Eu e do não Eu, Hegel concebe-o desde o princípio como identidade do universal e do particular. O Eu é à uma universal e particular. O espírito é o desdobramento dialéctico desta unidade, a saber, da totalidade ética.” (*idem*, p. 16).

¹⁵ Cf. HABERMAS, 1987, p. 37: “Até ao ensaio sobre *direito natural*, Hegel entende o âmbito das relações jurídicas formais apoiando-se na exposição de Gibbon sobre o Império Romano, como resultado de uma decadência daquela eticidade livre, que o jovem Hegel vira realizada na estrutura idealizada da Polis grega”.

Ver também, HABERMAS, 1990, Capítulo 2-I: “Hegel pressupõe uma totalidade ética que não germinou do solo da modernidade, mas que é *retirada* do passado idealizado da comunidade cristã primitiva e da *polis* grega. [...] ele tinha desenvolvido a ideia da totalidade ética guiando-se apenas pela ideia uma religião popular em que a razão comunicativa tomava as formas idealizadas de comunidades históricas como, por ex., a da comunidade cristã primitiva e a da *polis* grega.”

valor de troca. O dinheiro é o seu conceito existente. (HABERMAS, 1968/87, p. 32)

O carácter óbvio destas concepções resulta das ideias dominantes sobre a actividade económica no final do século XVIII. Conforme se viu que mostram BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) (em grande parte retomando as análises de A. Hirshman, 1977) e Iturra, em *A Economia Deriva da Religião* (2005), uma nova ordem social, resultante do incremento das trocas comerciais, foi teorizada por diversos autores ao longo do século XVIII, desde Vico em *Principi di una scienza nuova* (1721) a A. Smith, em *Inquérito sobre a Natureza e Causas da Riqueza das Nações* (1776), constituindo-se o que ficou conhecido como economia política, pelas relações estreitas que a teorização da actividade económica tinha com a filosofia política e a ética. É a leitura que, hoje, podemos fazer de A. Smith e em geral da economia e da filosofia política do século XVIII, depois de Marx, Durkheim, Weber e Bourdieu (e das transformações sociais por eles teorizadas), que nos permite questionar essa obviedade que Habermas assinala no modo como Hegel constrói a conexão entre trabalho e interacção social, bem como questionar a concretização do pressuposto de justiça que, segundo o direito natural, imporia a equivalência na troca. Foi Karl Marx que pôs em evidência a importância histórica do facto de um grande número de homens, tendencialmente a maioria, não dispor da posse de meios de produção ou de investimento que lhe permita um trabalho autónomo e, por isso, ficar na situação de só poder obter o que necessita para sobreviver oferecendo o seu trabalho em troca de um salário cujo preço é fixado, como o de qualquer mercadoria, em função da procura e da oferta; condicionada pela lei e por um apertado controlo policial, como se pode ver em algumas observações de Smith em *A Riqueza das Nações* e como CASTEL (1995) mostra ter início em 1349, para além da desigualdade nas condições dos contratantes, como DURKHEIM faz notar em *Divisão do Trabalho Social*, (1991, Vol II, pp. 173, 179 e 181); na luta política para se poderem associar e negociar salários e outros aspectos do contrato de prestação de trabalho, os assalariados ganhariam uma consciência de classe que os levaria a pôr em causa a legitimidade da apropriação, pelo capital, de uma parte do produto do trabalho, e a constituir-se como classe revolucionária. Foi Emile Durkheim (retomando a linha de pensamento de Saint-Simon) que reclamou a necessidade de a divisão do trabalho ser entendida, não como divisão concorrencial, mas como divisão social na base de uma “solidariedade orgânica” que evitasse uma estruturação da sociedade em classes antagónicas. Foi Max Weber que mostrou como na organização capitalista da produção de mercadorias se desenvolveu uma racionalidade própria que se impôs à sociedade no seu conjunto, e foi ele que chamou a atenção para o facto de a concorrência entre os trabalhadores assalariados e as diferentes posições hierárquicas que ocupam nas organizações produtivas serem socialmente estruturantes¹⁸. Foi Pierre Bourdieu que definiu como três formas de capital, financeiro, cultural (no sentido de conhecimento) e social, as condições assinaladas por A. Smith para a criação/apropriação de riqueza: a posse dos meios de produção (ou mais geralmente de capital para investir), o entendimento do processo produtivo, o sentido de investimento e o reconhecimento (confiança) pelos grupos sociais com quem se trabalha ou negocia.

¹⁸ Também é de destacar o contributo de Lukács que, ao pôr o acento no carácter fetichista da mercadoria, abriu o caminho ao pleno reconhecimento das implicações antropológicas da redução dos homens à condição de mercadoria, que começou por ser radicalmente denunciado por DEBORD (1966) na *Sociedade do Espectáculo*, tendo sido, depois, tratado por sociólogos como GIDDENS (1991/1994) em *Modernidade e Identidade Pessoal* – é com base nesses esclarecimentos que será analisado, nesta tese, o investimento nas “identidades” que caracterizaria actualmente as relações sociais.

O reconhecimento de indivíduos que se apresentam para trocar os produtos como sendo igualmente autônomos porque detentores do produto do “seu” trabalho, ou de produtos de que se teriam apropriado legitimamente noutras trocas, não implica que deva haver equivalência entre os produtos trocados, como mostra Raul Iturra (2007, inicialmente intitulado: *Eu Dou, Tu Retribues: A Mais Valia na Reciprocidade*) retomando um debate que, tendo origem na filosofia política do século XVIII, está na base de abordagens antropológicas e sociológicas da economia, desde Marx a Mauss e Godelier, passando por Durkheim, Malinowsky, Boas e muitos outros. Nem implica a igual “grandeza” dos indivíduos participantes nas trocas, como BOLTANSKI E THÉVENOT (1991) põem em evidência em *De la justification: l'économie des grandeurs*¹⁹.

HABERMAS (1985/1990) põe em destaque que o reconhecimento recíproco que Hegel identifica na instituição contratual da interação na modernidade “não se refere imediatamente à identidade do outro, mas às coisas que caem sob o seu poder de disposição”²⁰. Mas, mais do que o facto de o reconhecimento mútuo ser mediado pelas posses de cada um, é importante fazer notar que, com base na legitimação ética por Hume/Smith e por Hegel, é a legitimidade da propriedade dos produtos disponíveis para a troca que é reconhecida, legitimando assim o acto de troca – os participantes nessa troca são reconhecidos como proprietários legítimos, e autônomos na sua vontade, o que são as condições para a legitimidade da nova apropriação a que a troca dá lugar. O produto do trabalho é reconhecido como propriedade legítima, assim como todas as apropriações resultantes de trocas sucessivas igualmente legítimas desses produtos do trabalho. O trabalho é colocado, como fonte de riqueza e como fonte da legitimidade²¹, e não a conquista, a pilhagem ou outros processos de apropriação. A renda, ou outros modos de apropriação são legitimados por assimilação ao trabalho como fonte de riqueza da nação, porque, como factores de produção que podem ser mais ou menos raros, estão sujeitos ao jogo da procura e da oferta num mercado, tal como os produtos

¹⁹ Colocado, por um lado, perante a argumentação de R. Iturra na crítica ao conceito de reciprocidade na “economia do dom” e mais geralmente na antropologia económica, e reconhecendo, por outro lado, a importância da reciprocidade na interação social para a institucionalização tal como a entendem BERGER E LUCKMANN (1973), procurei no texto de Habermas sobre Hegel, a partir do qual construí este capítulo da tese, as distinções que permitissem a compreensão de uma aparente incompatibilidade de conceitos. Por um lado o reconhecimento do outro enquanto pessoa na sua individualidade e singularidade (enquanto individualidade, singularidade, consciência, “alma”), por outro, a reciprocidade na troca com o inerente reconhecimento do outro enquanto proprietário legítimo ou enquanto concorrente no desejo ou necessidade de certos bens. O conceito de “grandeza” de uma pessoa numa ordem social, permite fazer a síntese dos dois sentidos de reciprocidade. O reconhecimento do outro, da sua identidade, é sempre o reconhecimento da sua “grandeza” numa ordem social, num “mundo” ou numa “cidade”, no sentido em que BOLTANSKI E THÉVENOT (1991) usam o termo grandeza.

²⁰ Cf. HABERMAS, 1990, p. 32, citando Hegel: “A realidade institucional da identidade do Eu consiste em que os indivíduos se reconhecem mutuamente como proprietários, nas suas posses produzidas pelo trabalho e adquiridas pela troca: ‘Não só aqui estão postas as minhas posses e a minha propriedade, mas a minha pessoa ou isto, na medida em que na minha existência reside tudo o que me constitui: honra e vida’. Contudo, a honra e a vida apenas são reconhecidas na inviolabilidade da propriedade”.

²¹ É também importante, por outro lado, fazer notar que o trabalho, tal como o concebe A. Smith, não coincide com o trabalho produtivo no sentido restrito do trabalho do artesão (ou o que começava a ser, então, o trabalho do operário fabril), de que resulta um produto -- ao contrário do que parece estar subjacente em algumas referências de Habermas ao conceito de trabalho em Hegel. Na complexa diversificação das actividades económicas do tempo de Smith (a que Smith faz referência), há operações de transporte, armazenamento, distribuição, inspecção, direcção, selecção, concepção, e outras de carácter ainda mais abstracto, como a promoção de valor dos bens que se tem para vender fazendo incidir sobre eles o desejo de grande número de homens, operações de negócio em geral, que são igualmente trabalho, ou seja, fonte de riqueza e fundamento de apropriação – as quais, pelo que foi referido no parágrafo anterior, podem mesmo estar entre as formas de trabalho que mais riqueza produzem.

do trabalho. Conforme se viu que mostram BOLTANSKI E THÉVENOT (1991) em *De la justification*, não implicando que os produtos trocados sejam equivalentes, nem que os indivíduos que interagem sejam iguais, o reconhecimento do outro, da sua identidade, da sua individualidade, pode mesmo passar pelo reconhecimento da sua diferente “grandeza” numa ordem social, num “mundo”, ou numa “cidade”. O ajustamento recíproco de expectativas, na troca de mercadorias ou noutras interacções, pode passar pelo reconhecimento das diferenças de “grandeza” entre os intervenientes numa transacção comercial, definidas segundo os princípios que estes reconhecem como regendo essa interacção ²².

Hegel não conceberia o carácter essencialmente concorrencial, que Smith considerava inerente à divisão do trabalho, como o fundamento da ordem social, nem veria no mercado a sua principal instância reguladora. No período de Iena, Hegel procurava, na articulação entre as dialécticas do trabalho e do reconhecimento mútuo na interacção social, as condições para a “formação espontânea da vontade numa comunidade comunicacional que se encontre submetida às pressões da cooperação, como modelo para a conciliação da sociedade civil – onde reina a discórdia...” ²³. E, no desenvolvimento da sua obra, foi na formação de uma vontade colectiva que correspondesse ao bem comum e na regulação jurídica (no âmbito do Estado) das relações sociais, que encontrou a superação da bipartição ética resultante da oposição dos interesses.

Habermas entende que Hegel acabou por abandonar essa concepção de três momentos dialécticos indissociavelmente reunidos no processo histórico de formação da espécie, e procura compreender o que teria levado aquele filósofo a reduzir a dialéctica do trabalho à dialéctica do reconhecimento na interacção ²⁴.

Investigámos a unidade do processo de formação do espírito numa conexão dos três tipos fundamentais de dialéctica, isto é, nas relações entre a representação simbólica, o trabalho e a interacção. Esta conexão peculiar, que, confinada a uma etapa, foi ainda introduzida na relação entre dominação e servidão, já não torna a aparecer mais tarde [²⁵]. Está vinculada a uma sistemática que Hegel parece ter provado só no período de

²² Como já aqui se mostrou, é a possibilidade de haver diversos princípios a reger diferentes interacções que leva aqueles autores a definir vários princípios de “acordo” que regem “cidades” ou “mundos” dentro dos quais é mais fácil o ajustamento de expectativas e o reconhecimento de desigualdades como justas. Só num segundo momento, estes autores analisam os “conflitos”, “críticas”, “composições de compromisso” e “arranjos” que resultam da coexistência de diferentes princípios.

²³ Cf. HABERMAS, DFM, 1990, p. 69. Cf. HABERMAS, 1987, p 41.

²⁴ Habermas entende que há uma heterogeneidade dos três tipos de formação, que suscita um problema de *unidade do processo de formação*, e mostra como Hegel responde a este problema ao longo da sua obra definindo o papel da linguagem na socialização e na história da espécie, mas é à relação recíproca entre trabalho e interacção que dedica mais atenção, procurando compreender porque Hegel acaba por abandonar uma distinção entre três momentos dialécticos irreduzíveis entre si entendendo que “não é possível uma redução da interacção ao trabalho ou uma derivação do trabalho a partir da interacção” (1987, p. 31). Como se pode ver mais à frente neste subcapítulo, o essencial para habermas é a distinção entre a racionalidade instrumental e a racionalidade comunicacional:

“Por um lado, as normas sob as quais se institucionaliza e adquire continuidade a acção complementar no marco da tradição cultural são independentes da acção instrumental. Certamente, as regras técnicas só se formam sob as condições da comunicação linguística, mas nada têm em comum com as regras comunicativas da interacção” (*idem*).

²⁵ Segundo HABERMAS (1987, pp. 33/34): “Hegel desenvolveu apenas uma só vez. *in extenso* a conexão dialéctica entre trabalho e interacção, em ligação com uma consideração feita no *sistema da eticidade*, a saber, num capítulo da *Fenomenologia do Espírito*: [...] A autoconsciência autónoma em que ambas as partes reconhecem que a si mesmas se reconhecem constitui-se por meio de uma retroacção do êxito *técnico* de uma emancipação pelo trabalho sobre a relação de dependência política entre o senhor e o escravo. Certamente, a relação de domínio e servidão entrou também, através da *Fenomenologia*, na

Iena. Sem dúvida, nas Lições de Iena, existe já uma tendência que nos permite entender porque é que a conexão específica entre trabalho e interação foi perdendo a importância. Efectivamente, já em Iena, Hegel partia da absoluta identidade de espírito e natureza, que pré-julga de um modo determinado a unidade do processo de formação do espírito. [...²⁶]

Sob o pressuposto desta tese da identidade, Hegel interpretou sempre em termos idealistas a dialéctica da representação e do trabalho: “com o nome, expressamos o ser dos objectos e, de igual modo, num instrumento exprime-se [«suprime-se» é o que aparece escrito na edição em português] o que a natureza é em verdade, O interior da natureza é o próprio espírito, já que ela só pode ser apreensível na sua essência e vem a si mesma na contraposição dos homens com ela: o interior da natureza só se desfralda no reino dos seus nomes e nas regras segundo as quais se trabalha”. Mas, se no objectivo se pode encontrar sempre o subjectivo oculto, e se por trás das máscaras dos objectos se pode descobrir sempre a natureza como um oculto opositor, então também se podem reduzir a um denominador comum os tipos dialécticos básicos da representação e do trabalho com a dialéctica da acção ética. Pois, então, a relação do sujeito que dá nomes e que trabalha com a natureza pode igualmente incluir-se sob a figura do reconhecimento recíproco. A intersubjectividade na qual um Eu pode identificar-se com outro Eu, sem abandonar a não identidade entre ele e o seu outro, estabelece-se também na linguagem e no trabalho, se o objecto a que se contrapõe o sujeito falante e trabalhador se conceber de antemão em termos idealistas como um oposto com o qual é possível uma interacção à maneira dos sujeitos: se esse oposto é um *oponente* e não um *objecto*. [...] A remoção idealista da diferença entre os objectos enquanto objectos e enquanto oponentes torna possível a equiparação dos modelos heterogéneos: se é possível a interacção com a natureza enquanto sujeito oculto no papel de um outro, os processos de exteriorização e de apropriação coincidem formalmente com os da alienação e reconciliação [²⁷]. (HABERMAS, 1987, pp. 35-36, citando Hegel)

filosofia do espírito subjectivo. Na *Enciclopédia*, ela representa a transição para a autoconsciência universal, e assim, a passagem da “consciência” ao “espírito”. Só que, já na *Fenomenologia*, a peculiar dialéctica de trabalho e interacção tinha perdido o valor posicional, que ainda lhe era atribuído sistematicamente nas *Lições de Iena*. [...] Enquanto em Iena a linguagem, o trabalho e a acção baseada na reciprocidade não só eram etapas no processo de formação do espírito, mas princípios da sua própria formação, na *Enciclopédia*, a linguagem e o trabalho, que outrora constituíram modelos de construção do movimento dialéctico, constroem-se agora só como relações reais subordinadas: a linguagem surge mencionada na filosofia do espírito subjectivo, na transição da imaginação para a memória numa nota bastante ampla, ao passo que o trabalho desaparece como acção instrumental em geral e, em vez disso, caracteriza como trabalho social, sob o título de sistema das necessidades, uma etapa importante na evolução do espírito objectivo. Unicamente a dialéctica da relação ética conservou na *Enciclopédia*, tal como em Iena, o seu valor posicional para a construção do espírito enquanto tal. Mas, num exame mais atento, reconhecemos aí não a dialéctica do amor e da luta, mas uma dialéctica que Hegel desenvolveu no seu ensaio sobre *Direito natural* como movimento da eticidade absoluta.”

HABERMAS (1987, p. 40) refere-se assim à evolução do pensamento de Hegel sobre esta temática: “Por fim, na *Enciclopédia* e na *Filosofia do Direito*, altera-se mais uma vez o valor posicional do direito abstracto. Este mantém as suas determinações positivas, pois só no sistema destas normas gerais pode a vontade livre obter a objectividade da existência externa. A vontade autoconsciente e livre, o espírito subjectivo na sua etapa suprema, surge como pessoa jurídica sob as solitas determinações do espírito objectivo. No entanto, fica dissolvida a conexão entre trabalho e interacção, à qual o direito abstracto deve a sua dignidade; a construção de Iena é abandonada e o direito abstracto é integrado numa auto-reflexão de espírito, entendida como eticidade. A sociedade civil surge agora como a esfera da eticidade desmoronada. No sistema desgarrado das necessidades, têm o seu lugar as categorias do trabalho social, a divisão do trabalho e as relações de troca que possibilitam um trabalho abstracto para necessidades abstractas, sob as condições de uma circulação abstracta de concorrentes isolados.”

²⁶ HABERMAS (1987, p. 35) esclarece este conceito da relação entre natureza e espírito: “Nas lições de Iena, Hegel já constrói a transição da filosofia da natureza para a filosofia do espírito, de um modo semelhante ao que acontece na *Enciclopédia*: o espírito tem na natureza a sua completa objectividade externa e encontra, por isso, a sua identidade na eliminação desta exteriorização. O espírito é, assim, o absolutamente primeiro da natureza.”

²⁷ Isto pode ser relacionado com uma das Teses de Marx sobre Feuerbach. Mas a relação entre conhecimento e reconhecimento contemplativos e acção é concebida nessas teses na base de uma

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade*, HABERMAS (1985/1990) volta a explicar esse abandono do “modelo para a conciliação da sociedade civil” (com base na “formação espontânea da vontade numa comunidade comunicacional que se encontre submetida às pressões da cooperação”), pelas “pressões dos conceitos fundamentais da filosofia do sujeito” (HABERMAS, 1990, p. 69²⁸), considerando negativo o abandono de uma linha de pensamento que valorizava a luta pelo reconhecimento na interação social e suscitava a questão de uma racionalidade comunicacional irreduzível à racionalidade instrumental: uma racionalidade que não existe *a priori* mas se desenvolve na própria interação²⁹.

HABERMAS (1967/87 e 1985/90) assinala a redescoberta por Marx³⁰, da concepção de uma relação dialéctica entre as forças produtivas e as relações de produção, a distinção entre trabalho e interação como dois momentos de um processo de formação histórica da espécie humana, mas considera que, no desenvolvimento da sua teorização desse processo histórico, também Marx abandona uma concepção que considera indissociáveis e irreduzíveis esses dois momentos dialécticos, acabando por reduzir a interação ao trabalho. E critica Marx e todos os que desenvolveram as suas teorias no âmbito da filosofia da *praxis* por reduzirem a acção comunicativa à acção instrumental, tomando por paradigma da actividade humana o trabalho de produção, que entretanto se tornara produção industrial de mercadorias, e por fazerem qualquer desenvolvimento da história humana resultar do desenvolvimento das forças produtivas³¹, não distinguindo, nomeadamente, a libertação da fome e da dependência da natureza, da libertação

superação de idealismo e materialismo que conserva contributos de ambos integrando-os dialecticamente -- Cf. a 1ª tese de Marx sobre Feuerbach (MARX, 1971) e a tese 74 de DEBORD (1966). Como se verá mais á frente, na crítica de Habermas à filosofia da *praxis*, esta integração dialéctica é vista como uma mera fusão ou uma redução do reconhecimento à acção (o que seria a operação inversa da que é assinalada em Hegel), reduzida esta, por sua vez, ao paradigma da produção industrial.

²⁸ Cf. HABERMAS, 1987, p. 41.

²⁹ É no âmbito deste tema que Habermas desenvolve a sua teoria do agir comunicacional e a ideia de construção de um consenso argumentativo; o que será abordado mais à frente, depois da crítica de Habermas á filosofia da *praxis*.

³⁰ HABERMAS (1987) refere-se à investigação de Karl Löwith sobre as relações entre Hegel e os chamados jovens hegelianos, entre os quais Marx (Ver tb. Cyril SMITH), fazendo notar que existe um “parentesco subterrâneo” entre as posições destes e “os motivos que configuram o pensamento do jovem Hegel”: “Assim Marx, sem ter conhecimento dos manuscritos de Iena, redescobre na dialéctica de forças produtivas e relações de produção essa conexão do trabalho e interação que atraíra, durante alguns anos, o interesse filosófico de Hegel, estimulado pelos estudos económicos. Numa crítica ao último capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, Marx afirma acerca de Hegel que este se situa no ponto de vista da economia política moderna, pois entendeu o trabalho como a essência, a essência do homem que a si mesma se comprova. No mesmo lugar dos *Manuscritos de Paris*, encontra-se também a famosa frase: ‘A grandeza da fenomenologia de Hegel e o seu resultado final.., é que Hegel compreende a autogeração do homem como um processo, a objectivação como conversão em objecto, como alienação e como supressão desta alienação; que, portanto, capta a essência do trabalho o compreende o homem objectivo, verdadeiro, porque real enquanto resultado do seu próprio trabalho’.” (HABERMAS, 1968/87, p. 41, citando Marx.)

³¹ Em “Interação e Trabalho” (1987, p. 49) pode ler-se esta observação de Habermas: “...Como revela uma análise mais pormenorizada da primeira parte da *Ideologia Alemã*, Marx não explicita efectivamente a conexão entre interação e trabalho, mas, sob o título nada específico da *praxis* social, reduz, um ao outro, a saber, a acção comunicativa à instrumental [Ver Capítulo sobre “envelhecimento do paradigma da produção” em *O Discurso Filosófico da Modernidade*]. A actividade produtiva que regula o metabolismo do género humano com a natureza circunjacente, do mesmo modo que na *Filosofia do Espírito* de Iena o uso dos instrumentos, estabelece uma mediação entre o sujeito que trabalha e os objectos naturais -- esta acção instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se dissolve no automovimento da produção. Por isso, também a genial visão da conexão dialéctica entre forças produtivas e relações de produção bem depressa se pôde interpretar mal em termos mecanicistas.”

da dominação/servidão e da humilhação. Estas questões são tratadas nas restantes secções deste subcapítulo.

2.4.2 Do reconhecimento da natureza alienada do trabalho assalariado à *praxis* emancipatória

A obra filosófica e sociológica de Karl Marx (que inaugura a filosofia da *praxis*) foi construída a partir do confronto deste com alguns aspectos da filosofia de Hegel e com a economia política. O pensamento de Marx, numa fase inicial desse confronto, chegamos através da Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito* (publicada em 1843), de cadernos de manuscritos datados de 1844³², de 11 curtas teses sobre Feuerbach (manuscritas em 1845 e publicadas a partir de 1932 junto com outras obras), e de *A Ideologia Alemã* (escrita entre 1845 e 1846, com a colaboração de Frederic Engel).

As profundas transformações que ocorreram, a partir da segunda metade do século XV, quer na actividade produtiva quer na estrutura social, e que punham em causa a ordem política, tornavam necessário um extenso trabalho de legitimação³³. Esse trabalho foi desenvolvido a vários níveis de abstracção, dando lugar a uma proliferação de tratados que iam desde a filosofia política (Machiavele, Locke, Hobbes, Montesquieu), à teoria do conhecimento, à estética, à ética e à metafísica (Descartes, Shelling, Fichte, Kant, Hegel), ou desde a natureza humana e a moral, à economia (Hume, Smith). Nos anos trinta do século XIX, essa operação de legitimação estava no essencial levada a cabo e Marx e os jovens estudantes seus contemporâneos deparavam-se com uma Europa em ordem, sob a regia política de três grandes potências, e onde os negócios proliferavam dando lugar a uma aceleração da actividade produtiva. A economia, constituída como esfera relativamente autónoma do Estado, era mesmo uma fonte de novos problemas que concentravam as atenções dos académicos e dos próprios homens de negócios. Juntamente com as ciências naturais, era agora ela o objecto de grande número de estudos e tratados³⁴. Era também a actividade económica que estava na origem das principais novidades, e perturbações sociais: um extraordinário desenvolvimento dos meios de produção e de transporte, o enriquecimento de algumas camadas sociais que tinham consumos luxuosos, e a concentração de grande número de camponeses em cidades em acelerado e descontrolado crescimento onde, conseguindo emprego na indústria, viviam em péssimas condições ou, não conseguindo, viviam numa miséria nunca vista. Não é de admirar que um jovem estudante, cujo intelecto se desenvolvera no quadro de uma problemática relativa à religião e ao direito, mas sensível aos problemas sociais, visse nesses estudos uma chave para a compreensão do seu tempo.

É neste contexto (de profundas transformações técnicas, sociais e políticas que induzem novas legitimações) que Marx atribui ao trabalho um lugar central no desenvolvimento histórico das sociedades humanas. Na economia política, ele encontra

³² A crítica sistemática de A. Smith e da economia política dos séculos XVIII e XIX foi inaugurada por Marx em 1844, com os apontamentos feitos em Paris (que só viriam a ser publicados, na Alemanha em 1932, e traduzidos em inglês espanhol e francês a a partir de 1959, sob o título *Manuscritos Económico-filosóficos de 1844*, ou *Manuscritos de Paris*) e desenvolvida nos estudos para a escrita do seu famoso tratado sobre o capital, conjugadamente com a crítica da filosofia hegeliana do direito e da história (*A Crítica da Filosofia do Direito* foi publicada em 1843 o que indica que foi iniciada anteriormente aos estudos de Marx sobre economia).

³³ Ao usar-se aqui este conceito, tem-se como referências: WEBER, 1971, BERGER e LUCKMANN, 1967/1973, BOURDIEU 1982/1992, e HABERMAS, 1985/90.

³⁴ Cf. FOUCAULT, 1966/1988.

o trabalho como fonte da riqueza e justificação da propriedade privada; vindo no recurso a essa justificação o resultado de um processo histórico em que o trabalho, que começa por ser socialmente desvalorizado como trabalho escravo, e permanece durante muito tempo escondido na forma da propriedade da terra e de metais preciosos, é reconhecido (se revela) como “essência” da propriedade privada, da riqueza, do capital. Mas esse trabalho que domina a sociedade na forma de capital revela-se, no ciclo de reprodução multiplicadora do capital e na miséria dos trabalhadores, como trabalho alienado. De uma forma abstracta, é também o trabalho e a alienação que Marx encontra na filosofia hegeliana.

Trabalho como alienação

No 1º Caderno dos *Manuscritos de 1844* (ou 1º Manuscrito), Marx parte da análise do relevo que é dado ao trabalho nas novas concepções económicas do século XVIII, vendo nisso o reconhecimento de que o trabalho seria a “essência da propriedade privada”. Esta, como justificação da expropriação aos trabalhadores de parte do produto do seu trabalho, era até aí o objecto central da crítica social e das reformas políticas propostas por grande parte do movimento socialista que pugnava por transformações radicais. Analisando a relação entre “trabalho” e “capital”, tal como a teorizavam os economistas, Marx encontra a origem mais profunda da expropriação e da “propriedade privada” no carácter “alienado” do trabalho. O reconhecimento dessa “alienação” não resultava tanto de uma análise, ou especulação, sobre o trabalho e a origem da propriedade em épocas ancestrais do desenvolvimento da espécie humana, quanto da análise da relação entre trabalho e capital (ou, nos termos de A. Smith, trabalho acumulado capaz de comprar trabalho de outrem), das relações sociais de troca e de produção³⁵.

Partindo da definição que A. Smith faz do capital como capacidade de adquirir e impôr trabalho aos outros, e pondo em evidência que o trabalho, definido abstractamente como equivalente geral nas trocas, era entendido por aquele autor, por um lado, como fonte de riqueza (para o detentor do capital, que, vendendo o produto do trabalho, sempre se apropria de uma quantidade de trabalho superior à que comprou) e, por outro lado, negativamente, como actividade que todos desejariam evitar, Marx desenvolveu o conceito de “trabalho alienado”, e deduziu daí a necessidade de instituições como a “propriedade privada” (invertendo o sentido da determinação na teorização da economia política), bem como a legitimidade e a necessidade de os trabalhadores se oporem à ordem social que promove essa alienação e impede o desenvolvimento da espécie humana³⁶.

Após afirmar, de maneira geral, que “a realização do trabalho aparece na esfera da Economia Política como uma *perversão* do trabalhador, a objectivação⁽³⁷⁾ como

³⁵ Relações sociais, relações de troca ou relações de produção são termos que ainda não aparecem nos *Manuscritos de 1844*, mas somente a partir da *Ideologia Alemã*.

³⁶ No 1º Manuscrito, que aqui se sintetiza, Marx refere-se muito sucintamente a esta questão (ver MARX, 1971, p. 44). Depois de ter analisado no 2º Manuscrito o papel histórico da burguesia comercial, esboça, no 3º, a sua concepção do papel histórico do proletariado. Esta questão será abordada nesta secção, mais à frente.

³⁷ “O produto do trabalho é trabalho incorporado num objecto e convertido numa coisa com existência física; este produto é a *objectivação* do trabalho” (*idem*, p. 29).

uma *perda* e uma servidão ante o objecto, e a apropriação como *alienação*” (MARX, 1971, p. 30), o carácter alienado do trabalho é identificado em quatro pontos ³⁸:

1. Segundo Marx, todas as consequências referidas nesta citação “decorrem do facto do trabalhador se relacionar com o produto do seu trabalho como um objecto estranho” (*idem*, p. 30)

A alienação do trabalhador no seu produto não significa apenas que o seu trabalho se converte em objecto, assumindo uma existência externa, mas ainda que existe independentemente, fora dele mesmo, estranha a ele e que se lhe opõe como uma força autónoma. A vida que ele deu ao objecto volta-se contra ele [o trabalhador], como uma força estranha e hostil. (*idem*, p. 31)

[...]

O trabalho não cria apenas bens; ele produz-se também a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria e precisamente na mesma proporção em que produz bens [...] o objecto produzido pelo trabalho, o seu produto, opõe-se-lhe como um ser alienado, como uma força independente do produtor. (*idem*, p. 27/28)

2. A alienação é posta em evidência também “no *processo da produção*, dentro da própria *actividade produtiva*”.

O que constitui a alienação do trabalho é, primeiramente o facto de o trabalho ser externo ao trabalhador, não fazer parte da sua natureza e por conseguinte ele não se afirmar no seu trabalho mas antes negar-se, experimentar um sentimento de sofrimento em vez de bem-estar, não desenvolver livremente as suas energias mentais e físicas, mas ficar fisicamente exausto e mentalmente deprimido. [...] O seu trabalho não é voluntário mas imposto, é trabalho forçado. Ele não é a satisfação duma necessidade mas apenas um meio para satisfazer outras necessidades. [...] O carácter *externo* do trabalho para o trabalhador é demonstrado pelo facto de o trabalho não ser dele, mas trabalho para outrem, isto por ele no trabalho não pertencer a si mesmo, mas sim a outra pessoa. [...] ...actividade voltada contra si mesmo, independente de si e não lhe pertencendo. (*idem*, pp. 33 a 35)

3. Utilizando o conceito do homem como “ente-espécie”, que Feuerbach desenvolveu em *A Essência do Cristianismo* pondo em evidência que o homem não é consciente apenas de si mesmo como um indivíduo mas também da espécie ou “essência humana”, Marx escreve que:

Vegetais, animais, minerais, ar, luz, etc. – constituem sob o ponto de vista teórico uma parte da consciência humana como objectos da ciência natural e da arte; eles são a natureza inorgânica espiritual do homem, o seu meio intelectual de vida, que ele primeiramente deve preparar para seu prazer e perpetuação. [...] Na prática, o homem vive apenas desses produtos naturais, sob a forma de alimento, aquecimento, roupa, abrigo, etc. A universalidade do homem [enquanto espécie] aparece, na prática, na universalidade que faz da natureza o seu corpo orgânico (*idem*, p. 36) ³⁹.

³⁸ O tratamento do tema em apontamentos que nunca foram preparados para publicação é algo confuso, com repetições e recuos no desenvolvimento dos tópicos. Os quatro pontos em que está organizada esta apresentação sintética não se encontram como tal nos manuscritos.

³⁹ Mais à frente, Marx esclarece esta ideia, escrevendo que: “Os animais só produzem numa direcção, enquanto o homem produz universalmente. Só produzem sob a compulsão da necessidade física directa, ao passo que o homem produz mesmo sem essa necessidade e mesmo só quando livre dela. Os animais só se reproduzem a si mesmos, enquanto que o homem reproduz toda a natureza. Os frutos da produção animal pertencem directamente ao seu corpo físico, ao passo que o homem é livre ante o seu produto” (*idem*, p. 38).

Entendendo que “no tipo de actividade vital reside todo o carácter de uma espécie” e que “a actividade livre, consciente, é o carácter de espécie dos seres humanos” (*idem*, p. 37), faz notar que o “trabalho alienado [...] transforma a *vida da espécie* numa forma de vida individual” e transforma esta “em finalidade de primeira” (*idem*, p. 36/37): “... trabalho, *actividade vital*, vida produtiva, aparecem agora ao homem apenas como *meios* para a satisfação de uma necessidade, a de manter a sua existência. [...] A própria vida assemelha-se somente a um *meio de vida*” (*idem*, p. 37)⁴⁰.

O homem faz da sua actividade vital um objecto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem uma actividade vital consciente. [...] a sua própria vida é um objecto para ele, porque ele é um ente espécie. Só por isso a sua actividade é livre. O trabalho alienado inverte a relação, pois sendo o homem um ser auto-consciente faz da sua actividade vital, do seu ser, unicamente um meio para a sua subsistência. (*idem*, p. 37)

Como Marx escreve repetidamente, os homens regridem assim, pelo trabalho alienado, a uma condição animal. Embora possam afirmar-se e desenvolver-se como “ente-espécie” pela “construção prática de um mundo objectivo” (*idem*, p. 37/ 38), mundo objectivo resultante da manipulação da natureza.

O objectivo do trabalho, portanto, é a objectivação da vida-espécie do homem, pois ele não mais se reproduz a si mesmo apenas intelectualmente, como na consciência, mas activa e realmente, e vê o seu próprio reflexo no mundo por ele construído. Por isso, o trabalho alienado, ao afastar o homem da sua produção, afasta-o também da sua vida-espécie, e transforma a sua vantagem sobre os animais em desvantagem, na medida em que o seu corpo inorgânico, a natureza, é afastado dele. (*idem*, p. 38)

4. Num último ponto, esboçando o conceito de relações de produção, Marx refere-se a uma “consequência directa da alienação do homem em relação ao produto do seu trabalho, à sua actividade vital e à sua vida-espécie” que é “a alienação *do homem em relação ao homem*” (*idem*, p. 39). Se “a relação do homem consigo mesmo se concretiza e objectiva através da sua relação com os outros homens” e “se ele se relaciona com a sua actividade como uma actividade não livre” então, conclui Marx, “está a relacionar-se com ela como com a actividade ao serviço de outro, sob as ordens, o jugo e o domínio de outro homem” (*idem*, p. 41). E acrescenta:

Por conseguinte, graças ao trabalho alienado, o homem não só produz a sua relação com o objecto, e com o próprio acto da sua produção, como também produz a sua relação com poderes que lhe são estranhos e hostis; também produz a relação de

⁴⁰ No apontamento anterior (XXIII, p. 31 de edição portuguesa) já escrevera que “quanto mais o trabalhador se *apropria* do mundo externo da natureza sensorial, por meio do seu trabalho, tanto mais se priva dos meios de subsistência ...” em sentido restrito, como meios de sobrevivência, e tanto mais fica privado do “meio de existência do trabalho”, ou seja, “o material em que o trabalho se concretiza, em que actua, com o qual e por meio do qual produz coisas”. Isto pode entender-se como sendo a *apropriação* (mesmo que pelo trabalho) uma forma de retirar esses meios da natureza, como corpo inorgânico da espécie humana, e de os fazer entrar na esfera social, sujeitando-os às convenções e leis e tornando-os raros pela restrição da sua disponibilidade. No apontamento XXV, aborda a questão, procurando (na religião) a origem histórica do facto de quanto mais o homem tem o poder de subjugar a natureza com o seu trabalho, mais se abstém da sua alegria em produzir e da sua fruição dos produtos por amor a esse poder (cf. MARX, 1971, p. 40).

outros homens com a sua produção e o seu produto e a relação dele próprio com os outros. Tal como ele cria a sua própria produção como uma *perversão*, e o seu próprio produto como uma perda, como um produto que não lhe pertence, também cria, assim, a dominação do não produtor sobre a produção e os produtos dela. (*idem*, p. 41/42).

Note-se que estas conclusões não resultam, no essencial, de uma análise histórica da evolução da espécie humana, mas são, quase inteiramente, deduzidas da definição de um equivalente geral nas trocas com base numa concepção negativa do trabalho como algo penoso, a evitar e a impor aos outros (definição que serve bem os propósitos de legitimação da apropriação capitalista do trabalho), e não como um processo de produção de si, de desenvolvimento da espécie através da criação consciente de um mundo objectivo. Marx terá esboçado essa concepção alternativa do trabalho a partir das concepções hegelianas referidas na secção anterior deste capítulo da tese, onde se faz referência à formação cultural da espécie e ao trabalho, entendido como formação cultural da espécie e como produção de si.

Para Marx, da comparação da actividade da espécie humana com a actividade das outras espécies na sua relação com a natureza, pode deduzir-se o princípio de que o que é próprio da espécie humana é ter uma “actividade vital livre e consciente”. Pode dizer-se que, subjacente à assunção desse princípio estaria a ideia de que: se a actividade humana pode ser concebida como livre e consciente, o carácter alienado dessa actividade pode ser definido por confrontação com essa concepção⁴¹; que não é uma idealização, mas sim uma descrição fenomenológica. Esse carácter livre e consciente, esse “tomar-se a si próprio por objecto”⁴², foi repetidamente assumido ao longo, pelo menos, dos últimos dois mil e quinhentos anos, em resultado da reflexão filosófica. Mas essa reflexão incidia sobre o homem como ser isolado dos outros ou como entidade abstracta, enquanto que Marx identificou esse carácter próprio da espécie no seu “processo histórico-mundial” de formação cultural, e portanto social, da espécie humana. Dizendo de outro modo, a constatação de que a actividade humana se caracteriza por ser livre e consciente é uma constatação que qualquer homem que reflecte pode fazer, e essa auto-representação da actividade humana foi afirmada como princípio válido para todo e qualquer homem, para cada homem como ser genérico (como ser de um Género), com base na fenomenologia da experiência humana, mas também da experiência de cada homem por si. O que Marx fez foi partir dessa constatação, que qualquer homem que reflecte pode fazer, de que a sua actividade pode ser livre e consciente, de que a liberdade da actividade humana surge pelo menos como uma possibilidade, e concebê-la como característica da actividade vital de uma espécie, entendida esta não como abstracção mas sim como entidade real existente na história e na natureza⁴³ – A ideia de que a natureza tem uma história vinha-se afirmando desde o século XVIII⁴⁴.

⁴¹ Mesmo que seja a concepção de uma possibilidade.

⁴² Cf. BERGER e LUCKMANN, 1967/73.

⁴³ Cf. MARX, 1971, pp. 31, 36-38, 72, 74, 137, e 167-168; e MARX, 1976, pp. 18, 26, 32, 46 e 48, e 79.

⁴⁴ Cf. FOUCAULT, (1966/1988).

A ideia de que a formação da espécie humana (a génese do homem, como escrevia Marx em 1844) se insere nessa história natural, só em 1859 recebeu forma de letra impressa com a publicação (longamente adiada) de *A Origem das Espécies*, e com a publicação (ainda mais longamente protelada devido aos receios do seu impacto) da parte mais explicitamente relativa à origem e evolução do homem. Mas toda a envolvente da elaboração da teoria darwiniana, as circunstâncias da sua publicação e a polémica recepção da obra mostram como esta ideia pairava no ar da época (Cf. FILIPE, 1992).

Marx terá feito da obra de Darwin uma leitura tendencialmente finalista, que era a dominante na época, embora, quer Darwin, quer Marx, quando confrontados com certos aspectos desse processo

É no decurso dessa história da espécie humana, desse processo de formação cultural e histórico da espécie, que o carácter de liberdade e consciência da actividade da espécie tem que se desenvolver, que, enquanto possibilidade, se pode actualizar e generalizar, que a validade do princípio pode ser verificada, pois ele é o princípio de desenvolvimento da espécie. O reconhecimento do carácter alienado da actividade vital humana, tornado visível pelo trabalho assalariado, pela separação completa e a confrontação do trabalho vivo e do trabalho morto acumulado como capital (ao longo da história, na história, na forma de forças produtivas que, à medida que se avolumam e concentram, se separam dos homens ⁴⁵), resulta da confrontação da realidade do trabalho com esse princípio de liberdade e consciência, e com a possibilidade de desenvolvimento que lhe é inerente ⁴⁶. Mas essa confrontação não é feita em termos ideais. É concebida no processo de desenvolvimento da espécie e reconhecida como uma confrontação que realmente decorre na história, e que, segundo Marx ⁴⁷, tem tomado a forma de um tendencialmente progressivo desenvolvimento das forças produtivas ⁴⁸, que determina sucessivos modos de produção e modos de relação (⁴⁹) entre os homens (relações sociais de produção, de troca, de domínio) e que, transformando as necessidades humanas ⁵⁰, está na origem de contradições entre estes aspectos e mudanças qualitativas de carácter revolucionário (⁵¹) nas forças produtivas e nas relações sociais.

Para além de deslocar o princípio de liberdade e consciência do abstracto para o concreto da produção material da vida na relação com a natureza (e a objectividade da relação entre os homens na (re)produção material das suas vidas), Marx pôs também em evidência e insistiu no carácter social da actualização desse princípio. Se os homens podem desenvolver plenamente o carácter de liberdade e de consciência da sua actividade, que está inscrito como possibilidade na sua especificidade biológica, é só como espécie social que se apoderam da sua história. Por isso, fala em “realização colectiva”. Por isso, rejeita tão veementemente, na *Ideologia Alemã*, a ideia de um “processo de auto-alienação do «Homem»” (MARX, 1976, p. 93) (que pressuporia uma situação original de não alienação) e combate qualquer pressuposto sobre o «Género Humano» fora da história, ou da “sociedade como sujeito” entendida como “a sucessiva série de indivíduos relacionados entre si como um único indivíduo que realizará o mistério de engendrar-se a si mesmo” (idem, p. 46 ⁵²).

É a partir do reconhecimento do carácter alienado do trabalho no capitalismo que a alienação é reconhecida como uma característica do trabalho noutras estruturas económicas e como o resultado de um modo do homem se relacionar com a natureza. (O que o capitalismo faria era atribuir ao trabalho o seu devido lugar na história da humanidade e, ao mesmo tempo que intensificava essa alienação intensificando o trabalho, criar as condições para que os homens se confrontassem praticamente com ela

histórico, tenham sido dos primeiros a assinalar o carácter aleatório e aberto a evoluções imprevisíveis.

Para Darwin não havia nas formas seleccionadas nenhum carácter de perfeição.

⁴⁵ Cf. MARX, 1976, pp. 35, 40-42, 62, 75 e 90-91.

⁴⁶ Cf. MARX, 1976, pp. 37 e 91.

⁴⁷ Pode ver-se MARX, 1976, pp. 19-20, 28-37, 44, 50, 62-75, 80, 85/86 e 90/91.

⁴⁸ Cf. MARX, 1976, pp. 20, 28, 30, 37, 40, 41, 44, 50, 62-75, 80, 85/6, 90/91.

⁴⁹ Pode ver-se sobre isto, MARX, 1976, pp. 19, 20, 30, 33 e 44.

⁵⁰ Conforme MARX (1976, pp. 30, 34 e 85) torna bem claro, as necessidades humanas são socialmente determinadas.

⁵¹ Cf. MARX, 1976, pp. 31, 35, 37, 47/48, 50, 76, 82 e 86.

⁵² Ver tb. pp. 15 e 26.

e a pudessem superar⁵³.) Mas a caracterização que Marx faz da relação do homem com a natureza (e a possibilidade/necessidade de evolução dessa relação) tem como referência a concepção por Hegel de uma série de relações dialécticas, nomeadamente: uma relação dialéctica entre o sujeito e o objecto, que se consubstancia na categoria do “instrumento” e a que, como já se mostrou na secção anterior, se refere como “trabalho”; uma relação dialéctica entre “trabalho” e “reciprocidade na luta pelo reconhecimento”, num processo de “formação cultural” do homem, da “consciência” e do “espírito” (que também já foi referida); e uma relação dialéctica entre o “espírito” e a “natureza”⁵⁴.

No 3º Caderno dos Manuscritos, MARX (1971, p.131⁵⁵) reconhece que Hegel se situa no ponto de vista da economia política moderna, pois entendeu o trabalho como a essência do homem:

A conquista extraordinária da *Fenomenologia* de Hegel – a dialéctica da negatividade como princípio motor e criador – reside, primeiramente, no facto de Hegel compreender a autocriação do homem como um processo, a objectivação como conversão em objecto [⁵⁶], como alienação e como supressão [⁵⁷] desta alienação; e, portanto, captar a essência [⁵⁸] do trabalho e compreender [⁵⁹] o homem objectivo, (verdadeiro, porque real) enquanto resultado do seu próprio trabalho⁶⁰.

Trabalho como emancipação (auto-produção do indivíduo e auto-realização da espécie)

É a concepção hegeliana de uma “dialéctica da negatividade” que permite a Marx, no mesmo movimento de compreensão antropológica e de análise da teorização político-económica, conceber a possibilidade (e necessidade histórica⁶¹) de superação do carácter alienado do trabalho humano (e supressão da exploração do trabalho assalariado, ou da possibilidade de impor trabalho), e reconhecer o carácter alienado do trabalho num modo de relação do homem com a natureza, que não se restringe ao modo de produção capitalista. MARX (1971, p.113) conclui a sua análise da relação entre trabalho, divisão do trabalho, propriedade privada, e comunismo com a afirmação da necessidade histórica de passar pela alienação⁶², pela propriedade privada (*idem*, p. 74, 75 e 79, onde também se encontra uma referência à pobreza), pela troca mercantil, pela extensão e aprofundamento da divisão do trabalho (*idem*, p. 105), pela acumulação de trabalho morto como riqueza que permite reconhecer o trabalho como essência desta e como motor da história, como via para a realização da humanidade (*idem*, p. 74⁶³) --

⁵³ Cf. as referências de MARX (1971, p. 69) à relação capital—trabalho “desenvolvida até à contradição e, por isso, uma relação energética que tende a dissolver-se”; ver tb. pp. 140, sobre a verdadeira contradição antagónica.

⁵⁴ Cf. MARX, 1971, pp. 129, 140, 153.

⁵⁵ Ver tb. pp. 86 e 88.

⁵⁶ Na tradução portuguesa lê-se: “perda do objecto”, e não “conversão em objecto”.

⁵⁷ O que se lê na tradução portuguesa é “transcendência”.

⁵⁸ Na edição portuguesa, está “natureza”, e não “essência”

⁵⁹ Na tradução da citação por HABERMAS (1967/87), está “conceber como ...”.

⁶⁰ Cf. tradução da citação por HABERMAS em edição portuguesa de 1987, p. 41, de *Técnica e Ciência como “Ideologia”*.

⁶¹ Marx fala em ter-se conseguido “consciência tanto da limitação quanto da finalidade do movimento histórico” (MARX, 1971, p.100).

⁶² Alienação no trabalho, assim como na religião. A passagem pela religião teria permitido o desenvolvimento da consciência da natureza social do homem, ou seja, o reconhecimento de que a actividade humana é social: Cf. MARX, 1971, pp. 69, 74-76 e 85, 100, tese 6 sobre Feuerbach, e ainda, p. 167 (tese 6 sobre Feuerbach) e p. 176.

⁶³ Ver tb. pp. 119-121 sobre o dinheiro.

riqueza que, reconvertida pelo movimento comunista (*idem*, p. 73), seria a base para a emancipação do trabalho da sua condição alienada, modificando a relação do homem com a natureza, dos homens uns com os outros e de cada um consigo próprio (*idem*, pp. 70, 73, 75, 77, 78 e 100). E, do carácter historicamente necessário dessa evolução, deduz o carácter necessário (a inevitabilidade histórica) desse movimento emancipatório que é o comunismo; mesmo a inevitabilidade do seu êxito, pois que se trataria de um movimento da história tal como o capitalismo. Mas há que distinguir dois planos de análise. Este seria o antropológico (da antropologia filosófica), em que Marx está muito colado ao modelo dialéctico abstracto de Hegel ⁶⁴. Num plano de análise histórica concreta, a “actividade comunista real” é anunciada como um “processo duro e prolongado” cujo êxito não é tão inquestionavelmente vivido (e concebido) como um destino. Pode entender-se que o que Marx dava como certo é que a “História” colocaria **a necessidade** dessa “actividade comunista real” para que o movimento comunista se pudesse desenvolver ⁶⁵. No *Manifesto dos Comunistas* e em alguns textos polémicos contra os “voluntarismos racionalistas” dos “socialistas utópicos” ou dos anarquistas, tende a pressupor a inevitabilidade do êxito do movimento comunista, de par com a ideia da sua dependência de uma dinâmica histórica, usada como argumento contra “aventureirismos”. Na análise dos acontecimentos mais relevantes do seu tempo, Marx colocava-se no segundo plano, realizando, aí plenamente, a sua recriação do método dialéctico hegeliano ⁶⁶.

⁶⁴ É o próprio Marx a assinalar esse carácter essencialmente abstracto da dialéctica hegeliana, e a atribuir-lhe um lugar central na sua crítica e na conseqüente inversão de um movimento hegeliano (cf. MARX, 1971, pp. 125 — onde reconhece o contributo de Feuerbach para a interpretação da dialéctica da negatividade em Hegel —, e pp. 126, 129, 131,135), que vai do espírito (que se desdobra em múltiplas objectivações, negações e apreensões reunificadoras, em que a vida de cada homem, as suas interacções e a evolução da humanidade só existem como fenómeno — cf. MARX, 1971, pp. 128, 132-134, 140-145) para a natureza (pp. 149, 153) e retorna ao espírito (cf. pp. 147, 149, 153/4), em um movimento que, em Marx, vai dos homens concretos, na sua relação alienada com a natureza, ao seu desenvolvimento histórico, o qual abre a possibilidade de conceber a superação dessa alienação e coloca a necessidade de um actividade real para a realizar. Pode ser relevante o que está escrito nas pp. 136-138 sobre o materialismo; ver tb 31-37. Note-se também a importância do antagonismo concreto e da necessidade de resolução prática na concepção do movimento dialéctico por Marx. (Sobre o movimento dialéctico da história e o desenvolvimento das relações até à contradição, pode ver-se pp. 69, 74, 79, 83, 98/9, 104, 165,113, 126, 129, 132, 135 — todas as determinações, p. 140 — sobre a luta contra a superação meramente no nível das ideias.)

⁶⁵ Sem paráfrases, o que está escrito na tradução/edição portuguesa dos manuscritos é: “A fim de superar a ideia da propriedade privada bastam as *ideias* comunistas, mas é necessária uma actividade comunista *real* para se superar a propriedade privada real. A História trá-la-á e o movimento que já conhecemos em pensamento como sendo *auto-transcendente*, implicará na realidade um processo duro e prolongado” (MARX, 1971, p. 99).

É também de assinalar que “o comunismo é a forma necessária e o princípio dinâmico do futuro imediato, mas não é em si mesmo a meta do desenvolvimento e a forma da sociedade humana” (MARX, 1971, p. 88).

⁶⁶ O exemplo mais conhecido é *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*, mas há outras análises históricas como *Revolução e Contra-Revolução na Alemanha* (em que analisa os acontecimentos de 1848) e *A Guerra Civil em França* (relativa à Comuna de Paris em 1871), ou os textos (relativos ao período de 1948/50) reunidos e editados por Engel em *As Lutas de Classes em França*.

HABERMAS (1967/87 e 1985/90) reconhece que Marx retoma ou redescobre, na concepção de uma relação dialéctica entre as forças produtivas e as relações de produção, a distinção entre trabalho e interacção como dois momentos de um processo de formação histórica da espécie humana, que assinala nas Lições de Hegel em Iena. Mas considera que, no desenvolvimento da sua teorização desse processo histórico, também Marx abandona uma concepção em que considera indissociáveis e irredutíveis esses dois momentos dialécticos e reduz a interacção ao trabalho

Referindo-se a duas concepções da relação sujeito-objecto, ambas com origem na filosofia do sujeito, o filósofo de Francoforte explica a diferença entre a filosofia da *praxis* e a filosofia do sujeito com base numa deslocação da tónica entre o conhecimento e o trabalho ⁶⁷.

Enquanto que o sujeito cognoscente forma para si opiniões susceptíveis de serem verdadeiras acerca de algo no mundo objectivo, o sujeito actuante, a fim de produzir alguma coisa no mundo objectivo, leva a efeito actividades orientadas para fins que são sancionadas pelo seu sucesso ou insucesso. [...] A filosofia da reflexão, que privilegia o conhecimento, entende o processo de formação do espírito (segundo o modelo da auto-referência) como processo de consciencialização; a filosofia da *praxis*, que privilegia a relação entre o sujeito actuante e o mundo dos objectos manipuláveis, entende o processo de formação da espécie (segundo o modelo da auto-exteriorização) como autoprodução. Assim, para esta, é o *trabalho* e não a *autoconsciência* que é válido como princípio da modernidade.” (HABERMAS, 1990, p. 69)

Desse princípio teriam sido, segundo Habermas, deduzidas, “sem quaisquer dificuldades, as forças produtivas científico-técnicas”; resultando daí que “também a genial visão da conexão dialéctica entre forças produtivas e relações de produção bem depressa se pôde interpretar mal em termos mecanicistas” (*idem*) ⁶⁸.

Nos *Manuscritos de 1844*, podem ser identificados dois movimentos de compreensão teórica. É difícil discernir qual viria a ser mais decisivo no desenvolvimento da filosofia da *praxis*. É difícil decidir:

-- se é o lugar e a natureza alienada do trabalho na actividade económica e na economia política que leva Marx a valorizar o “sujeito agente” mais do que o “sujeito cognoscente” no modelo de expressão que caracteriza a filosofia do sujeito, só posteriormente confirmando, por confronto com os modelos de expressão idealizados por essa filosofia, o carácter alienado do trabalho no modo de produção capitalista, entretanto estendido a um modo de relação do homem com a natureza que já Hegel reconhecera fenomenologicamente como alienado.

-- ou se é o modelo de movimento dialéctico da história, concebido abstractamente por Hegel, que leva Marx a ver no reconhecimento do trabalho pela economia política uma manifestação decisiva de um movimento da história que, contrapondo visivelmente

⁶⁷ “A dialéctica da representação e do trabalho desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objecto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro. A mediação entre os dois momentos por meio dos símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização do sujeito [cf., HABERMAS, 1985/1990, Capítulo III, sobre diferença entre filosofia da reflexão e filosofia da *praxis* na filosofia do sujeito ou da consciência. Cf. tb. DUBAR, 1997, na apresentação de Habermas/Hegel] -- como processo de exteriorização (objectivação) e apropriação .” (HABERMAS, 1987, p. 36)

⁶⁸ Embora Habermas faça notar que: “A mediação entre o conhecer e o agir é efectuada pela concepção de um processo de formação cultural; é passando pelo *medium* do conhecer e do agir que o sujeito e o objecto entram, sucessivamente, em novas constelações, sendo eles mesmos afectados e modificados na sua forma por estas”.

“capital” e “trabalho”, coloca os homens perante o carácter alienante da sua relação com a natureza e consigo próprios, possibilitando, pelo desenvolvimento atingido pelas forças produtivas e a riqueza acumulada, a superação dessa situação (emancipando o “trabalho” do “capital”) e tornando premente a necessidade dessa superação.

No primeiro caso, não faz sentido dizer, como faz HABERMAS (1987 e 1990), que o lugar atribuído na filosofia da *praxis* ao desenvolvimento das forças produtivas é deduzido dessa deslocação da tónica, da consciência para a acção, na filosofia do sujeito⁶⁹. E as críticas por ele dirigidas à filosofia da *praxis*, por fazer depender mecanicamente do desenvolvimento das forças produtivas o êxito revolucionário da prática crítica do proletariado, não são justificadas nem atingem o essencial dessa filosofia.

Só no segundo caso é que essas críticas fariam sentido e mostrariam como Marx estaria simultaneamente prisioneiro da lógica de desenvolvimento da economia e do modelo dialéctico hegeliano; só podendo inverter este à custa de um condicionamento àquela. Estaria, então, condenado, nomeadamente, à afirmação dos princípios do que BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) designam por “grandeza industrial”, que, porém, Marx tanto critica nos socialistas utópicos em geral. E, nesse caso, dada a falta de desenvolvimento de uma teoria crítica sobre o Estado, a filosofia da *praxis* estaria condenada a uma leitura economicista (em que a dialéctica hegeliana seria supérflua; como viria a fazer Kautzky e muitos outros que construíram uma ortodoxia “comunista” e “socialdemocrática”⁷⁰).

A caracterização que Habermas faz da filosofia da *praxis* tem que ser confrontada também com alguns excertos das 11 teses que Marx escreveu em 1845 partindo das formulações de Feuerbach; que fora nos anos anteriores o seu principal

⁶⁹ Em *O Discurso Filosófico da Modernidade* pode ler-se: “Marx, primeiramente, distancia-se à típica maneira de Hegel, da impotência do dever-ser de um socialismo meramente utópico. Como Hegel, ele apoia-se para esse fim na força de deslocação de uma dialéctica do iluminismo: a partir do mesmo princípio, do qual surgiram os progressos e as contradições da sociedade moderna, deverá também ser explicado o movimento transformador, o franquear das potências racionais desta sociedade. No entanto, Marx associa a modernização da sociedade ao esgotamento cada vez mais irreversível dos recursos naturais, bem como ao aperfeiçoamento cada vez mais intensivo de uma rede global de circulação e de comunicações. Esta libertação das forças produtivas tem de ser atribuída a um princípio da modernidade, o qual tem a sua fundamentação mais na *praxis* do sujeito como produtor de bens do que na actividade de reflexão de um sujeito do conhecimento.

Marx, para atingir este objectivo, precisa apenas de deslocar a tónica dentro do modelo da filosofia da época moderna. Ora esta destaca duas relações sujeito-objecto que têm ambas a mesma origem; enquanto que o sujeito cognoscente forma para si opiniões susceptíveis de serem verdadeiras acerca de algo no mundo objectivo, o sujeito actuante, a fim de produzir alguma coisa no mundo objectivo, leva a efeito actividades orientadas para fins que são sancionadas pelo seu sucesso ou insucesso. A mediação entre o conhecer e o agir é efectuada pela concepção de um processo de formação cultural; é passando pelo *medium* do conhecer e do agir que o sujeito e o objecto entram, sucessivamente, em novas constelações, sendo eles mesmos afectados e modificados na sua forma por estas. A filosofia da reflexão, que privilegia o conhecimento, entende o processo de formação do espírito (segundo o modelo da auto-referência) como processo de consciencialização; a filosofia da *praxis*, que privilegia a relação entre o sujeito actuante e o mundo dos objectos manipuláveis, entende o processo de formação da espécie (segundo o modelo da auto-exteriorização como autoprodução. Assim, para esta, é o *trabalho* e não a *autoconsciência* que é válido como princípio da modernidade. Deste princípio podem-se agora deduzir sem quaisquer dificuldades as forças produtivas científico-técnicas.” (HABERMAS, 1990, p. 69/70)

Esta análise feita por Habermas pode ser confrontada aqui mais à frente com uma análise das *Teses sobre Feuerbach*.

⁷⁰ Cf. DEBORD (1966).

mediador com a filosofia de Hegel, mas que Marx vai nestas teses corrigir ⁽⁷¹⁾ retomando o idealismo de Hegel ⁽⁷²⁾ e contrapondo-o dialecticamente ao “materialismo” de Feuerbach. É por isso que a filosofia da *praxis* fundada com estas teses, não pode ser reduzida a um «materialismo», seja ele atenuado pelo adjectivo «dialéctico», que valeria apenas como uma *nuance* metodológica ⁷³.

A relação entre conhecimento (e reconhecimento ⁷⁴) e acção é concebida, nessas teses, na base de uma superação de idealismo e materialismo que conserva contributos de ambos integrando-os dialecticamente ⁷⁵. Esta integração dialéctica é vista por Habermas como uma mera fusão ou uma redução do reconhecimento à acção (o que seria a operação inversa da que é assinalada em Hegel), reduzida esta, por sua vez, ao paradigma da produção industrial. Mas na 1ª Tese sobre Feuerbach pode ler-se:

Até aqui, o principal defeito do materialismo de todos os filósofos -- incluindo o de Feuerbach -- é que o objecto, a realidade, o mundo sensível apenas são tomados subjectivamente sob a forma de objecto ou de intuição, mas não enquanto actividade humana concreta, enquanto prática. Isto explica porquê **o aspecto activo foi desenvolvido pelo idealismo**, em oposição ao materialismo -- mas apenas abstractamente, já que, naturalmente, o idealismo não conhece a actividade real, concreta, como tal. Feuerbach quer objectos concretos, realmente distintos dos objectos do pensamento; mas não considera **a própria actividade humana como actividade objectiva** ... (MARX, 1845/1971, Tese I sobre Feuerbach)

Na Tese V, Marx acrescenta: “Feuerbach [...] não considera o mundo sensível enquanto actividade prática concreta do homem”. E, ao longo do conjunto das 11 teses, ao referir-se a uma prática restringida à produção, comércio e consumo de mercadorias como “manifestação judaica sórdida”, característica da “sociedade civil” e que o próprio Feuerbach desprezaria, mostra como, a este, só resta, num contragolpe do seu materialismo, considerar como “autenticamente humana [unicamente] a actividade teórica” e por isso não compreender “a importância da actividade «revolucionária», da actividade «prática critica»” ⁷⁶. A *praxis* seria portanto, acção, mas acção que

⁷¹ Como mostra C. SMITH, e se pode ver bem nas teses VI a VIII, Marx retoma parcialmente Hegel contra Feuerbach.: “Feuerbach converte a essência religiosa em essência humana. Mas a essência do homem não é uma abstracção inerente ao indivíduo isolado....(6ª tese) ...Feuerbach não vê que o próprio “espírito religioso” é um produto social e que o indivíduo abstracto que ele analisa pertence (na realidade) a uma formação social determinada (7ª tese)”.

Habermas reduz sempre a filosofia da *praxis* a um materialismo para cujos limites Marx chama a atenção desde as teses. Ora o chamado materialismo dialéctico começa aí pela dialéctica do materialismo e do idealismo.

Por outro lado, Habermas põe em causa os fundamentos antropológicos e fenomenológicos de um modelo de auto-exteriorização derivado da filosofia da reflexão e do sujeito (que, para Marx e Hegel, é mais relação dialéctica de sujeito e objecto e não mera subjectividade -- Cf MARX, 1971, p. 136) mas que na filosofia da *praxis* seria separado do modelo de autoconsciência (resultando daí que, segundo Habermas, a filosofia da *praxis* se baseasse no sujeito só como trabalho e não como consciência, e a valorização de uma série de modelos de produção) à qual, para a filosofia da *praxis*, ficaria reduzida a actividade humana. A leitura que faço das teses não me permite acompanhar Habermas em nenhuma destas inferências sobre a filosofia da *praxis*, independentemente de alguns conhecidos desenvolvimentos que foram feitos nesse sentido – Lendo-se o que Debord escreveu em *A Sociedade do Espectáculo* e mesmo o que Habermas diz sobre Lukacs e Sartre, pode ver-se que houve desenvolvimentos noutra sentido, e que vão ao encontro da leitura de Marx que aqui tem vindo a ser feita.

⁷² Bem como o idealismo de Fichte e Schelling.

⁷³ É por isso também que estas 11 teses sobre Feuerbach têm sido retomadas por sociólogos que desenvolvem abordagens biográficas, como Ferrarotti e em geral pela sociologia que faz referência à fenomenologia.

⁷⁴ Reconhecimento que, tal como Hegel o concebe, vai além da intersubjectividade contemplativa.

⁷⁵ Cf. DEBORD (1966, tese 74).

⁷⁶ Numa das teses (3ª Tese), Marx escreveu: “A doutrina materialista que pretende serem os homens

transforma o conjunto das relações humanas; e, enquanto conhecimento que resulta da acção, teria na sua capacidade de transformação efectiva o critério de verificação da sua verdade ⁽⁷⁷⁾ e a orientação para a sua própria transformação, que passa pela transformação das relações entre as pessoas. Por isso, só agindo criticamente se poderia conhecer ⁷⁸.

Habermas, embora tendo em atenção a inversão teórica que Marx faz de Hegel, mas não considerando a relação que Marx estabelece entre essa inversão teórica e a inversão que, na prática das suas lutas, o movimento do proletariado faz dos valores da burguesia – nomeadamente o valor do trabalho –, acrescenta à sua observação sobre o lugar central do trabalho na filosofia da *praxis*: “É certo que Marx não pode formular o princípio do trabalho em termos demasiado estreitos, caso queira abranger no conceito de *praxis* também o conteúdo racional da cultura burguesa e, com isso, os critérios graças aos quais é possível detectar o retrocesso no progresso” (HABERMAS, 1990, p. 70). Marx, em 1844, para poder conceber o trabalho na sociedade como a “auto-realização colectiva dos produtores”, recorreria por isso (na linha do que tinha feito Schelling ao tratar a estética romântica ⁷⁹) ao modelo da “actividade criadora do artista, o qual, para criar as suas obras, põe nelas as suas próprias forças vitais, e o qual, quando as contempla enlevado, se reapropria do produto do seu trabalho (*idem*, p. 70)”. Passando completamente ao lado do raciocínio dialéctico a que atrás se fez referência, Habermas acrescenta ainda: “É somente a assimilação do trabalho industrial a um modelo normativamente relevante que lhe permite a diferenciação decisiva entre uma *objectivação* das forças vitais e a sua *alienação*, entre uma *praxis* que, satisfeita, retorna a si mesma e uma *praxis* paralisada e fragmentada.” (*idem*, p. 70).

produtos das circunstâncias e da educação (e conseqüentemente, que os homens transformados sejam produtos de outras circunstâncias e de uma educação diferente), esquece que são precisamente os homens que transformam as circunstâncias e que o próprio educador tem necessidade de ser educado. Por isso tende inevitavelmente à divisão da sociedade em duas partes, uma das quais se situa acima da sociedade (como, por exemplo, em Robert Owen). [Cf. Cyril SMITH, p.1 sobre o Iluminismo]. A coincidência da modificação das circunstâncias e da actividade humana de autotransformação só pode ser concebida e compreendida racionalmente enquanto praticamente revolucionária. Por isso, acrescenta na Tese XI: “Os filósofos não têm feito senão interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”.

⁷⁷ Nas teses IX e X, Marx contrapõe à “sociedade civil” uma “sociedade humana ou humanidade socializada”. HABERMAS (1990, p. 71/73) relaciona esta contraposição com a ideia hegeliana de “totalidade ética rompida”, e com a substituição da “*praxis* revolucionária” à “razão” como superação desse rompimento – Cf. tese II e teses de Debord sobre a verdade: 76, 77 e 80)

⁷⁸ Esta formulação, que é resultado da leitura que fez destas teses sobre Feuerbach o autor desta tese de doutoramento, permite uma relação com a *cultural historical activity theory* (Cole e Engström, 1993, pp. 1-46) e com a sociologia fenomenológica em geral. A concepção de um conhecimento, e de uma inteligência, socialmente *distribuída* está relacionada com estas teses, na medida em que esse conhecimento pressupõe uma acção que implica várias pessoas e as relações entre elas – no que se pode aproximar das considerações de Habermas sobre a racionalidade comunicacional, sem passar pela concepção do isolamento entre esta racionalidade e a racionalidade instrumental).

⁷⁹ Segundo HABERMAS (1990, p. 70) “Herder e Humboldt tinham delineado o ideal do indivíduo que se realiza plenamente em todos os sentidos; Schiller e os românticos, Schelling e Hegel, tinham então fundamentado esta ideia expressivística de formação cultural numa estética da produção. Ao transferir agora esta produtividade estética para “a vida produtiva da espécie”, Marx pode conceber o trabalho na sociedade como a auto-realização colectiva dos produtores. É somente a assimilação do trabalho industrial a um modelo normativamente relevante que lhe permite a diferenciação decisiva entre uma *objectivação* das forças vitais e a sua *alienação*, entre uma *praxis* que, satisfeita, retorna a si mesma e uma *praxis* paralisada e fragmentada.” No entender de Habermas, Marx viria a “incorporar sub-repticiamente os controversos conteúdos normativos deste conceito de *praxis* nas premissas da teoria do valor do trabalho e, ao mesmo tempo, torna-os irreconhecíveis” e seria isso que explicaria “por que motivo, na tradição marxista, o conceito de trabalho permaneceu tão ambíguo quanto a racionalidade orientada para fins que lhe é inerente.”

Conjugando esse modelo normativo que lhe seria fornecido pela análise filosófica da estética romântica com a análise da teoria do valor por Adam Smith e Ricardo ⁸⁰, Marx ampliaria, segundo Habermas, “o conteúdo estético-expressivo do conceito de *praxis*” com um “elemento moral”: “Pois que, agora, o trabalho alienado já não se desvia apenas do modelo, concebido em termos de produção estética, de uma *praxis* que, satisfeita, reflui a si mesma, mas também do modelo, baseado no direito natural, da troca de equivalentes.” (*idem*, p. 71) -- que, como Habermas mostrou, Hegel tratou/relacionou com o conceito de totalidade ética.

Habermas também não tem adequadamente em consideração que, a partir dos movimentos revolucionários que em torno de 1848 eclodiram um pouco por toda a Europa, às dimensões de contrato e de realização -- realização individual e desenvolvimento das forças produtivas, com os seus reversos na assimetria da reciprocidade (⁸¹) e na alienação do processo produtivo --, Marx pode desenvolver a terceira dimensão da actividade humana na época de expansão da produção industrial: a dimensão crítica revolucionária ⁸². Mesmo admitindo que no *Manifesto dos Comunistas* se “atribui ‘a permanente convulsão de todas as condições sociais, a eterna insegurança e movimento’ à ‘radical transformação dos modos de produção e de circulação’ ” (HABERMAS, 1990, p. 66, citando Marx e Engels), não se pode afirmar que Marx e os que desenvolveram a “teoria da *praxis*” tenham abandonado a ideia de uma relação dialéctica entre o desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção, passando a conceber as transformações sociais como um resultado “mecânico” da transformação dos modos de produção ou mesmo, mais geralmente, do desenvolvimento das “forças produtivas”. Mesmo que o surgimento de um novo movimento social, seja apresentado como o resultado inevitável do desenvolvimento das forças produtivas, este tem um carácter revolucionário -- uma nova classe social revolucionária que se contraporia à única classe revolucionária até então triunfante, a burguesia -- não em resultado de uma mecânica de forças produtivas, mas pelo carácter dialéctico da história que essa mesma burguesia tinha desencadeado, envolvendo a generalidade dos homens e a totalidade das suas vidas ⁸³. Frases como “o comunismo é

⁸⁰ Habermas, resume assim o argumento de Marx nos Manuscritos de 1844: “No trabalho alienado quebra-se a circulação entre exteriorização e apropriação das forças vitais objectivadas. O produtor é apartado do fruir dos seus próprios produtos, nos quais ele se poderia reencontrar e, deste modo, é também alienado de si próprio.

No caso paradigmático do trabalho assalariado, é a apropriação privada da riqueza produzida colectivamente que interrompe a circulação normal da *praxis* [mas igualmente problemático é que essa apropriação se faça por uma esfera que se autonomiza da sociedade, e mais tarde do próprio processo produtivo, na forma de capital financeiro. O regime de trabalho assalariado transforma o acto concreto de trabalho numa prestação abstracta de trabalho, i. e., numa contribuição funcional para o processo de autovalorização do capital, processo esse que, por assim dizer, confisca o trabalho morto, o trabalho que foi tirado ao produtor. A troca assimétrica da força de trabalho por salário é o mecanismo que deverá explicar por que motivo a esfera das forças vitais que foram alienadas dos trabalhadores assalariados sistematicamente se autonomiza.” (HABERMAS, 1990, p. 70)

⁸¹ Na mais-valia na reciprocidade, como diz Raul Iturra ao analisar a obra de Mauss e Durkheim, ou seja, na exploração de uma massa de indivíduos desprovidos de qualquer propriedade que não seja sua força de trabalho e que numa sociedade caracterizada por uma extensa e aprofundada divisão do trabalho têm que obter os produtos necessários para a sua subsistência num mercado estruturado pelo poder de uma classe dominante

⁸² Cf HABERMAS, 1990, p. 71.

⁸³ Conforme reconhece o próprio Habermas: “Marx, primeiramente, distancia-se à típica maneira de Hegel, da impotência do dever-ser de um socialismo meramente utópico. Como Hegel, ele apoia-se para esse fim na força de deslocação de uma dialéctica do iluminismo: a partir do mesmo princípio, do qual surgiram os progressos e as contradições da sociedade moderna, deverá também ser explicado o

o movimento que destrói o estado de coisas do presente” ou expressões como “a tarefa que cabe ao proletariado ...” devem ser compreendidas, por um lado, no âmbito dos desenvolvimentos filosóficos da obra de Hegel, mais especificamente no movimento dos jovens hegelianos, e por outro lado, no contexto dos debates no seio da organização revolucionária que era a I Internacional e do combate que Marx aí fazia ao “socialismo utópico”, às posições “voluntaristas”, a Proudhon e a Bakunin. As posições que Marx foi tomando nesse combate interno, numa fase de retrocesso do movimento, mas que de certo modo estão na continuidade da posição já defensiva que assumiu na Alemanha em 1848, levaram-no a isolar-se num trabalho teórico que deu um peso tal à crítica da economia política ⁽⁸⁴⁾ que a sua obra permitiu leituras economicistas ⁽⁸⁵⁾ em que não fica claro se a tarefa histórica (para Marx: o carácter revolucionário) da nova classe resulta, “mecanicamente”, da lógica de desenvolvimento das forças produtivas ou, dialecticamente, da negação (revolucionária) da negação (na alienação e exploração do trabalho) que é inerente, simultaneamente, ao processo produtivo e às relações de produção e, mais geralmente, às relações políticas na sociedade, ou seja, no mercado, no Estado e no mundo da vida (através da ideologia que penetra o quotidiano da reprodução cultural na família e noutros contextos de interacção social) ⁽⁸⁶⁾. Mas, mesmo no trabalho teórico, isolado no British Museum, o proletariado revolucionário continuava a ser a maior “força produtiva” que Marx via desenvolver-se na sua época ⁽⁸⁷⁾.

Para Marx, e para os que desenvolvem a análise histórica adoptando o essencial do método dialéctico, a totalidade ética negada pelo desenvolvimento da mercadoria no capitalismo, onde os próprios produtores são assimilados a mercadoria, existe de forma abstracta como negação da negação ⁽⁸⁸⁾. Ela é concretizada na *praxis* revolucionária, ou seja, na prática crítica do proletariado, nas formas de organização das suas lutas e esboça-se, sendo procurada, na organização da produção nos curtos períodos em que localmente o proletariado se autonomiza – a eticidade é mesmo um dos critérios para avaliar a radicalidade revolucionária desses momentos ⁽⁸⁹⁾ e, provavelmente (cada vez mais visivelmente), uma das condições do seu êxito (Nesse contexto, é de ter em

movimento transformador, o franquear das potências racionais desta sociedade.” (1990, p. 69) Cf tb, Habermas (1987, p 41) e Debord (1966, teses 76 e 78)

⁽⁸⁴⁾ Cf teses 82 e 84 de Debord, e 89 sobre carta de 7 de Dezembro de 1867, acompanhando um artigo onde ele próprio critica *O Capital*, artigo que Engels devia fazer passar na Imprensa como se emanasse de um adversário, Marx expôs claramente o limite da sua própria ciência: “... A tendência *subjectiva* do autor (que lhe impunham talvez a sua posição política e o seu passado), isto é, a maneira como ele apresenta aos outros o resultado último do movimento actual, do processo social actual, não tem nenhuma relação com a sua análise real.”

⁽⁸⁵⁾ Cf Kautzky e Durkheim em ITURRA (2007) sobre a *mais-valia na reciprocidade*; embora Durkheim desconhecesse os Manuscritos de 1844.

Ver DEBORD (1966) sobre as leituras economicistas de Marx.

⁽⁸⁶⁾ DEBORD (1966) escreveu na tese 87 de *A Sociedade do Espectáculo*: “A tendência a fundar uma demonstração da legalidade científica do poder proletário, com o argumento de experimentações *repetidas* do passado, obscurece, desde o *Manifesto*, o pensamento histórico de Marx, ao fazê-lo sustentar uma imagem *linear* do desenvolvimento dos modos de produção, impulsionando lutas de classes que terminariam, de cada vez, ‘por uma transformação revolucionária da sociedade inteira ou pela destruição comum das classes em luta’. Mas na realidade observável da história, do mesmo modo que o ‘modo de produção asiático’, como Marx algures o constatava, conservou a sua imobilidade apesar de todos os afrontamentos de classes, também as *jacqueries* de servos nunca venceram os barões, nem as revoltas de escravos da Antiguidade os homens livres, O esquema linear perde de vista, antes de tudo, o facto de que *a burguesia é a única classe revolucionária que jamais venceu*; ao mesmo tempo que ela é a única para a qual o desenvolvimento da economia foi causa e consequência do seu poder sobre a sociedade. ...”

⁽⁸⁷⁾ Cf. DEBORD em *A Sociedade do Espectáculo*, tese 40.

⁽⁸⁸⁾ Cf. DEBORD (1966) e Sartre (1960).

⁽⁸⁹⁾ Cf. DEBORD (1966), sobre os Conselhos, e H. Arendt, também sobre os Conselhos, em *Sobre a Revolução*.

consideração a análise que Habermas desenvolve sobre as condições para a procura do consenso argumentativo e relacioná-la com as análises dos Conselhos feitas por Debord, na *Sociedade do Espectáculo*, por Arendt, em *Sobre a Revolução*, e por Castoriadis, em *Socialisme ou Barbarie*).

O essencial do desenvolvimento do proletariado como força produtiva revolucionária não se realiza meramente na produção, e por mérito de uma abstracta negação da negação que seria inerente à sua posição no processo produtivo capitalista, mas sim nas lutas concretas e nas suas formas de organização. Marx mostra isso noutra conjunto de obras habitualmente classificadas como sendo de análise histórica, desde *Revolução e Contrarrevolução na Alemanha* até à *Guerra Civil em França* (sobre a Comuna), passando pelo *18 de Brumário* e por *Luta de Classes em França*. E aí é bem visível que essas lutas não se limitam aos contextos de “produção” mas visam o Estado e a sociedade na sua totalidade.⁹⁰

Como já se viu, Habermas critica Marx e todos os que desenvolveram as suas teorias no âmbito da filosofia da *praxis* por reduzirem a acção comunicativa à acção instrumental, por tomarem por paradigma da actividade humana o trabalho de produção, que entretanto se tornara produção industrial de mercadorias, e por fazerem qualquer desenvolvimento da história humana resultar do desenvolvimento das forças produtivas⁹¹ (não distinguindo, nomeadamente, a libertação da fome e da dependência da natureza, da libertação da dominação/servidão e da humilhação). Independentemente de estas críticas se ajustarem a alguns -- os mais conhecidos -- desenvolvimentos das teorias de Marx e do movimento revolucionário em que se envolveu, só o empenho de Habermas em distinguir uma forma específica de racionalidade, destacando o agir comunicacional no âmbito da interacção social, permite compreender que tenha passado ao lado de desenvolvimentos da teoria da *praxis* que ele certamente não ignorava, ou os tenha tratado com a estreiteza com que o fez em *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Seguindo Habermas nas críticas à filosofia da *praxis* e confrontando-a com outros desenvolvimentos igualmente dos anos 60, poderá ser posto em evidência como a problemática da eticidade na interacção social e da relação entre o trabalho e a “vida” não só não foi abandonada como tem mesmo um papel central nas teorizações críticas desses anos.

⁹⁰ Em muitos desenvolvimentos da teorização feita por Marx houve uma valorização excessiva da produção industrial como modelo, que deu lugar a diversas tendências “obreiristas”. Mas mesmo nessas tendências (na maior parte) a produção industrial como modelo de actividade estava em tensão com três dimensões da actividade humana: a dimensão de realização expressiva, a dimensão das relações jurídicas e políticas na esfera do Estado e na própria esfera das organizações dos trabalhadores, e a dimensão da prática crítica. Algumas questões relacionadas com a tensão entre o modelo de actividade industrial e a ordem jurídica, ou entre aquele e a realização expressiva, serão analisadas noutra secção: Eticidade, Estado e Razão.

⁹¹ Em Trabalho e Interação (HABERMAS, 1987, p. 41/42), pode ler-se: “...Como revela uma análise mais pormenorizada da primeira parte da *Ideologia Alemã*, Marx não explicita efectivamente a conexão entre interacção e trabalho, mas, sob o título nada específico da *praxis* social, reduz, um ao outro, a saber, a acção comunicativa à instrumental (Ver envelhecimento do paradigma da produção em *O Discurso Filosófico da Modernidade* e cf. crítica de DEBORD, 1966). A actividade produtiva que regula o metabolismo do género humano com a natureza circunjacente, do mesmo modo que na *Filosofia do Espírito* de Iena, o uso dos instrumentos estabelece uma mediação entre o sujeito que trabalha e os objectos naturais -- esta acção instrumental transforma-se em paradigma para a obtenção de todas as categorias; tudo se dissolve no automovimento da produção. Por isso, também a genial visão da conexão dialéctica entre forças produtivas e relações de produção bem depressa se pôde interpretar mal em termos mecanicistas.

HABERMAS crítica Marx por ter reduzido a racionalidade comunicacional à racionalidade instrumental sob o “título nada específico de *praxis* social” (1987, p. 41)⁹², e estende essa crítica a todos os desenvolvimentos da filosofia da *praxis*. Mas as próprias considerações de Habermas sobre algumas dessas correntes mostram que a problemática da eticidade não só não foi arredada como continuou a ocupar um lugar central em muitos desenvolvimentos dessa filosofia, embora não sob a forma da individuação de uma racionalidade comunicacional.

Na tradição marxista, segundo HABERMAS (1990), “a *avaliação das forças produtivas* oscila entre dois extremos” porque “Marx nunca explicou de que modo é que se comporta a racionalidade tangível da teleo-actividade face à racionalidade invocada intuitivamente, da auto-actividade -- portanto, de uma *praxis* social da qual a imagem da associação de produtores livres nos dá uma precária aproximação.” (1990, p. 72)⁹³. Ora, como aqui já de procurou pôr em evidência, a referência prática de Marx só podia ser a prática crítica do proletariado e essa, depois do insucesso das revoluções de 48, só em 1870 voltaria a dar a Marx uma oportunidade de teorização com a Comuna de Paris, também ela de curta duração e sob pressão militar de um exército invasor. Com a influência da ideologia socialdemocrática na II Internacional (em continuidade com o socialismo utópico e com os que viam no socialismo uma forma de racionalização da produção e de assegurar a coesão social, não só excluindo a luta de classes como

⁹² Para além da questão da emancipação/realização de si, existe toda a temática da teoria do conhecimento que se pode desenvolver a partir das *Teses Sobre Feuerbach*. Correntes das ciências sociais como a *cultural historical activity theory*, e mesmo alguma fenomenologia, não permitem essa redução à produção industrial, mesmo que não resolvam alguns/muitos dos problemas que Habermas assinala na obra de Hegel e de Marx. A análise que o próprio Habermas faz dos continuadores de Hegel na filosofia política e na filosofia da *praxis* permite ver isso.

⁹³ Na teoria do valor para a produção industrial (cf. mais atrás Adam Smith sobre a fixação de preços, não esquecendo que preço e valor não são para Marx a mesma coisa) Marx começa por utilizar como referência o modelo do trabalho artesanal. Enquanto que na definição de *praxis* utiliza quer o modelo industrial (quanto mais não seja pela referência ao extraordinário desenvolvimento de forças produtivas a que deu origem), quer o modelo da produção artística (“o modelo transfigurado pelos românticos, da actividade dos artesãos”, segundo HABERMAS (1990), que no entanto também o coloca directamente em relação com o modelo filosófico da auto-exteriorização, derivado do conceito de forma em Aristóteles). Mas no conceito de *praxis* entra também a concepção que lhe é própria, embora resultante da inversão de conceitos hegelianos, de uma prática crítica colectiva exercida na história por grupos sociais entendidos como classes antagónicas. Para Habermas há em Marx uma excessiva oscilação entre estas referências, que vão sendo conservadas de forma implícita e pouco clara à medida que Marx evolui nos seus conceitos.

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade* (HABERMAS, 1990, pp72), pode ler-se: “O ajustamento do trabalho na sociedade ao modelo da “auto-actividade”, no sentido da auto-efectivação criadora, podia obter, em todo o caso, uma certa plausibilidade a partir do modelo, transfigurado pelos românticos, da actividade dos artesãos. Era em função deste modelo que se orientava, por ex., o movimento reformista dessa época, de John Ruskin e William Morris, os quais divulgavam o artesanato. No entanto, o desenvolvimento do trabalho industrial afastava-se cada vez mais do modelo de um processo da produção integral. Marx, por sua vez, também acabou por renunciar totalmente a tomar como ponto de orientação a antiga *praxis* do artesanato, assim elevada à categoria de modelo paradigmático. Contudo, ele incorpora subrepticamente os controversos conteúdos normativos deste conceito de *praxis* nas premissas da teoria do valor do trabalho e, ao mesmo tempo, torna-os irreconhecíveis. É isso que explica por que motivo, na tradição marxista, o conceito de trabalho permaneceu tão ambíguo quanto a racionalidade orientada para fins que lhe é inerente. [...] A valorização estético-productiva e a ampliação prático-moral do conceito de trabalho colectivo exigem uma fundamentação que não pode ser fornecida por investigações metodologicamente discutíveis, sejam elas de natureza antropológica ou existencial-fenomenológica.” (Cf. mais à frente crítica a Sartre-Marcuse-Husserl. E cf. Mauss em *Essai sur le don*, bem como a análise que deste faz Raul Iturra, 2007)

procurando atenuar a divisão da sociedade em classes antagónicas) e, mais tarde, com a imposição da lógica organizativa do partido socialdemocrático maioritário na Rússia, que utilizou uma vulgata marxista para justificar o seu controlo total sobre a economia a partir do controlo partidário do aparelho de Estado e dos soviets, as leituras economicistas de Marx tornaram-se dominantes e permitem a Habermas dizer:

... Uns [⁹⁴] congratulam-se com o desenvolvimento das forças produtivas, sobretudo com o progresso científico-técnico, como sendo a força motriz da racionalização da sociedade. Eles esperam que as instituições que regulamentam a distribuição do poder social, assim como o diferente acesso aos meios de produção, sejam por seu turno revolucionadas sob a pressão racionalizadora das forças produtivas ... (HABERMAS, 1990, p. 72)

E quando se refere a outras correntes no desenvolvimento das teorias de Marx é para mostrar como elas só se podem afirmar na base da desconfiança em relação ao desenvolvimento dessas forças produtivas, mas de um modo que, conforme Habermas dá a entender, afectaria toda a teorização que faziam do desenvolvimento das forças produtivas em geral:

...Outros olham com desconfiança uma racionalidade de dominação da natureza que se funde com a irracionalidade do domínio de classe. A ciência e a técnica, que para Marx representavam ainda um inequívoco potencial emancipador, transformam-se para Lukács, para Bloch ou para Marcuse, num *medium* tanto mais eficaz de repressão social. (*idem*)

Habermas identifica, no século XX, duas linhas no desenvolvimento da filosofia de Marx em reacção ao “economicismo e ao objectivismo histórico da Segunda Internacional”. Uma vai de Lukács a Horckheimer e à teoria crítica, e assentaria na crítica da reificação com base numa “assimilação materialista de Hegel”; “desenvolvendo um conceito crítico da racionalidade” recebido de Weber, mas “sem que *para isso* se tenham socorrido do paradigma da produção” (HABERMAS, 1985/90, p. 82) . A outra vai de Marcuse a Sartre, que “renovam o paradigma da produção” ligando-o ao “mundo da vida”⁹⁵, com base na leitura do jovem Marx (Os manuscritos de 1844, tinham sido entretanto publicados.) e na fenomenologia de Husserl e Heidegger; “desenvolvendo um conceito de *praxis* de grande valor no plano

⁹⁴ Provavelmente referindo-se à doutrina bolchevique e talvez aos seus mais ingénuos seguidores no ocidente europeu (que adoptavam o pseudoradicalismo bolchevique na procura da referida racionalização, esperando, os mais bem intencionados, que o regime bolchevique conseguisse pelo menos o desenvolvimento das forças produtivas (a “fase socialista na construção do comunismo”⁹⁴), que por sua vez asseguraria só por si a transformação do modo de produção capitalista levando à realização da sociedade “comunista” :

Tendo em atenção o modo como Habermas insere estas concepções no desenvolvimento da teorização e da luta política de Marx, e a insistência de Habermas em que a filosofia da *praxis* sacrificaria a eticidade à produtividade, ou teria daquela noções muito intuitivas, associadas a uma totalidade ética cuja localização oscilaria entre o Edem Perdido de um “comunismo primitivo” e um homem reabilitado e reconciliado num futuro Paraíso Terreal em que a *praxis* revolucionária tivesse superado todas as separações; Se considerarmos a figura da “fase socialista de transição para o comunismo” como um Purgatório, poderia dizer-se que haveria em Habermas uma resistência, resultante da tradição cristã, a pensar que seja no Inferno presente de uma economia baseada no crescimento infinito da produção de mercadorias que a totalidade ética possa ser definida como negação da negação -- O que não pode ser entendido como uma referência ao paradigma da produção industrial como modelo normativo.

⁹⁵ Renovação que consistiria essencialmente na reabilitação do conceito de *praxis* como «mundo quotidiano», em resultado de sucessivas fusões com o conceito de “mundo da vida”.

normativo sem que *para isso* se tenham socorrido de um conceito da racionalidade” (*idem*).

Para definir o ponto de articulação do conceito de *praxis* com o de “mundo da vida”, HABERMAS (1990, pp. 82-83) faz mais uma vez referência ao modelo de (auto)exteriorização característico da filosofia do sujeito, mas que ele faz remontar a Aristóteles.

O modelo da exteriorização e apropriação de forças vitais fica-se a dever, por um lado, à dinamização do conceito aristotélico de forma: o indivíduo desenvolve as suas forças vitais por meio da sua própria actividade produtiva, e por outro lado, à mediação, levada a efeito pela filosofia da reflexão, do conceito aristotélico com o de forma estética: as objectivações, nas quais a subjectividade assume uma forma exterior, são simultaneamente a expressão simbólica de um acto consciente de criação e de um processo inconsciente de formação cultural. (*idem*)

Mas, porque “esta *praxis* do mundo da vida” pode ser interpretada no plano da filosofia da consciência como “resultado de uma subjectividade transcendentalmente subjacente”, ser-lhe-ia inerente a “normatividade da auto-reflexão” e haveria uma “possibilidade de erro estruturalmente incorporada no processo de consciencialização”: “a hipostasiação num em-si das intervenções do sujeito”. Daí resultaria a reificação⁹⁶.

Reificação significa conceber os produtos humanos como se eles fossem outra coisa que não produtos humanos: realidades da natureza, efeitos de leis cósmicas, ou revelações de uma vontade divina. Reificação implica que o homem é capaz de esquecer que é ele próprio o autor do mundo humano e, além disso, que, *para a consciência*, a dialéctica entre o produtor humano e os seus produtos se perdeu. Um mundo reificado é, *per definitionem*, um mundo desumanizado. O ser humano sente um tal mundo como uma facticidade que lhe é *alheia*, como um *opus alienum*, sobre o qual ele não detém qualquer *controle*, e não o sente como um *opus proprium* que seja o resultado da sua própria actividade. (BERGER E LUCKMANN, 1966/73, *cit. in* Habermas, 1990)

Assim, segundo HABERMAS (1985/90, p. 82) -- para quem “os fundamentos normativos da filosofia da *praxis*” nunca teriam sido “elucidados em termos satisfatórios” --, no conceito de reificação, que teria origem na filosofia da consciência, “reflecte-se o conteúdo normativo do modelo expressivista: aquilo de que não se pode ter consciência como sendo produto da sua própria actividade, restringe a produtividade pessoal, inibe ao mesmo tempo a autonomia e a auto-realização e alheia o sujeito tanto do mundo como de si próprio”. E, de um modo pouco claro⁹⁷, conclui que a “filosofia da *praxis* concebe a figura idealista de pensamento da criação ou constituição de um mundo (que Husserl utiliza) [...] em termos materialistas, i. e., literalmente, como um processo de produção”

⁹⁶ Cf. a formulação de HABERMAS em *Discurso Filosófico da Modernidade* (1990, p. 82): “Uma vez que no plano da filosofia da consciência esta *praxis* do mundo da vida é ainda interpretada como um resultado de uma subjectividade transcendentalmente subjacente, é-lhe inerente a normatividade da auto-reflexão. No processo de consciencialização está estruturalmente incorporada uma possibilidade de erro: a hipostasiação num em-si das intervenções do sujeito” A ideia de reificação vem daqui, mas com uma passagem lógica que Habermas não explicita: o que foi hipostasiado apresenta-se, primeiro, como realidade, e depois, como realidade que ignora o (ou de que se ignora no ...) seu processo de formação.

⁹⁷ Habermas chega a essa conclusão referindo-se de modo muito sucinto à utilização materialista que Husserl faria da figura da constituição [transcendental] do mundo nos seus últimos textos sobre a ciência. “Desta figura de pensamento [a hipostasiação num em-si das intervenções do sujeito] serve-se o Husserl da última fase na sua crítica das ciências, exactamente como Feuerbach o faz na sua crítica da religião e Kant na sua crítica da aparência transcendental. É deste modo que Berger e Luckmann podem, sem problemas, ligar o conceito de objectivismo de Husserl ao de reificação:”

A «produção» transforma-se no dispêndio de força de trabalho, a «objectivação» na objectualização da força de trabalho, e a «apropriação» do «produzido» na satisfação das necessidades materiais, i. e., em consumo. E a “reificação” que oculta aos produtores as suas forças vitais exteriorizadas como algo que lhes é alheio e que escape ao controlo deles, transforma-se em exploração material que é causada pela apropriação privilegiada da riqueza produzida em sociedade, em última análise, pela propriedade privada sobre os meios de produção. (*idem*)

Habermas considera que as investigações de natureza antropológica ou existencial-fenomenológica em que se fundamenta a teoria da *praxis* são “metodologicamente discutíveis”⁹⁸. Não é possível no quadro desta investigação sobre a actividade profissional de um grupo de professores e educadoras, mesmo que alargada a uma reflexão sobre a escola e as desigualdades sociais, levar muito mais longe a discussão deste ponto. Devendo assinalar que algumas das investigações antropológicas e fenomenológicas a que Habermas aqui se refere, nomeadamente as de Sartre e de Berger e Luckmann, constituem referências teóricas importantes para os argumentos que vão ser desenvolvidos, tem que se lembrar que nesta investigação se tem como referência critérios de validade que não se limitam ao âmbito da filosofia: como a crítica social desenvolvida pelas ciências sociais, a sua mobilização nos contextos de trabalho, e a própria experiência e reflexividade desenvolvida pelas pessoas nesses contextos. O peso da reserva de Habermas ao valor metodológico de investigações filosóficas que são assumidamente básicas nesta investigação é contrabalançado pela importância que o próprio Habermas lhes reconhece no desenvolvimento das ciências sociais e pela discussão que faz da superação da filosofia no *Discurso Filosófico da Modernidade* a partir da constatação dessa superação no decorrer do século XIX (que Marx resume sinteticamente na sua XI Tese sobre Feuerbach). Várias correntes importantes das ciências sociais⁽⁹⁹⁾ se inspiram de forma mais ou menos mediada por outros filósofos posteriores na dialéctica da objectivação e da subjectivação (exteriorização e apropriação¹⁰⁰) mediada por um mundo social, ele próprio constituído nesse processo.

⁹⁸ A mudança de paradigma da actividade produtiva para o agir comunicacional acabaria por levar Habermas ao escrever *Teoria do Agir Comunicacional (1981/1987)* à “reformulação teórico-comunicacional do conceito de mundo da vida”, procurando unificar os desenvolvimentos de Lukacs/Weber, de Sartre/Huserl e de Marcuse: “Com efeito, a teoria do agir comunicacional estabelece uma relação interna entre *praxis* e racionalidade. Ela investiga os pressupostos de racionalidade da *praxis* comunicacional quotidiana e eleva o conteúdo normativo do agir orientado para a compreensão mútua à conceptualidade da racionalidade comunicacional”. Ainda segundo Habermas: “Esta mudança de paradigma fica-se a dever, entre outras razões, à circunstância de se não ter podido descobrir, em nenhuma destas duas correntes tradicionais, os fundamentos normativos de uma teoria crítica da racionalidade.”

⁹⁹ DUBAR (1997, p. 80) faz notar que: “Esta relação entre o desenvolvimento dos indivíduos, conducente a ‘identidades sociais’, e a estruturação dos sistemas sociais, que servem de suporte a ‘mundos sociais’, constitui, segundo Habermas, a problemática fundadora das ‘ciências sociais clássicas’ -- que se encontra tanto em Durkheim como em Weber ou em Marx. (Cf. Habermas, *Teoria do Agir Comunicacional*).

Na dissertação para obtenção do grau de mestre, o autor da presente tese refere-se a “um eixo que permite cruzar abordagens como a do interaccionismo simbólico e da sociologia da acção em geral, com os contributos de obras como as de Bourdieu ou Bernstein que se inserem numa corrente estruturalista, e relacioná-las com as obras de cunho mais filosófico, de Schütz e de Sartre”. Pode ver-se neste subcapítulo como esse eixo assenta na obra de Hegel.

¹⁰⁰ Como já se viu, para HABERMAS (1987, p. 36): “A dialéctica da representação e do trabalho desdobra-se como uma relação entre sujeito cognoscente e agente, por um lado, e o objecto como totalidade do que não pertence ao sujeito, por outro. A mediação entre os dois momentos por meio dos símbolos ou instrumentos é pensada como um processo de exteriorização do sujeito, como processo de

Habermas dá particular atenção à teoria da construção social da realidade institucional, elaborada pelos seus colegas Berger e Luckmann¹⁰¹. À semelhança do que fizera Sartre no início da década, estes autores articulam desenvolvimentos da psicologia e da sociologia com a antropologia filosófica de Marx, concluindo que qualquer análise do mundo social tem que ter em consideração três momentos de uma relação dialéctica entre indivíduo e sociedade: "A sociedade é um produto humano. A sociedade é uma realidade objectiva. O homem é um produto social" (BERGER e LUCKANN, 1966/73, p. 87¹⁰²).

Segundo HABERMAS (1990, p. 82), Berger e Luckmann ligam com a actividade husserliana da consciência transcendental, criadora do mundo, a ideia de que "as objectivações, nas quais a subjectividade assume uma forma exterior, são simultaneamente a expressão simbólica de um acto consciente de criação e de um processo inconsciente de formação cultural", e concebem o processo de reprodução social de acordo com este modelo: "A capacidade de expressão do ser humano possui a força da objectivação, i. e., essa capacidade manifesta-se em produtos da actividade humana, os quais são inteligíveis tanto para o produtor como para os outros seres humanos, como elementos do seu mundo comum."

exteriorização (objectivação) e apropriação. "

¹⁰¹ Em *A Construção Social da Realidade* (BERGER e LUCKMANN, 1966/1974, pp. 73 e 74) fazem notar que, na abordagem fenomenológica da sociologia e da psicologia, das ciências humanas em geral, se parte do princípio:

-- que o homem, tendo um corpo, "experimenta-se a si próprio como uma entidade que não é idêntica ao seu corpo, mas que, pelo contrário, tem esse corpo ao seu dispor";

-- que o corpo tem um comportamento no ambiente natural, mas o comportamento (entendido como acção humana) só é compreensível e autocompreensível como "exteriorização de significados subjectivos":

-- que "...a formação do eu deve também ser compreendida em relação com o contínuo desenvolvimento orgânico e com o processo social, no qual o ambiente natural e o ambiente humano são mediatizados pelos outros significativos."

¹⁰² Cf. BERGER e LUCKMANN (1973, p. 87) sobre a exteriorização de significados e desejos, a objectivação ("encontrando objectos adversos" -- p.84), e a exploração e interiorização de instituições (cf. SARTRE, 1960a, pp. 64, 84-90, 104, 108, 116, 133-137, 185-217).

"O carácter social da autoprodução do homem foi formulado de maneira mais nítida por Marx na crítica a Stirner em *A Ideologia Alemã* (cf. p. 87 da ed port de 1976). A evolução de Jean-Paul Sartre desde o seu primeiro existencialismo até à sua posterior modificação marxista, isto é, de *L'être et le néant* até à *Critique de la raison dialectique*, é o mais impressionante exemplo na antropologia filosófica contemporânea da realização desta compreensão sociologicamente decisiva. O particular interesse de Sartre nas 'mediações' entre os processos macroscópicos sócio-históricos e a biografia individual seria grandemente beneficiado ainda uma vez pela consideração da psicologia social de Mead." (BERGER e LUCKMANN, 1973, p.74).

BERGER e LUCKMANN escreveram em nota de fim de página (1966/73, pp. 72, ver tb p. 74): "Há uma dicotomia fundamental entre a concepção do homem como um ser que se produz a si próprio e a concepção da 'natureza humana'. Isto constitui uma decisiva diferença antropológica entre Marx e qualquer perspectiva adequadamente sociológica, de um lado (especialmente a que é fundada na psicologia social de Mead), e, de outro lado, Freud e a maioria das perspectivas psicológicas não-freudianas." É esta posição dos seus colegas de Frankfurt que Habermas retoma, um ano depois, para a criticar.

2.4.3 Divisão do trabalho, determinação do social pelo económico e individualização

Na divisão do trabalho a nível da sociedade, Marx identifica, quer a origem do desenvolvimento das forças produtivas, quer a origem da alienação, quer ainda a origem da individualização ¹⁰³. No essencial é o mesmo princípio de desenvolvimento que é identificado nos três processos. E esse princípio é o de que as forças produtivas, ao desenvolver-se e acumular-se, se separam e autonomizam dos homens que as criaram. É um princípio de separação: separação entre os homens e os seus produtos, separação entre os homens e as forças produtivas que eles mesmos desenvolvem (Cf. MARX, 1976, p. 40/41), separação entre o trabalho e o capital (ou o trabalho vivo e o trabalho morto) (*idem*, p. 90), separação e distinção entre os homens em função da sua posição na divisão social do trabalho e do capital de que dispõem (*idem*, pp. 20, 40, 76, 79, 80), separação e contradição entre o interesse particular e o interesse colectivo (*idem*, 39), separação entre trabalho material e intelectual, que implica a separação entre prática e consciência (*idem*, p. 37), separação entre esferas de actividade (cf. 1971, p. 96) ¹⁰⁴.

Individualização

Já se deu, por agora, atenção suficiente ao desenvolvimento das forças produtivas e à alienação; atenção com que se pretendeu compreender o contributo de Marx para um quadro filosófico no qual grande parte da sociologia viria a tratar a questão da relação entre os processos de individuação e de socialização, bem como continuar a explorar os possíveis sentidos da “realização de si”. Está na altura de ver algumas considerações de Marx sobre o processo de individualização. Veremos depois que relações se podem identificar, com base na filosofia da *praxis*, entre a individualização, a realização de si, o trabalho e a alienação (a separação das suas próprias forças vitais, a falta de poder sobre a sua própria vida, a totalidade do movimento histórico determinada pela criação de um mercado mundial e as mediações na relação de cada indivíduo com essa totalidade e com a realidade social/institucional que vem encontrar e com a qual se relaciona num processo educativo que é simultaneamente de socialização e de individualização).

Quando a actividade já não é dividida voluntariamente [...], a acção do homem transforma-se para ele num poder estranho que se lhe opõe e o subjugam em vez de ser ele a dominá-la. Com efeito, desde o momento em que o trabalho começa a ser repartido, cada indivíduo tem uma esfera de actividade exclusiva que lhe é imposta e da qual não pode sair; é caçador, pescador, pastor ou crítico e não pode deixar de o ser se não quiser perder os seus meios de subsistência (MARX, 1976, p. 40)

Marx dedicou várias páginas da *Ideologia Alemã* à questão da liberdade pessoal (MARX, 1976, pp. 80-85, 91-93), e já nos *Manuscritos de 1844* dava atenção a esta questão, embora só a concebesse em função das transformações sociais resultantes do “comunismo” ¹⁰⁵:

¹⁰³ Veja-se MARX (1971, pp. 77, 105 e 113; e 1976, pp. 40, 79, 80 e 85)

¹⁰⁴ Marx passa em revista diferentes formas que essa separação assumiu ao longo da história: “A oposição entre cidade e o campo só pode existir no quadro da propriedade privada; é a mais flagrante expressão da subordinação do indivíduo à divisão do trabalho, da subordinação a uma actividade determinada que lhe é imposta. (*idem*, p.62). Ver tb. p. 61, sobre superação do mundo doméstico, p. 65, sobre o artesanato, p. 74/75, sobre a grande indústria, p. 78, sobre a formação histórica da burguesia como *classe*)

¹⁰⁵ Nos *Manuscritos de 1844*, pode ler-se: “A partir daqui ver-se-á como, em lugar da *riqueza e pobreza*

Vimos como, na suposição da propriedade privada ter sido superada, o homem produz o homem, a si mesmo e aos outros homens [¹⁰⁶]; como o objecto que é a actividade directa da sua personalidade é ao mesmo tempo a existência dele para os outros homens e a destes para ele [¹⁰⁷]. Analogamente, o material do trabalho e o próprio homem como sujeito, são o ponto de partida e o resultado desse movimento [...]. Por conseguinte o carácter *social* é o carácter universal de todo o movimento [¹⁰⁸]; da mesma maneira que a sociedade produz o *homem* como *homem*, também ela é *produzida* por ele [¹⁰⁹]. A actividade e o espírito são *sociais* no seu conteúdo assim como na sua origem, eles são actividade social e espírito social. (MARX, 1971, p. 75)

...

A minha consciência é apenas uma forma teórica daquela cuja forma *viva* é a comunidade *real*, a entidade social, embora no presente esta consciência *universal* seja uma abstracção da vida real e oposta a esta como uma inimiga. Por isso é que

da Economia Política, teremos o homem rico e a plenitude da necessidade *humana*. O homem rico é, ao mesmo tempo, aquele que *precisa* de um complexo de manifestações humanas vitais, e cuja própria auto-realização existe como uma necessidade interior, uma *necessidade*. Não só a riqueza, mas também a *pobreza* do homem [a falta, a *necessidade*], adquire, numa perspectiva socialista, um significado humano e, portanto, social. A pobreza é o vínculo passivo [Cf. p. 78 sobre o sofrimento] que leva o homem a sentir como necessidade a maior riqueza, o *outro* homem.” (MARX, 1971, p. 85)

Nas referências de Marx ao “comunismo” é preciso ter em conta a distinção que este faz entre vários tipos de comunismo, nomeadamente quando fala (MARX, 1971, p. 72) de “comunismo vulgar”.

¹⁰⁶ Cf. pp. 72, 85, 100.

¹⁰⁷ É evidente a relação desta observação com o tema da luta pelo reconhecimento e a totalidade ética, tratado por Hegel, e que já aqui foi referido em secção anterior. Na página 85 da edição portuguesa dos manuscritos de 1844, pode ler-se:

“A partir daqui ver-se-á como, em lugar da *riqueza* e *pobreza* da Economia Política, teremos o homem rico e a plenitude da necessidade *humana*. O homem rico é, ao mesmo tempo, aquele que *precisa* de um complexo de manifestações humanas vitais, e cuja própria auto-realização existe como uma necessidade interior, uma *necessidade*. Não só a riqueza, mas também a *pobreza* do homem [a falta, a *necessidade*], adquire, numa perspectiva socialista, um significado humano e, portanto, social. A pobreza é o vínculo passivo [Cf. p. 78 sobre o sofrimento] que leva o homem a sentir como necessidade a maior riqueza, o *outro* homem.” (MARX, 1971, p. 85) .

Já na p. 72 se pode encontrar uma referência a *necessidades* dos homens que, no comunismo se tornam necessidades *humanas*, evidenciando “até que ponto a outra pessoa, como pessoa [para a economia política as pessoas existem umas para as outras apenas como meios], se converteu para ele (a primeira pessoa) em necessidade, e até que ponto ele, na sua mais individual existência, é ao mesmo tempo um ser social”.

¹⁰⁸ A ideia de universalidade está, em Marx, estreitamente relacionada com a humanização da natureza e a naturalização do homem, a plena realização da sua natureza humana. Assim, logo no início dos *Manuscritos de 1844* (MARX, 1971, p. 35/36), escreveu: “A universalidade do homem aparece, na prática, na universalidade que faz da natureza o seu corpo [in]orgânico” e mais à frente (*idem*, p.73) : “O comunismo é [...] a verdadeira *apropriação* da natureza humana através do e para o homem [...] Todo o desenvolvimento histórico é tanto a génese real do comunismo (o nascimento da sua existência empírica) como, para a sua consciência pensante, o processo conhecido e consciente de vir-a-ser”; acrescentando, a concluir o parágrafo que aqui se vem citando: “A significação *humana* da natureza é um *laço* com outros homens, a base da sua existência para os outros e da existência destes para ele. [Na p. 137 desta edição pode ver-se o desenvolvimento que Marx faz desta ideia no contexto da sua crítica à fenomenologia de Hegel – o que permite ver a diferença para a concepção da relação com a natureza que Habermas designa de “osmótica”, em crítica a Hegel já aqui referida; e que estende de certo modo à crítica a Marx, falando de uma “*praxis* que satisfeita retornaria a si”] Só então a natureza é a *base* da sua própria experiência *humana* e um elemento vital da realidade *humana*. A existência *natural* do homem tornou-se com isto a sua existência *humana*, e a própria existência tornou-se humana para ele. Logo a sociedade é a efectiva união do homem com a natureza, a verdadeira ressurreição da natureza, o naturalismo realizado do homem e o humanismo realizado da natureza” (*idem*, p. 75/76). Cf. tb. pp. 84 e 85, ainda sobre a universalidade, neste caso em relação ao pleno desenvolvimento e emancipação das capacidades humanas.

¹⁰⁹ Cf. formulação de BERGER e LUCKMANN (1966/73).

a *actividade* da minha consciência universal como tal, é a minha existência teórica como um ser social [¹¹⁰]. (MARX, 1971, p. 76)

...

Na sua *consciência-espécie* [¹¹¹], o homem confirma a sua verdadeira *vida social*, e reproduz a sua existência real e o seu pensamento; reciprocamente, a vida-espécie confirma-se na consciência-espécie e existe por si mesma na sua universalidade como ser pensante. Embora o homem seja um indivíduo único – e é justamente esta particularidade que o torna um indivíduo, um ser comunal realmente individual – ele é igualmente o todo, o todo ideal, a existência subjectiva da sociedade como é pensada e vivida. Ele existe na realidade como a representação e o verdadeiro espírito da existência social, e como a totalidade da manifestação humana da vida [¹¹²]. (MARX, 1971, p. 77)

Na *Ideologia Alemã*, procura fazer uma abordagem mais concreta da relação entre a auto-realização, a liberdade pessoal e a comunidade, no âmbito das relações mais gerais ao longo da história entre as relações sociais e os modos de produção ¹¹³: “É somente em comunidade [com outros que cada ¹¹⁴] indivíduo tem os meios necessários para desenvolver as suas faculdades em todos os sentidos” (MARX, 1976, p. 80). Noutros contextos, que não o da *praxis* emancipada pelo “comunismo”, a “auto-realização” de cada homem é, antes de mais, definida como a sua produção dos meios de subsistência, e a liberdade pessoal é pensada em função dos constrangimentos resultantes da divisão do trabalho, cuja superação só seria possível no quadro do fim das classes sociais: “Nos sucedâneos de comunidades que até aqui existiram, no Estado, etc., a liberdade pessoal só existia para os indivíduos que se tinham desenvolvido nas condições de classe dominante e somente na medida em que eram indivíduos dessa classe” (MARX, 1976, p. 80).

Em *L’Idiot de la famille* e numa série de estudos biográficos sobre Gustave Flaubert, Sartre faz um assinalável desenvolvimento desta ideia. Ele parte nomeadamente da expressão “Flaubert é um pequeno-burguês” para analisar a relação entre a pertença de classe e o processo de individuação e de realização pessoal. O ponto de partida é muito semelhante à crítica que, na *Ideologia Alemã*, Marx faz a Stirner quando este afirma que “aquilo que cada um é deve-o ao Estado”. Marx mostra como, no final da Idade Média, “a oposição às relações existentes, assim como o modo de trabalho condicionado por essa oposição, transformaram simultaneamente as condições de vida de cada burguês em particular, em condições de vida comuns a todos os burgueses, e independentes de cada indivíduo isolado” (*idem*, p. 78) ¹¹⁵. Mas deixa muito claro que “os indivíduos isolados formam uma classe pelo facto de terem que encetar uma luta comum contra outra classe, quanto ao resto acabam por ser inimigos

¹¹⁰ Cf. p. 113, sobre o carácter social da economia política.

¹¹¹ Pode ser entendida como consciência que o indivíduo tem do “ente-espécie” e assunção de um ponto de vista universal, mas também como “forma viva da comunidade real”, a que Marx se refere no § anteriormente citado. Cf. pp. 31, 36/7 e 99.

¹¹² Esta concepção da relação entre o carácter de singularidade e universalidade do indivíduo humano é desenvolvida por Sartre em *Questions de méthode*. Desenvolvimento que foi analisado pelo autor desta tese na dissertação para obtenção do grau de mestre.

¹¹³ Ter em atenção a crítica de Habermas segundo a qual Marx não só não tem uma teoria do estado como falha na teorização de como os homens podem encontrar um modo de realização da sua vontade (colectiva) livremente definida (cf. MARX, 1976, pp. 94-96, sobre o Estado. Cf. tb. pp. 35 e 39). Ver a última subsecção deste subcapítulo.

¹¹⁴ Texto intercalado pelos editores, para suprir uma lacuna no manuscrito.

¹¹⁵ Marx acrescenta que “os burgueses criaram essas condições na medida em que se separaram da associação feudal, e foram criados por elas na medida em que eram determinados pela sua oposição à feudalidade existente” (*idem*, p. 78).

na concorrência” (*idem*, 1976, p. 79; cf. p. 23, 35 e 39)¹¹⁶. Isto não é contraditório com a afirmação de que “além disso, a classe se torna por sua vez independente dos indivíduos, de modo que estes últimos encontram as suas condições de vida previamente estabelecidas e recebem da sua classe, completamente delineada, a sua posição na vida conjuntamente com o seu desenvolvimento pessoal” (*idem*, p. 79¹¹⁷).

Contrariamente à “ordem”, em que a posição social “é uma qualidade inseparável da sua individualidade”, com a “classe” [¹¹⁸] existe uma “diferença entre o indivíduo pessoal” e “o indivíduo na sua qualidade de membro de uma classe” (p. 81)¹¹⁹.

Apenas a concorrência e a luta dos indivíduos entre si engendra e desenvolve essa contingência [das suas condições de existência] enquanto tal. Por conseguinte, na representação, os indivíduos são mais livres sob o domínio da burguesia do que anteriormente, porque as suas condições de existência lhes são contingentes; na realidade, eles são naturalmente menos livres porque se encontram muito mais subordinados a um poder objectivo. (*idem*, p 81)

Num parágrafo algo contraditório¹²⁰, Marx insiste em que não se deve concluir que “o rendeiro ou o capitalista, por exemplo, deixem de ser pessoas: a sua personalidade é condicionada por relações de classe muito bem determinadas e [mas] esta diferença só se manifesta por oposição a uma outra classe e só se lhes apresenta no dia em que caem na bancarrota” (*idem*, p. 80/81). Portanto a individualidade surge a Marx, negativamente, como sofrimento, como vulnerabilidade mais do que como poder de escolha e de acção, na medida em que resulta da instabilidade da posição social.

Para os proletários, diferentemente do que ocorreu com os burgueses no seu processo de emancipação da ordem feudal, “todas as condições de existência da sociedade actual, transformaram-se para eles em qualquer coisa de contingente, que os proletários isolados não podem controlar, nem tão pouco qualquer organização social” (*idem*, p. 82).

A contradição entre [¹²¹] a personalidade do proletário em particular e as condições de vida que lhe são impostas, quer dizer, o trabalho, é-lhes perfeitamente perceptível tanto mais que tem sido sacrificado desde a sua mais tenra juventude e não poderá alcançar, dentro da sua classe, as condições que lhe permitam passar para outra classe. (*idem*)

Embora esta teorização da relação entre a personalidade e a posição social seja sucinta e algo contraditória, ela viria a ocupar, como já se viu, um lugar central no desenvolvimento de muitas correntes sociológicas, desde Durkheim ao funcionalismo americano¹²²; e talvez, antes disso, os estudos antropológicos da escola de Chicago e mesmo Malinowsky e Marcel Mauss sobre a pessoa, assim como algumas teorizações

¹¹⁶ Marx (1976, p. 81) faz notar, no entanto uma particularidade resultante da comparação entre o movimento pelo qual a burguesia se opôs e tornou independente da ordem feudal e o movimento revolucionário do proletariado, o qual requer dos proletários uma acção colectiva consciente.

¹¹⁷ Cf. BOURDIEU, 1972, 1979, 1996a, 1997, 1998.

¹¹⁸ Marx acrescenta entre parênteses: “que é um produto da burguesia”. Cf. efeitos da grande indústria, do crescimento do capital móvel e do dinheiro, em MARX, 1976, pp. 61, 74/75 e 90, e nos Manuscritos

¹¹⁹ Para MARX (1976, p. 80), existe uma “diferença entre a vida de cada indivíduo, na medida em que é pessoal, e a sua vida enquanto subordinada a um qualquer ramo de trabalho e às condições inerentes a esse ramo”.

Cf. DUMONT (1992) sobre o individualismo em Marx.

¹²⁰ Pelo menos na tradução portuguesa.

¹²¹ Passagem deteriorada no manuscrito, segundo informação do editor.

¹²² Ver no subcapítulo seguinte, Dubar sobre a teoria da personalidade de Parsons.

consideradas na corrente do interaccionismo simbólico como as de G. H. Mead, e Berger e Luckmann) ¹²³. Encontra-se igualmente na teoria da reprodução cultural da estrutura social desenvolvida por Bourdieu, ou na articulação que Sartre faz em *Questions de méthode* entre psicanálise e marxismo.

Marx reconhece a existência de fracções de classe e a importância do seu alinhamento e realinhamento político. Mas, no desenvolvimento da grande indústria com o seu modo de produção (1976, pp. 75/76), no domínio do capital financeiro que tende a corresponder à totalidade do capital, e portanto da propriedade privada, com o papel que o dinheiro passa a desempenhar nas relações humanas (1971, p 121, e 1976, pp. 61 e 90), na formação de um mercado mundial (1976, pp. 46 e 74), Marx vê uma tendência para a homogeneização das condições de vida dos proletários, marcada pela completa perda de poder sobre as suas vidas, ou seja, antes de mais, sobre a produção dos seus meios de subsistência; e, em última análise, do poder dos homens sobre a história do desenvolvimento da espécie, que fica presa nos ciclos de reprodução multiplicadora do capital, e condenada ao infinito crescimento das mercadorias, com o fetichismo em que estas enredam a vida e o desejo humanos.

Em resultado do aumento da “concorrência universal” (*idem*, p. 74) e da concentração do capital (e da baixa tendencial da taxa de lucro, que faz diminuir o número dos que podem viver somente do seu capital, como já A. Smith fizera notar), vê também uma tendência para o proletariado absorver muitos membros das fracções da classe burguesa com menos capital (cf. p. 79, nota 1). Mas Marx não se apercebe, ou não tira todas as consequências, do facto de os membros dessas fracções de classe, mesmo permanecendo com algum capital que lhes permita desenvolver o seu trabalho (e mesmo os de alguns assalariados) de modo a produzirem materialmente os seus meios de existência e de reprodução da sua posição social, não podendo multiplicar o seu capital e trabalhando cada vez mais para a reprodução multiplicadora do grande capital financeiro, também eles ficarem cada vez mais desprovidos de poder sobre as próprias vidas e (em última análise ..., sobre a história) ¹²⁴ – Perante uma tendência para a completa separação entre trabalho e capital, como consequência da divisão do trabalho (que vê como um resultado – o resultado – de uma divisão do trabalho levada às últimas consequências), e vendo nisso uma condição para a confrontação social e política decisiva entre o proletariado e a burguesia, Marx desvaloriza (esquece?) o processo de fragmentação e diversificação social resultante do princípio de divisão do

¹²³ Ver tb. Cf. GIDDENS (2000, p. 10).

¹²⁴ No essencial, têm o mesmo problema de acesso às forças produtivas que, pelo seu extraordinário desenvolvimento, caracterizam esta época, gerando novas necessidades (cf. MARX, 1976, p. 92), e condicionando de igual modo a sua realização ou manifestação pessoal. Só aparentemente existiria uma diferença, na medida em que os indivíduos totalmente desprovidos de capital não poderiam sequer produzir materialmente os seus meios de subsistência. Mas se considerarmos essa subsistência em termos não meramente biológicos mas sim em função das necessidades socialmente determinadas, características desta época, com o desenvolvimento das forças produtivas que lhe é próprio, essa diferença é muito relativa. É claro que existem diferenças significativas em termos de relações sociais concretas em contextos mais ou menos locais, diferenças de estatuto social, de representação social, diferenças de identidade (como ideal-tipo), diferenças e vantagens na concorrência entre indivíduos, diferenças culturais e diferenças no posicionamento político. Mas nada disso altera a condição essencial de serem desprovidos de poder sobre a própria vida e a história (o papel específico que a sua posição social lhes permite na história universal, no desenvolvimento da espécie é o de contribuírem para a reprodução multiplicadora de um capital financeiro, com a ilusão de poderem manter uma posição de privilégio e de poderem aspirar a recolher as vantagens de uma pequena margem de acréscimo do capital que possuem e mobilizam. E, talvez, poderem utilizar uma fracção um pouco maior das forças produtivas acumuladas (comparar um africano que possui o capital que mobiliza no seu trabalho com um operário de uma empresa de alta tecnologia ou um técnico)

trabalho ¹²⁵. Embora, de um modo geral, reconheça que, fora da confrontação de classes, os membros da classe são concorrentes, não se interessa muito pelo modo como esse princípio pode dividir (em fracções?) também o proletariado, ou mesmo aquele seu núcleo que, no contexto de desenvolvimento da grande indústria, era a classe operária [¹²⁶]. Não se apercebe da diversificação do capital em várias formas novas (cf. BAUDRILLARD, 1976), nem teoriza a relação entre elas para além da tendência do capital financeiro ¹²⁷, naquela época ligado à grande indústria, em se tornar dominante e absorver todas as outras formas.

Ao chamar a atenção para que existe uma diferença entre a vida pessoal e a posição social, Marx abriu o espaço para a teorização de um problema. Mas não chegou a formulá-lo expressamente como um problema. Dizendo, por um lado, que havia uma vida pessoal, e, por outro, que a personalidade era determinada pela posição social, Marx está perante a constatação de um facto e perante uma dedução da sua teorização da relação entre os modos de produção material da vida e as relações sociais, as quais deveriam determinar o homem inteiro. Por isso procura teorizar a contingência (MARX, 1976, pp. 83-85 e 91) nas modernas condições de existência. Mas não concebe que a relação de cada homem com os aspectos sociais determinantes que tendem a ser cada vez mais abstractos e universais, como o “capital financeiro”, ou o *mercado mundial*, se faz através de mediações em níveis mais locais e concretos. Não concebe as instituições como realidades objectivas (base das mediações ¹²⁸).

No movimento histórico resultante das contradições entre os modos de produção, as relações sociais e as necessidades humanas socialmente determinadas,

¹²⁵ Nesse aspecto, é muito relevante a distinção entre trajectórias sociais descendentes e ascendentes, que faz por exemplo Bourdieu chamando a atenção para as diferenças culturais e políticas que podem resultar desses diferentes movimentos.

¹²⁶ Para além das fracções de classe da burguesia que se aproximam política e socialmente do proletariado (1976, p. 79), MARX refere (*idem*, p. 75) os trabalhadores excluídos da grande indústria [que] se encontram colocados numa situação ainda pior”, as diferenças entre os trabalhadores de vários países que tenderia a ser anulada com a formação do “*mercado mundial*”, e aos camponeses (*idem*, p. 64 e).

Marx reconhece explicitamente que o isolamento dos indivíduos em resultado da concorrência não afecta “apenas só os burgueses, mas também, e mais ainda, os proletários, se bem que os concentre” (MARX, 1976, p. 76). Mas não retira daí grandes consequências em relação à necessidade de desenvolvimento da análise. Limita-se a dizer que “é por esse motivo que decorre sempre um longo período antes que os indivíduos se possam unir” (*idem*), e a assinalar algumas condições objectivas ligadas à concentração urbana e aos meios de comunicação para que essa “união não seja puramente local” (*idem*). Viria a ser Weber quem primeiro teorizou os factores de diferenciação entre os trabalhadores assalariados e mesmo dentro de uma empresa ou uma unidade de produção. Bourdieu terá deduzido em boa parte daí a necessidade de diferenciar vários tipos de capital, embora todos convertíveis em capital financeiro, e desenvolvido a teorização de um espaço social único, estruturado segundo dois eixos em que a posição social seria definida em função da posse de capital total e de cada uma das suas variedades.

Ver tb p. 56, sobre a relação entre as “ideias revolucionárias” e a “existência de uma classe revolucionária”, e sobre a divisão do trabalho que no seio de uma mesma classe se manifesta sob a forma de uma “divisão entre trabalho intelectual e trabalho material”.

(Existe no entanto uma particularidade resultante da comparação entre o movimento pelo qual a burguesia se opôs e tornou independente da ordem feudal e o movimento revolucionário do proletariado que impõe aos proletários uma acção colectiva consciente – cf. p. 81. O proletariado, ou é revolucionário, ou não é nada -- ver notas na versão 1)

¹²⁷ Pode ver-se BOUDON (1984) sobre o modo como este ganhou centralidade.

¹²⁸ Segundo HABERMAS (1990) Marx não reconhece as instituições como trabalho morto. Cf. MARX, 1976, pp. 35-39, 46, 61, 76-86, 91; e Cf. HABERMAS (1990) sobre “intersubjectividade do trabalho morto.

Ver tb p. 113 de *Manuscritos*, sobre economia política como ciência social.

Marx vê uma constante superação e abandono de formas ultrapassadas ¹²⁹. Como se na história material houvesse um efeito de atrito (inércia) (ou de diferimento na relação espaço-tempo que daria origem a desfasamentos) em relação a um processo que, não obstante as suas críticas a Hegel e aos jovens hegelianos, concebe ele próprio com algumas características do desenvolvimento da Ideia.

Determinação pelo económico e pelo social (sobreestrutura e infraestrutura)

Com a concepção da relação entre infraestrutura e sobreestrutura, Marx ficou impossibilitado de teorizar as relações entre as diferentes esferas em que o capitalismo iria estruturar o seu domínio sobre a economia (não vendo até onde podia ser aplicado o princípio de separação que identifica na base do desenvolvimento do capitalismo) ¹³⁰. Reconhece a existência de esferas de actividade (princípio resultante da divisão do trabalho e portanto da alienação ¹³¹). Mas concebe-as todas como simplesmente subordinadas à esfera da economia. Não se apercebe do grau de autonomia dessas esferas, nem da autonomia relativa que podem vir a ter esferas que se formem por subdivisão da esfera económica ou por intersecções desta com outras esferas do que designa depreciativamente por sobreestrutura

Embora tenha posto em evidência o carácter objectivo da actividade humana, e tenha contraposto, ao “materialismo” de Feuerbach, o “materialismo *prático*” que tinha em conta não só, e não tanto, os produtos da actividade humana quanto a actividade humana em si mesma ¹³², Marx não tira todas as consequências desta formulação. E, com base na ideia de que a actividade humana historicamente produtiva é a que pela transformação da natureza produz materialmente as condições de existência da espécie, faz uma distinção entre estas produções humanas e as que, tendo um carácter acessório e determinado por estas, seriam da ordem da sobreestrutura. Na *Ideologia Alemã*, a religião, o direito ou o Estado são claramente classificadas como tal ¹³³. Embora fale de relação entre produção, relações e consciência, da linguagem, das rotinas, rituais e outras práticas sociais que tomam a forma de instituições ¹³⁴.

¹²⁹ Cf. MARX, 1976, p. 86 e BOUDON, 1984.

¹³⁰ Isto em nada contraria o lugar central da oposição entre trabalho e capital na teorização de Marx, do princípio de separação inerente à divisão do trabalho e mesmo o carácter determinante da produção material da vida.

¹³¹ Cf. MARX (1971, p. 96).

¹³² Que para Marx é essencialmente social e transformadora tanto da natureza quanto dos próprios homens, ou melhor, das suas relações sociais – É neste contexto de oposição aos materialismos até então formulados que é concebido o conceito de *praxis*.

¹³³ Curiosamente em sintonia com Marx neste raciocínio, HABERMAS (1990) critica Agnes Heller, que considera na linha dos desenvolvimentos de Luckacs, porque esta “inclui instituições e formas verbais de expressão entre as ‘objectivações típicas da espécie’ na qualidade de produtos do trabalho em sentido restrito” 50.

¹³⁴ Mas fica sempre indefinida a natureza ou a posição das relações sociais num tal quadro conceptual. Assim (MARX, 1976, p. 33): “o materialismo vê simultaneamente a necessidade de transformação tanto da indústria como da estrutura social” ¹³⁴; e pouco à frente pode ler-se (*idem*, p. 35) que um “determinado modo de produção” está ligado a um “modo de cooperação determinado”, que é “ele mesmo uma «força produtiva»”; Mas a afirmação essencial de MARX (1976, p. 41), que faz responder ao conceito de «alienação», é a de que: “a força produtiva multiplicada que é devida à cooperação de diversos indivíduos, a qual é condicionada pela divisão do trabalho, não se lhes apresenta como o seu próprio poder conjugado, pois essa colaboração não é voluntária e sim natural [ver tb. p. 37], antes lhes surgindo como um poder estranho, situado fora deles e do qual não conhecem nem a origem nem o fim que se propõe, que não podem dominar...”

Marx não tem em conta que essas rotinas e instituições são indispensáveis para a produção material da vida, mesmo que segundo modos específicos (relacionados com as forças produtivas, ou por elas “determinados”, como ele mesmo põe em evidência). Na *Ideologia Alemã*, está tão empenhado em mostrar que esses modos de produção e de relação social se sucedem numa relação retroactiva-dialéctica com o desenvolvimento das forças produtivas -- um princípio de progresso que, constatado como tendência geral da história e particularmente pregnante na sua época – que não dá a devida atenção aos contextos históricos (mesmo entre os que analisa) em que são as relações sociais que claramente determinam tanto o progresso, como a estagnação ou o regressão/restricção das forças produtivas. O próprio processo de transformação comunista é por ele concebido na base da capacidade de novas relações sociais determinarem o “desenvolvimento das forças produtivas” (embora um certo estadió de desenvolvimento dessas forças seja condição indispensável para uma transformação comunista das relações sociais – dependendo do contexto, o sentido da relação dialéctica que Marx valoriza ¹³⁵). Isto implica, como condição de desenvolvimento do comunismo ¹³⁶, uma concentração da atenção no sentido em que as relações de produção podem determinar desenvolvimentos das forças produtivas, ou novos modos específicos de produção, e uma atenção às condições em que se desenvolvem novas relações sociais: de troca, de

Cf . MARX, 1976, pp. 40, 90 e 82; p. 46 (“em última instância, o *mercado mundial*”); p. 36 (a linguagem é a consciência real prática ...); p. 38 (os três momentos, constituídos pela força produtiva, o estado social e a consciência, podem e devem necessariamente entrar em conflito entre si ...); p.39 (“o interesse colectivo que não existe apenas na ideia, enquanto «interesse universal» (tb 24), mas sobretudo na realidade como dependência recíproca dos indivíduos entre os quais é partilhado o trabalho. Pode ler-se também que “todas as lutas no seio do Estado são apenas formas ilusórias [p. 51—menos ilusória a política do que a religiosa] que encobrem as lutas efectivas das diferentes classes entre si...” (cf. p. 48). Mas à luta ideológica (embora sobreestrutura) é reconhecido uma capacidade transformadora efectiva, uma eficácia em retorno sobre a sociedade, como se pode ver na p. 40: “ toda a classe que aspira ao poder [...] deve antes de tudo conquistar o poder político para apresentar o seu interesse próprio como sendo o interesse universal ... – Na p. 44, pode encontrar-se uma referência a “outro aspecto da actividade humana o *trabalho dos homens sobre os homens*”, que lhe faltaria considerar. *Sem esquecer* (p. 85) a referência ao desenvolvimento de novas necessidades de que os homens passariam a estar dependentes, e (1971, p. 121) a referência de Marx ao dinheiro, que vale como “conceito existente e activo”, que regula um mundo invertido, apresentando-se como concretização de uma abstracção global.

¹³⁵ A conclusão de HABERMAS (1987 e 1990), de que Marx abandonou a concepção dialéctica dessa relação entre forças produtivas e relações sociais, não tem em conta este importante aspecto da teoria da *praxis*: numa fase em que o comunismo se esboça como movimento de transformação social (e da produção material da vida) a *praxis* enquanto prática crítica incide essencialmente sobre as relações sociais.

Onde Habermas tem razão -- os últimos 150 anos foram tornando isso claro -- é em chamar a atenção para a necessidade (a dificuldade e, portanto, o problema) de os trabalhadores se entenderem na luta (dado a luta de classes não poder ser feita por uma cartilha ou dirigida por quaisquer iluminados – à Bakunin -- ou por uma central de comando segregada por um sistema de representação do proletariado), assim como a necessidade de entendimento nas situações em que a agudização do conflito lhes permitiu esboçar uma actividade emancipada – a racionalidade instrumental inerente à necessidade de produção não é suficiente e tem mesmo que ser confrontada com outra racionalidade que se desenvolva histórica e culturalmente na interacção entre os homens.

A concepção do proletariado como a maior das forças produtivas, pela “prática crítica”, ou seja a sua “actividade revolucionária” impunha uma análise atenta dos processos de formação da vontade colectiva dos trabalhadores, das suas interacções, e da sua acção política como grupo, nas lutas que desenvolviam, bem como nas situações em que, em resultado dessas lutas, se esboçava alguma autonomia dos trabalhadores nos processos produtivos. Mas os movimentos revolucionários do século XIX foram efêmeros e fortemente reprimidos, não permitindo essa análise senão em acontecimentos históricos muito circunscritos.

¹³⁶ E também do socialismo, entendido como desenvolvimento dos pressupostos de Saint-Simon e dos socialistas utópicos – o que, nos termos de BOLTANSKI e THÉVENOT (1991), significa na base de um acordo industrial conjugado com um acordo cívico.

produção material, e sobretudo – e é essa a falha de Marx, que as teorizações da revolução nele inspiradas procuraram colmatar na segunda metade do século XX – de produção de novas instituições. No contexto da crítica aos jovens hegelianos, na *Ideologia Alemã*, é essencial para Marx contrariar o pressuposto de que o desenvolvimento histórico é o resultado de uma evolução das ideias e de que as instituições (aparentemente definidas por essas ideias, mesmo para Marx) tivessem um carácter de coisa imutável, que tenderia para um estágio final correspondente à Ideia, ou ao Espírito Absoluto. Ao panfletário Marx importaria, sobretudo, mostrar o carácter precário dessas instituições, e como elas eram facilmente postas em causa pelo extraordinário desenvolvimento das forças produtivas e pelas profundas transformações das relações sociais que caracterizavam a sua época. Não terá estado, portanto, atento, na sua análise histórica, ao papel que a coesão social desempenha na manutenção (reprodução/renovação) de específicos modos de vida, nem ao facto de, em certas circunstâncias, a coesão social assegurada pelas relações sociais institucionalizadas ser mesmo uma importante condição para a sobrevivência da espécie, ou de um grupo social relativamente isolado geograficamente, na medida em que a sobrevivência desse grupo depende do seu modo específico de produção material da vida.

Durkheim, retomando quer Saint-Simon (¹³⁷) quer o próprio Marx, sobretudo no que se refere à teoria da *praxis*, viria a valorizar, sobretudo, essa coesão social e, portanto, a dar atenção à ordem institucional. Mas as instituições – e os “factos sociais” – tal como ele as entende, não são resultado de ideias mas sim das práticas sociais, das relações sociais na sua relação dialéctica com a produção material das condições de existência (individual, do grupo social e da espécie). Por isso, define claramente o carácter objectivo de toda a actividade humana e de todos os produtos dessa actividade.

É o carácter transformador global da *praxis*, a que está associado o seu carácter objectivo, tanto como o de todos os seus produtos, que Marcel Mauss sublinha com a sua concepção do “facto social total”. É esta problemática da teoria da *praxis*, aberta por Marx (mas por ele escassa e contraditoriamente formulada) que Sartre retoma em *Crítica da Razão Dialéctica* e em *Questões de Método*, como Berger e Luckmann em *A Construção Social da Realidade*, Debord nas teses de *A Sociedade do Espectáculo* em que “o espectáculo” é definido como ideologia materializada ¹³⁸, e que está no fulcro da obra de Bourdieu desde *Esquissos Para Uma Teoria da Prática*. De um modo geral as evoluções destas teorizações foram no sentido de uma inversão da relação entre infraestrutura e sobrestutura, sem regredir nem ao idealismo nem ao materialismo.

Esferas de actividade e de interacção social na Modernidade

A questão da existência de esferas de actividade mais ou menos independentes e regidas por princípios de justiça ou racionalidade próprios, bem como os problemas resultantes da sua coexistência e concorrência, estão presentes ao longo de toda a argumentação desta tese. Porque a separação que Habermas faz entre os tipos de racionalidade e entre duas temáticas de emancipação tem a ver com esta ideia das esferas, vamos começar a discuti-la desde já.

É em Max Weber que Habermas encontra a ideia de esferas de actividade.

¹³⁷ E, de modo geral, os pressupostos dos “acordos industrial e cívico” – cf. BOLTANSKI e THÉVENOT (1991).

¹³⁸ Ver DEBORD, 1967, tese 24, sobre a relação entre o espectáculo como abstracção global que se apoderou da vida, como ideologia materializada e como o aspecto restrito dos «meios de comunicação de massa», que são instrumentação que convém ao seu automovimento total.

As modernas ciências empíricas, a autonomização das artes e as teorias da moral e do direito fundamentadas a partir de princípios levaram à formação de esferas culturais de valores que possibilitaram processos de aprendizagem segundo as leis internas dos problemas teóricos, estéticos ou prático-morais, respectivamente. (HABERMAS, 1990, p. 12)

Mas o próprio HABERMAS (1990) chama a atenção para os estudos de Weber sobre a relação entre a modernidade e a racionalidade, que levariam este à conclusão de que “as novas estruturas sociais estão marcadas pela diferenciação desses dois sistemas, interligados de modo funcional, que se cristalizaram em volta do cerne organizativo da empresa capitalista e do aparelho burocrático do Estado” (*idem*, p. 13), caracterizadas pela “institucionalização de um agir económico e administrativo teleo-racional” (*idem*). Segundo ele, dos desenvolvimentos dessa teorização pela corrente funcionalista das ciências sociais em meados do século vinte, resultou um conceito de modernização que se refere a “um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais, à expansão de direitos de participação política, de formas urbanas de vida e de formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas, etc.” (*idem*, p. 14). Nesse quadro teórico, a modernidade é dissociada da sua origem histórica no iluminismo, na revolução burguesa e na necessidade de autocertificação, e “os processos de modernização deixam de poder ser concebidos *como* racionalização, como uma objectivação histórica de estruturas racionais” (*idem*). O termo modernização passou assim a designar unicamente um padrão de desenvolvimento socio-económico.

É esta separação, entre o desenvolvimento socio-económico sob a égide de uma racionalidade teleológica e a Razão que Kant e Hegel tinham encontrado como fundamento para a autocertificação dos “tempos modernos”, que leva Touraine a distinguir uma primeira e uma segunda modernidade¹³⁹. O curso automático dos processos de modernização, que “executa apenas as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência” (HABERMAS, 1990, p.14), é orientado pela necessidade de infinito crescimento da produção de mercadorias. Esta necessidade abstracta que se impôs na economia e que, apresentando-se na sua globalidade e na sua concretização como representação da realidade, está na base de uma sociedade que DEBORD (1966) designa como “sociedade do espectáculo” e que não foi de modo algum “superada”¹⁴⁰. Mas segundo muitos sociólogos, as críticas à racionalização burocrática e a crise das instituições do Estado social dariam lugar a uma terceira fase da modernidade¹⁴¹.

Esta corrente da sociologia que pretende estudar a realidade social resultante da

¹³⁹ GIDDENS (1992) utiliza designações como modernidade pós-tradicional e modernidade clássica.

¹⁴⁰ A série de obras com que Baudrillard procura ler os «novos eventos» que “não têm lugar” pode contribuir para a demonstração dessa tese.

¹⁴¹ DUBET (2002, Capítulo 2) refere-se assim a uma dessas críticas: “Plus libérale et plus politique, la seconde critique joue sur un autre registre. Elle oppose la fermeture des institutions a la diversité et au flux continu des demandes sociales; dans une société qui se perçoit comme un enchevêtrement de marchés, un tissu de réseaux, un flux continu d’informations, de demandes sociales et de politiques publiques, les institutions apparaissent comme des bureaucraties rigides, des mondes fermés, des témoignages d’un passé dominé par l’Etat centralisateur” (cf. burocratização como racionalização, em Weber, com o sentido que Boltanski e Thévenot identificam na “cidade cívica” e numa cidade “c+u”). Cf. BOLTANSKI e CHIAPPELLO (1999) sobre o novo espírito do capitalismo e a predominância de mundo *mercantil* em relação ao compromisso dos mundos cívico e industrial, que caracterizaria o Estado Social.

crise dessa segunda modernidade, não distingue no entanto suficientemente os problemas resultantes de cada uma das fases anteriores, nem, por vezes, torna claro qual das duas é o objecto das críticas. Talvez porque não esclarece em quê, como, e porquê, os princípios da modernidade clássica continuaram válidos na 2ª modernidade. Ao longo das obras de Touraine e Dubet, o objecto das críticas oscila entre as instituições resultantes da racionalização burocrática e do Estado Social e os princípios estabelecidos na primeira modernidade (¹⁴²). Por isso, no Capítulo 3 desta tese, a crise do Estado Social (TOURAINÉ, 1992, 1997) e o “declínio do programa institucional da modernidade” (DUBET, 2002) são abordados como podendo ser não só um declínio e uma superação, mas também como uma deriva ou uma recomposição. O que aqueles autores entendem como o período da 3ª modernidade será aí tratado como uma crise em que confluem os problemas da modernidade clássica, que continua a ser fundamental na legitimação da ordem social, e as dificuldades de crescimento e de legitimação de um processo de desenvolvimento que pretende prescindir da ideia de racionalização como objectivação histórica de estruturas racionais ou como resultado de uma racionalidade desenvolvida pelos homens na formação da vontade colectiva (diga-se assim, usando uma terminologia de Habermas, mas reservando uma sua análise posterior).

Habermas, que rejeita a identificação deste terceiro período como uma pós-modernidade ou uma pós-história, localiza a origem destes termos no desenvolvimento das teorias de Weber sobre a racionalização.

Foi na realidade a investigação da modernidade nos anos 50 e 60 que criou as condições para que a expressão «pós-modernidade» passasse a ser corrente também entre os especialistas das ciências sociais. Porque, em face de uma modernização que se autonomizou ao longo da sua evolução, de uma modernização que progride por si própria, o observador ligado às ciências sociais tem razões de sobra para dispensar o horizonte conceptual do racionalismo ocidental em cujo âmbito a modernidade surgiu. Uma vez desfeitas, porém, as conexões internas entre o conceito de modernidade e a autocompreensão da modernidade adquirida dentro do horizonte da razão ocidental, torna-se então possível relativizar os processos de modernização no seu curso, por assim dizer automático, adoptando a posição de distanciamento de um observador pós-moderno. Arnold Gehlen sintetizou isso mesmo numa expressiva fórmula: as premissas do iluminismo estão mortas, apenas se mantêm em vigor as suas consequências. Nesta perspectiva, dos impulsos de uma modernidade *cultural* que aparentemente se tornou obsoleta, destacou-se uma modernização *social* que progride de forma auto-suficiente; ela executa apenas as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais parecem ter-se conjugado num sistema imune a influências [¹⁴³]. A aceleração imparável dos processos sociais surge então como o reverso de uma cultura exausta e que passou a um estado cristalino. «Cristalizada», é assim que Gehlen classifica a cultura moderna, porque ‘todas as possibilidades nela contidas foram já desenvolvidas nos seus componentes fundamentais’. Descobriram-se e assimilaram-se igualmente todas as possibilidades contrárias e antíteses, de tal modo que agora se tornam cada vez mais improváveis quaisquer alterações das suas premissas... Se o leitor tiver esta noção aperceber-se-á da cristalização, mesmo num domínio tão surpreendentemente movimentado e matizado como é o da pintura moderna’. E é porque a ‘história das ideias está terminada’ que Gehlen pode constatar com um suspiro de alívio ‘que chegámos à «posthistoire»’ (*ibid.*, p. 323). E, tal como Gottfried Benn, dá-nos este conselho: ‘Conta com aquilo que tens!’ (HABERMAS, 1990, p. 15)

HABERMAS (1990). fala, a propósito de Gehlen, de um “adeus *neo-conservador* à modernidade” mas chama a atenção para o facto de este não se dirigir “à desenfreada dinâmica da modernização social mas antes à capa exterior de uma auto-compreensão cultural da modernidade que parece ter sido já ultrapassada”.

¹⁴² De que, porém, pretendem revalorizar o valor do sujeito e da subjectivação.

¹⁴³ Ver no Capítulo 5 a referência a Roger Dale a propósito de um modelo universal para escolaridade.

A este movimento de distanciação do “horizonte conceptual fundamental em que se formou a auto-compreensão da modernidade ocidental”, Habermas associa igualmente desenvolvimentos teóricos que designa por “anarquistas”¹⁴⁴.

Também eles proclamam o fim do iluminismo e avançam para lá do horizonte da tradição da razão, de que se reclamou outrora a modernidade europeia -- também eles se instalam na “*Posthistoire*”. Mas, diferentemente do que acontece com os neo-conservadores, os anarquistas despedem-se da modernidade *no seu todo*. Enquanto se afunda esse continente de conceitos fundamentais, que serve de suporte ao racionalismo ocidental de Max Weber, a razão revela a sua verdadeira face -- é desmascarada como subjectividade subjugante e, ao mesmo tempo, subjugada ela própria, como vontade de apoderamento instrumental. A força subversiva de uma crítica à la Heidegger ou Bataille [poderia também ter acrescentado Foucault], que arranca o véu da razão revelando a mera vontade de poder, deverá simultaneamente abalar o invólucro de aço dentro do qual o espírito da modernidade se objectivou *socialmente*. Nesta perspectiva a modernização social não pode sobreviver ao fim da modernidade cultural, de que derivou, não deverá poder resistir ao anarquismo “vindo dos tempos imemoriais”, cuja bandeira a pós-modernidade arvora. (*idem* p. 15/16)¹⁴⁵

É neste balanço entre anarquismo e conservadorismo, libertação da razão e reacção contra-iluminista¹⁴⁶, que Habermas lê as posições que se apresentam como pós-modernas e pós-históricas¹⁴⁷. Mas não pode deixar de se ter presente que, realmente, ao nível das propostas políticas, os “neo-conservadores” não pretendem enterrar as instituições da modernidade iluminista e republicana. Embora por vezes pareçam abandonar essas instituições à sua sorte na onda do desenvolvimento económico, as políticas sociais “neoconservadoras” de “republicanos” americanos e franceses, que sempre procuraram travar o desenvolvimento do Estado Social resultante da racionalização burocrática associada à racionalização da economia e pretendem, desde os anos 80, desmantelá-lo definitivamente, visam o reforço das instituições republicanas para assegurar a coesão social e a ordem pública, mas esvaziadas do sentido emancipador do iluminismo, retomando assim o programa restauracionista da burguesia na primeira metade do século XIX¹⁴⁸. O sucesso destas políticas tem levado

¹⁴⁴ Conforme se pode ler (HABERMAS, 1990, p. 15): “É numa forma política *anarquista*, que a ideia de pós-modernidade se apresenta entre os teóricos que não contam com o facto de se ter produzido uma dissociação entre modernidade [*Modernität*] e racionalidade.”

¹⁴⁵ Cf. “força e fraqueza do sujeito” em TOURAINE, 1997.

¹⁴⁶ “Não podemos excluir de antemão a hipótese de que o neo-conservadorismo ou o anarquismo de inspiração estética estejam apenas a tentar mais uma vez, em nome de um adeus à modernidade, revoltar-se contra ela. Pode muito bem ser que eles estejam pura e simplesmente a disfarçar sob a capa do pós-iluminismo a sua cumplicidade com uma venerável tradição do contra-iluminismo.” HABERMAS (1990, p. 16)

¹⁴⁷ É esse também o balanço das críticas à modernidade que caracteriza o que seria a abertura de uma 3ª modernidade como é definida por Touraine e retomada por Dubet, numa corrente sociológica que pretende ter em conta a subjectividade, e por uma corrente psicológica construtivista de que Amélia LOPES (1999) faz a síntese na sua tese de doutoramento (ficando pela referência a alguns autores que serão abordados na sequência desta tese). Mas essas críticas, segundo Habermas, “não contam com o facto de se ter produzido uma dissociação entre modernidade [*Modernität*] e racionalidade”. Isso pode ser constatado em obras dos autores atrás referidos, e será objecto de análise no Capítulo 3.

¹⁴⁸ Ver CASTEL, 1995 e DUBET (2002), que escreve no Capítulo II de *Declin des institutions*, a propósito do declínio da ideia de sociedade em França: “Les républicains américains et les conservateurs français sont généralement favorables au marché le plus ouvert et à une reprise en main “morale” par des institutions assurant l’ordre des moeurs et des esprits à côté de l’ordre du marché; Margaret Thatcher, Ronald Reagan et Georges W. Bush symbolisent ces positions. Le programme institutionnel est alors réduit à sa fonction d’agent de l’ordre moral et de la discipline.”. Depois de, citando D. Bell (1978.), se ter referido à esferas de actividade: : “La où régnait un principe central, celui du rationalisme moral et du contrôle de soi, l’éthique du bourgeois et du travailleur de la société industrielle, s’est imposée une séparation des

a uma crescente separação entre as lógicas do desenvolvimento económico e do desenvolvimento socio-cultural. No âmbito do próprio Estado, que durante décadas fez a articulação entre esses desenvolvimentos, os dois desenvolvimentos (cada vez mais problemáticos) dão lugar a “políticas” ¹⁴⁹ dissociadas e sectoriais orientadas por princípios contraditórios, a que só a lógica dos orçamentos e da cobrança de impostos impõe alguma articulação. Esta situação política reflecte-se na concepção das esferas relativamente autónomas, na separação das temáticas da emancipação da fome, da servidão/dominação e da humilhação, e na procura de formas de racionalidade que teriam aplicação restrita.

É perante o “curso, por assim dizer automático” dos processos de modernização que “executa apenas as leis funcionais da economia e do Estado, da técnica e da ciência, as quais parecem ter-se conjugado num sistema imune a influências”, que Habermas parece concluir que qualquer desenvolvimento cultural só é possível em esferas que possam dispor de alguma (necessariamente muita) autonomia e onde se possa desenvolver outro tipo de racionalidade ¹⁵⁰. Daí procurar identificar uma racionalidade a partir do modelo de um agir comunicacional em que as pessoas visariam na sua interacção exclusivamente o mútuo reconhecimento, e pretender estender essa racionalidade à esfera do Estado, na sua globalidade ou mesmo somente a sectores dela.

Embora a concepção de esferas de actividade em harmoniosa coexistência, proposta por “conservadores” e “liberais de esquerda” desde o início dos anos 80 ¹⁵¹, se refira à mesma realidade social que a fragmentação, as separações e as abstracções com que DEBORD (1966) caracteriza a “sociedade do espectáculo”, essa aposta numa lógica de diferenciação e autonomização relativa de esferas de acção vai num sentido que procura manter a lógica de “desenvolvimento económico” a salvo das pressões das lógicas “políticas” e de “justiça” que se poderiam desenvolver, com alguma autonomia, em esferas próprias, como as do Estado ou de uma “sociedade civil” em que se exprimiriam e articulariam interesses particulares, para além, ou aquém, do grande jogo económico-financeiro.

São os “liberais de esquerda” e cada vez mais os “partidos socialistas” da Europa

spheres de l'action et de la culture: les valeurs de l'épanouissement personnel, du narcissisme et de l'authenticité dominant dans la vie personnelle en raison de l'extension de la consommation, celles du rationalisme instrumental règnent dans l'ordre de la production et celles de la puissance l'emportent dans le monde de la politique et de l'Etat.”.

E um pouco mais à frente pode ler-se uma descrição que mostra como as teses sobre o “espectáculo” estavam difundidas dez anos depois:

“Nous sommes sous le règne de l'ambivalence, non seulement parce que nous désirons réaliser des valeurs opposées, mais parce que nous savons qu'elles sont opposées (Z. Bauman, *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Cambridge Polity Press, 1991), On passe d'une culture des symboles a une culture des signes brisant l'adhésion au monde car chacun est libre et ne peut adhérer pleinement qu'a ses propres croyances en maintenant l'idée qu'il en est le seul auteur. Dans les médias, on oscille toujours de l'émotion a la distance puisque la critique de la télé fait partie de la télé. Le monde des médias n'est structuré par aucun ordre, par aucun projet et par aucune hiérarchie en dehors de la concurrence pour la captation des marchés et des publics. La position critique fait partie de la culture [Cf. Boltanski e Chiappello, 1999), comme les «Guignols de l'info» font partie de la vie politique, et on navigue entre les signes plus qu'entre les symboles, comme dans la publicité, y compris dans la publicité politique et dans celle des idées .”

¹⁴⁹ Cf. DUBET, 2002, Capítulo 2.

¹⁵⁰ *Esferas que ligam economia e justiça (As cidades ou mundos da “inspiração” e “cívico” são talvez as únicas em que a problemática da libertação da humilhação e da servidão/dominação se sobrepõe à problemática da emancipação da fome e do controlo da escassez (da qual resulta historicamente a dominação/servidão). A pobreza relativa e a exclusão social pode ser relacionada com o estado clientelar e a não formação de cidadãos e sua participação na formação da vontade colectiva (a questão iluminista da sociedade que se auto-transforma)*

¹⁵¹ Cf. DUBET, (2002, Capítulo 2 e conclusão), e BOLTANSKI, (com THÉVENOT, 1991, e com CHIAPPELLO, 1999).

Ocidental que se apresentam como a “esquerda liberal”, e não só os “conservadores”, como se viu que sugere Habermas, que querem separar as questões da emancipação da humilhação e da dominação/servidão das questões relativas ao modo de transformação e distribuição dos recursos e ao grande jogo económico-financeiro que realmente regula o acesso a esses recursos, e das interações quotidianas no mundo da vida (ou mesmo as interações pessoais em actividades produtivas de relativamente menor importância). E fazem-no, como Habermas, hipervalorizando, na esfera do Estado, a jurisdição dos direitos humanos (na sua inerente relação com a Ética), e abandonando a esfera económica à lógica dos investimentos e lucros do capital que depende de um crescimento sem limites da produção de mercadorias e que passa pela mercadorização não só do trabalho mas da totalidade da vida de cada homem. Nesta opção, a “esquerda liberal” aproxima-se dos “conservadores” e, durante os anos 80 e 90, convergiram com eles em muitas “políticas”. A diferença estará em que os “liberais” procuram utilizar a autonomia relativa da esfera política e jurídica para realizar avanços na emancipação da humilhação ¹⁵², enquanto que os “conservadores”, na linha da burguesia restauracionista do início do século XIX, assumem pretender separar o desenvolvimento político e o desenvolvimento económico, essencialmente para que este se liberte completamente dos condicionamentos daquele, ao mesmo tempo que é naturalizado o quadro de possibilidades que o segundo cria ao primeiro (e “liberais” e “socialistas” são envolvidos nesta naturalização). Mas existe toda uma gama de posições, resultante de combinações e compromissos intermédios, que corresponde ao que se apresenta como espectro político-ideológico.

Emancipação da fome e emancipação da humilhação

Já aqui se viu como, desde 1967, Habermas critica Marx por, na dialéctica da formação cultural da espécie, ter reduzido o momento da interacção ao momento do trabalho e a actividade (racionalidade) comunicacional à actividade (racionalidade) instrumental. E por ter abandonado a dialéctica entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção ¹⁵³. (1967/1987, pp. 41 e 42)

Nas páginas dos *Manuscritos de 1844* (MARX, 1971, pp. 35-38, 72-73, 113) em que se refere ao “ente-espécie” e à “vida-espécie”, Marx relaciona o carácter alienado da relação do homem com a natureza evidenciado pela generalização do

¹⁵² Esses esforços seriam louváveis se permitissem a defesa da autonomia de esferas sociais como o mundo da vida contra o império da lógica da mercadoria, mas é o próprio Habermas a pôr em evidencia que o desenvolvimento social tem ido noutra direcção e que o mundo da vida está cada vez mais enfraquecido.

¹⁵³ Habermas escrevia por exemplo, que “como revela uma análise mais pormenorizada da primeira parte da *Ideologia Alemã*, Marx não explicita efectivamente a conexão entre interacção e trabalho, mas, sob o título nada específico da *praxis* social, reduz, um ao outro, a saber, a acção comunicativa à instrumental. (1987, p. 41)

Segundo DUBAR (1997): “O que Habermas (TCI) censura no pensamento de Marx -- nomeadamente o que aparece na primeira parte da *Ideologia Alemã* -- é o facto de não explicar a ligação entre trabalho e interacção de uma forma dialéctica e aberta, reduzindo “um destes dois momentos ao outro sob o título não especificado de prática social”..., e, portanto, reduzindo “a actividade comunicacional à actividade instrumental” que se torna deste modo “o paradigma que permite produzir todas as categorias: tudo é absorvido pelo próprio movimento (*Selbstbewegung*) da produção [...] Recusando radicalmente -- como o Hegel da *Philosophie d'Iena*, antes da globalização do espírito humano no saber absoluto -- reduzir um destes dois momentos ao outro (trabalho/forças produtivas e interacção/relações de poder), Habermas mantém a ideia de uma *autonomia irreductível das três mediações essenciais do processo de socialização*, em particular das duas dialécticas motrizes: a do trabalho e da produção por um lado e a da interacção e do poder por outro ...”

trabalho assalariado, com a alienação de cada homem em relação a si próprio e em relação aos outros homens (p. 39, 75-77, 105, 115) ¹⁵⁴. Nesta concepção, não parece que se possa dizer que o “momento da interacção” seja “reduzido ao trabalho” na dialéctica de “formação cultural da espécie”. Quando muito, eles são concebidos de forma tão interligada que se confundem. HABERMAS (que vê aqui uma simples ampliação do conteúdo da *praxis* com um “elemento moral” -- 1990, p. 70/71) lamenta que os dois momentos não sejam mantidos bem distintos, porque assim se perde a linha de pensamento que levaria à identificação da necessidade de uma racionalidade comunicacional (no quadro de uma eticidade desenvolvida no processo de formação cultural). Mas não tem fundamento afirmar, por exemplo, que Marx atribua mais importância ou prioridade à alienação na relação entre os homens, ou à alienação na relação destes com a natureza -- que se podem relacionar respectivamente com a “emancipação da fome” e a “emancipação da humilhação” de que fala Habermas. Constituem-se, desenvolvem-se e só podem ser superados no mesmo processo e não um como consequência do outro ¹⁵⁵. Um dos grandes contributos antropológico-filosóficos de Marx foi mostrar como na “fome” e na procura de “emancipação da fome” se desenvolveu o trabalho alienado, a alienação dos homens entre si e a “humilhação” e “dominação” que lhe é inerente (cf. por exemplo, MARX, 1971, p. 137).

No final do artigo de 1967, sobre trabalho e interacção, Habermas constatava que, no processo de modernização, “se tenta reorganizar os contextos comunicativos da interacção [...] segundo o modelo dos sistemas tecnicamente progressivos da acção racional relativamente a fins” (HABERMAS, 1987, p. 41) ¹⁵⁶. Mas, com um raciocínio pouco explícito, foi além da crítica à redução à dialéctica do trabalho, que Hegel e Marx fariam da dialéctica da luta pelo reconhecimento, e, acabando por esquecer, ou desvalorizar, a relação dialéctica entre os dois processos de formação cultural que assinala nas Lições de Hegel em Iena e nos primeiros escritos de Marx, concluiu haver “razões suficientes para manter estritamente separados os dois momentos”: Porque “não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interacção” e “a emancipação relativamente à fome e à miséria não converge necessariamente com a libertação a respeito da servidão e da humilhação”, concluía que “a formação da normas que possam consumir a dialéctica da relação ética numa interacção isenta de dominação, com base numa reciprocidade que se desenvolve sem coacções”, devia ser

¹⁵⁴ Habermas vê aqui uma simples ampliação do conteúdo da *praxis* com um elemento moral: “o conteúdo estético-expressivo do conceito de *praxis* é ampliado com um elemento moral. Pois que, agora, o trabalho alienado já não se desvia apenas do modelo, concebido em termos de produção estética, de uma *praxis* que, satisfeita, reflui a si mesma, mas também do modelo, baseado no direito natural, da troca de equivalentes”. (HABERMAS, 1990, p. 70/71).

¹⁵⁵ Como também não se pode concluir (como faz Habermas) que para a filosofia da *praxis*, seja através de um desenvolvimento das forças produtivas que, por um determinismo histórico (mais ou menos dialéctico, mais ou menos mecânico), se realiza a superação da condição alienada da espécie humana.

¹⁵⁶ A conclusão do artigo de 1967 sobre Trabalho e Interacção (HABERMAS, 1987), é algo confusa ou contraditória. Começa por ler-se: “Hoje, visto que se tenta reorganizar os contextos comunicativos da interacção, embora se trate de uma interacção consolidada de forma natural, segundo o modelo dos sistemas tecnicamente progressivos da acção racional relativamente a fins, temos razões suficientes para manter estritamente separados os dois momentos. (p 41)

Mas pouco à frente já se pode ler que “... Apesar de tudo, existe uma relação entre os dois momentos. Mas, (que) nem a *filosofia real* de Iena nem a *Idleologia alemã* esclareceram de forma satisfatória -- pelo menos, podem convencer-nos da sua relevância: dessa conexão entre trabalho e interacção depende essencialmente o processo de formação do espírito e o da espécie (pp. 41/2)

De uma crítica à redução da racionalidade comunicacional à racionalidade instrumental, Habermas passa ao isolamento de dois momentos da dialéctica da formação cultural que ele próprio reconhecera, com Hegel e com Marx, estarem estreitamente ligados, mesmo na sua irredutibilidade.

separada do “desencadeamento das forças produtivas técnicas” (*idem*). Daí procurar identificar uma racionalidade a partir do modelo de um agir comunicacional em que as pessoas visariam na sua interacção exclusivamente o mútuo reconhecimento.

Em 1985, insistia nesta conclusão ao escrever em *O Discurso Filosófico da Modernidade*:

O desenvolvimento das forças produtivas técnicas, que inclui a construção de máquinas capazes de aprender e de exercer funções de controlo que simulam todo o espaço de exercício da actividade instrumental muito para além das capacidades da consciência natural e substituem as realizações humanas, não se confunde com o facto de nos libertarmos de normas capazes de consumir a dialéctica da relação moral numa interacção livre, isenta de dominação, na base de uma reciprocidade vivida sem constrangimentos. A libertação relativamente à fome e à miséria não coincide necessariamente com a libertação relativamente à servidão e à humilhação. (1990, pp. 210-211)

Ora, uma coisa é afirmar que não há, nem pode haver, uma libertação da humilhação e da dominação que resulte mais ou menos directamente do desenvolvimento económico, outra é pensar que haja interacções sociais em que se vise o entendimento mútuo ou o reconhecimento recíproco das pessoas sem quaisquer constrangimentos ou independentemente de quaisquer condições, e, nomeadamente, afirmar que a realização dessas situações, a emancipação de quaisquer constrangimentos ou condicionalismos na interacção social em que as pessoas visam esse reconhecimento, é independente dos desenvolvimentos que a economia possa ter e, portanto, do modo como se enfrenta a questão da escassez de recursos vitais e do modo como se definem os objectivos da produção e de outras interacções sociais ¹⁵⁷. É claro que também, inversamente, o modo como se definem os objectivos da produção e se orienta o desenvolvimento tecnológico não é independente dos avanços (e recuos) na emancipação da humilhação e dominação.

O trabalho artesanal e a expressão artística como modelos para a auto-realização e a praxis

Segundo HABERMAS (1990), Marx ter-se-ia dado conta de que os homens só se podem realizar no trabalho, e, portanto, através da dominação da natureza exterior, à custa da “repressão da sua própria natureza interior”, e, por isso, teria recorrido ao modelo da “produtividade do génio artístico”, para conceber uma “actividade na qual a autonomia e a auto-efectivação se conjugariam de tal maneira que a objectivação das forças vitais humanas perde o carácter violento, tanto em relação à natureza exterior, como à interior” (HABERMAS, 1990, p. 70). Mas, sempre segundo o filósofo de Francoforte, “o paradigma da produção determina o conceito da *praxis* num sentido de tal modo naturalista que se levanta a questão de saber se poderão obter-se conteúdos

¹⁵⁷ Afirmar isto não significa que se conceba uma “estrutura de classes” como “determinante” de tudo quanto é social (Cf. João BERNARDO, 1991, com Eric Olin WRIGHT). A concepção de um conflito social que se alarga a todo o quotidiano não é compatível com leituras simplistas de uma determinação deste pela estrutura de classes. O domínio da economia capitalista sobre a vida não passa por determinações simples e directas, mas sim por uma rede fina e difusa de mediações em que o jogo das aparências, das fragmentações e das inversões resulta de dialécticas diversas como a do abstracto e do concreto ou a da unificação e cisão, num movimento em que a fragmentação infinita da realidade corresponde ao crescimento sem limites da produção das mercadorias, e em que a unidade do “espectáculo”, resultante da apresentação da economia capitalista como abstracção global que representa o mundo na sua totalidade, não supera as divisões e contradições que estão na sua base (cf. tese 22 de DEBORD, 1966).

normativos a partir do processo osmótico entre a sociedade e a natureza”¹⁵⁸; o que o leva a interrogar-se sobre se os conteúdos normativos da “autonomia” e “auto-realização” que estão “implícitas no conceito de processo de formação cultural da filosofia da reflexão”⁽¹⁵⁹⁾ poderão vir a ser recuperados pela filosofia da *praxis*, que, segundo ele, teria sido “amputada das suas raízes na filosofia da reflexão” e “reduzida ao paradigma da produção”.

Na realidade, o conceito de auto-realização não é, conforme o próprio Habermas parece admitir¹⁶⁰, um conceito exclusivamente da filosofia da reflexão, ou seja, do “modelo de auto-referência”, mas, tanto ou mais ainda, é essencial no “modelo de auto-exteriorização” que distinguiria a filosofia da *praxis*¹⁶¹.

Para pôr em causa a fundamentação desses modelos normativos, Habermas refere-se a um “processo osmótico entre a sociedade e a natureza”, que teria sido concebido por Hegel. O que não é uma argumentação muito clara, pois, como aqui já foi referido, é o próprio Habermas a chamar a atenção para o carácter idealista da concepção hegeliana da relação entre espírito e natureza em que se poderia falar de “osmose”. Ainda que, ao fazê-lo, tenha subjacente a ideia de que essa concepção idealista teria sido recebida por Marx e a filosofia por ele inaugurada, Habermas não tem em consideração a dialéctica entre sujeito e objecto, que Marx concebe a partir dessa relação¹⁶². Critica a filosofia da *praxis* por se destacar da sua raiz comum com a filosofia da reflexão, como se aquela se tivesse libertado de uma confusão à custa de uma redução, mas só consegue demonstrar esse percurso da filosofia da *praxis* reduzindo-a ao paradigma da produção, o que é, pelo menos discutível.

As teses de DEBORD (1966¹⁶³) sobre a cultura mostram como a filosofia da

¹⁵⁸ Tenha-se presente a referência a esta questão feita na Secção 2.4.1.

¹⁵⁹ Já aqui se citou HABERMAS (1990, p. 70), segundo o qual: “Herder e Humboldt tinham delineado o ideal do indivíduo que se realiza plenamente em todos os sentidos; Schiller e os românticos, Schelling e Hegel, tinham então fundamentado esta ideia expressivística de formação cultural numa estética da produção.”

¹⁶⁰ Habermas parece aceitar a noção de BERGER e LUCKMANN (1973) de que “objectivações, nas quais a subjectividade assume uma forma exterior, são simultaneamente a expressão simbólica de um acto consciente de criação e de um processo inconsciente de formação cultural”. Mas a expressão simbólica de um acto consciente de criação é uma vertente cuja presença na filosofia da *praxis* não é muito valorizada ou considerada por Habermas, que verá nessa filosofia, no mínimo, um desequilíbrio para o lado dos processos inconscientes e não concebe uma relação dialéctica entre as duas – mesmo a crítica da racionalidade por Lukacs e a elevação do conteúdo normativo do “agir orientado para a compreensão mútua” à conceptualidade da “racionalidade comunicacional”, que propõe para a superação dos problemas de fundamentação normativa da filosofia da *praxis*, não têm (sobretudo esta) um carácter dialéctico.

¹⁶¹ Assim, segundo HABERMAS (1990, p. 70): “A necessidade de auto-objectivação está radicada também na estrutura da auto-exteriorização do mesmo modo que na estrutura da auto-referência ...”

¹⁶² “Marx nunca explicou de que modo é que se comporta a racionalidade tangível da teleo-actividade face à racionalidade invocada intuitivamente, da auto-actividade -- portanto, de uma *praxis* social da qual a imagem da associação de produtores livres nos dá uma precária aproximação.” (HABERMAS, 1990, p. 72)

¹⁶³ A tese 187 (pode ver-se também as teses 186, 190 e 24 a 26) é particularmente esclarecedora sobre o lugar da actividade artística e da sua linguagem na comunicação e na realização dos sujeitos: “O facto de a linguagem da comunicação se ter perdido, eis o que exprime *positivamente* o movimento de decomposição moderna de toda a arte, o seu aniquilamento formal. O que este movimento exprime *negativamente* é o facto de uma linguagem comum dever ser reencontrada, já não na conclusão unilateral que para a arte da sociedade histórica *chegava sempre demasiado tarde*, falando a outros daquilo que foi vivido sem diálogo real, e admitindo esta deficiência da vida, mas que ela deve ser reencontrada na *praxis* que reúne em si a actividade directa e a sua linguagem. **Trata-se de possuir efectivamente a comunidade do diálogo e o jogo com o tempo, que foram representados pela obra poético-artística.** (DEBORD, 1967, p. 146 da edição em português de 1991. Destaque em negrito introduzido na citação).

praxis pode ter desenvolvimentos que, passando pela actividade poética e artística como “modelo normativo” (HABERMAS, 1990), concebem esta na dialéctica histórica, e o seu valor normativo como negação (no plano abstracto) do modo de produção capitalista, fazendo ver a possibilidade de outros modelos e reforçando a necessidade da “prática crítica” sem que o modelo artístico seja “subrepticamente” subsumido nessa *praxis* – mas, pelo contrário, assimilado à produção de mercadorias sob o império do “espectáculo”. É só enquanto negatividade a ser negada que esse paradigma da produção é integrado nesta teoria da *praxis*.

2.4.4 Fim do trabalho, ou domínio do trabalho morto?

HABERMAS (1990, p. 71) considera que Marx “acabou por renunciar totalmente” a tomar como ponto de orientação “o modelo, transfigurado pelos românticos, da actividade dos artesãos a antiga *praxis* do artesanato” (¹⁶⁴) porque o desenvolvimento do trabalho industrial se afastou cada vez mais de um processo da produção integral ¹⁶⁵, e que opondo de uma forma abstracta o trabalho morto e o trabalho vivo, “a filosofia da *praxis* não fornece os meios para pensar o trabalho morto como uma *intersubjectividade paralisada e mediatizada*” (*idem*, p. 71) ¹⁶⁶. Por outro lado, entende

¹⁶⁴ Ver atrás, referência a Shelling.

¹⁶⁵ Na *Ideologia Alemã*, MARX (1976, p. 91/92) caracteriza o modo de produção capitalista, próprio da grande indústria, pela existência, por um lado, de “um conjunto de forças produtivas que adquiriram, de certo modo, uma forma objectiva e já não são para os indivíduos as suas próprias forças, mas as da propriedade privada”, e por outro lado, de “uma oposição a essas a essas forças produtivas por parte da maioria dos indivíduos de quem elas se tinham destacado e que, por estarem despojados de todo o conteúdo real da sua vida, se converteram em indivíduos abstractos”, e por isso: “O trabalho, único laço que os une ainda às forças produtivas e à sua própria existência, perdeu para eles toda a aparência de manifestação de si e só lhes conserva a vida definindo-a”. Concluindo que “enquanto em épocas anteriores [...] a produção da vida material [era] ainda considerada uma manifestação de si [embora fosse de facto] uma actividade de ordem inferior devido ao carácter limitado dos próprios indivíduos, hoje, manifestação de si e produção da vida material estão de tal modo separadas que a vida material é considerada como fim e a produção da vida material, quer dizer, o trabalho, como meio (agora a única forma possível, embora negativa, de manifestação de si).” Já anteriormente, a propósito da relação entre divisão do trabalho, relações sociais e modo de produção, escrevera: “...encontra-se ainda nos artesãos da Idade Média um interesse pelo seu trabalho particular e pela habilidade nesse trabalho que podia elevar-se a um certo sentido artístico. E é também por isso que cada artesão da Idade Média se dava inteiramente ao seu trabalho; sujeitava-se sentimentalmente a ele e estava-lhe muito mais subordinado do que o trabalhador moderno para o qual o seu trabalho é perfeitamente indiferente” (1976, p. 65). Mas essas características eram devidas a que “a divisão do trabalho se efectuava ainda de uma forma perfeitamente espontânea entre as diferentes corporações. Cada trabalhador devia estar apto a executar todo um ciclo de trabalho, devia poder fazer tudo o que podia ser feito com os seus instrumentos; as trocas restritas, as poucas ligações existentes entre as diversas cidades, a raridade da população e o tipo de necessidade não favoreciam uma divisão de trabalho desenvolvida, e é por isso que quem desejava tornar-se mestre devia conhecer a sua profissão a fundo.” (*idem*) Cf. tb. final de p. 64.

Mas isto não significa, como entende HABERMAS (1990, p. 70), que Marx faça “a diferenciação decisiva entre uma objectivação das forças vitais e a sua alienação, entre uma *praxis* que, satisfeita, retorna a si mesma e uma *praxis* paralisada e fragmentada” com base na “assimilação [ou confrontação] do trabalho industrial a um modelo normativamente relevante”. O trabalho artesanal é considerado na ideologia alemã ao mesmo nível que qualquer outro modo de produção. Toda esta obra de Marx tem mesmo com objectivo a crítica dos que descrevem o processo histórico como um processo de auto-alienação. É porque Habermas entende que “o ajustamento do trabalho na sociedade ao modelo de auto-actividade no sentido de auto-efectivação criadora” só poderia obter “uma certa plausibilidade” a partir do “modelo, transfigurado pelos românticos, da actividade dos artesãos” que ele faz esta leitura das obras do jovem Marx e considera que este “incorpora subrepticamente os controversos conteúdos normativos deste conceito de *praxis* nas premissas da teoria do valor do trabalho” que Marx viria a desenvolver no *Capital* – ver introd de M. Dobb). Cf. tb. pp. 79 e 81.

¹⁶⁶ O facto de o desenvolvimento do trabalho industrial se afastar cada vez mais do modelo de um processo da produção integral devia levar Habermas a não confundir (como faz, pelo menos na crítica à filosofia da *praxis*) (1) a racionalidade associada ao uso de instrumentos tal como resulta da análise do trabalho por Hegel (veja-se a citação que Habermas faz em *Trabalho e Interação* do que Hegel escreveu sobre as máquinas; mas não me refiro tanto a esse aspecto do trabalho industrial quanto à racionalidade aí identificada por Weber), em que o produto (na intencionalidade, socialmente partilhada, da sua utilidade) surge directamente como o fim da actividade, com (2) a racionalidade (identificada e caracterizada por Weber) que se desenvolve a partir do modo de produção capitalista/industrial, e em que o objectivo é, para o capitalista e o seu gestor, a reprodução multiplicadora do capital, e para o trabalhador a obtenção do dinheiro com que pode comprar o que necessita para a reprodução de si e do valor de troca do seu trabalho. Com a extrema segmentação que a produção industrial atingiu, o

que “o paradigma da produção confere um significado tão nitidamente empírico ao conceito de *praxis*, que se levanta a questão de saber se este paradigma não perderá a sua plausibilidade com o fim, historicamente previsível, da sociedade de trabalho” (HABERMAS, 1990, p. 84) ¹⁶⁷.

Estas duas questões estão estreitamente relacionadas, e a resposta pode passar pela teorização do capitalismo como economia simbólica feita por BAUDRILLARD

trabalhador deixou de identificar em qualquer produto objectivo o resultado do seu trabalho. ...

A racionalidade de uma produção orientada para fins pré-estabelecidos e que se autonomizaram das necessidades da sociedade, que Weber identifica no funcionamento global da esfera económica e da administração do Estado, é uma racionalidade abstracta que se apresenta a cada homem e ao conjunto da sociedade como o produto abstracto do sistema de produção (infinitamente crescente) de mercadorias (que resulta da lógica de reprodução multiplicadora do capital) A finalidade da actividade de um trabalhador neste sistema de trabalho é apenas a obtenção dos meios para a sua subsistência, ou para a reprodução da sua capacidade de trabalho (a reprodução ou o acréscimo do valor do trabalho que tem para oferecer no mercado de trabalho) – e neste caso a sua racionalidade é a do *homo economicus* (o homem como agente económico que tem que sobreviver e maximizar os seus recursos numa economia de mercado) e não a do homem produtor. Nada tem a ver com a racionalidade que Hegel identificava no uso de instrumentos. MARX (1971) mostra bem como essa racionalidade coloca a existência individual ao serviço da reprodução da espécie, mas somente para a reprodução multiplicadora do capital – pp. 37, 72, 137). Os fins dessa racionalidade só são identificados como tal no processo de trabalho pelo capitalista ou pelo gestor de capitais.

¹⁶⁷ Habermas refere-se a uma comunicação de C. Offe num congresso alemão de sociologia no início dos anos oitenta e dá como referência bibliográfica: Matthes, *A Crise da Sociedade do Trabalho*.

Dubet, um dos sociólogos a que foi prestada mais atenção na preparação desta tese, porque desenvolve um estudo em áreas próximas das que aqui estão em estudo, dedica um dos capítulos do seu livro *Declínio das Instituições* ao trabalho, baseando-se em grande parte na obra de Mèda sobre o “fim do trabalho”. Tese central que, no entanto, DUBET (2002) contesta, deslocando a ideia de declínio para as instituições da modernidade como a Escola, o Hospital e a Assistência Social, ou mais geralmente para a ideia de sociedade – enquanto que precisamente de certo tipo de trabalho -- de socialização -- dependeria cada vez mais a coesão social; esse trabalho de socialização não é no entanto apresentado por ele como tendo uma natureza profundamente diferente de actividades tradicionalmente ligadas à produção de objectos, podendo mesmo constituir um paradigma para a evolução do trabalho em geral.

DUBET (2002), citando Mèda, considera três modos de encarar o trabalho nos últimos séculos. Um seria como contrato e teria em A. Smith uma das suas mais claras formulações. Como já aqui se viu, também Hegel faz referência ao papel social do trabalho que resulta dessas concepções. A um segundo modo de encarar o trabalho, Dubet faz referência como estando relacionado com a auto-realização humana e coloca Hegel e Marx na origem dessa concepção. Embora, como vimos, Hegel estabeleça uma relação entre o trabalho como contrato e como institucionalização do reconhecimento mútuo e o trabalho como realização, Dubet não parece aperceber-se dessa relação. Uma terceira dimensão do trabalho poderia ser relacionada com a solidariedade que lhe está associada. Essa dimensão corresponderia à dimensão revolucionária da *praxis* em Marx, mas Dubet limita essa dimensão às lutas corporativistas, ou quando muito ao sentido de companheirismo no trabalho.

Porque foi a insatisfação do autor desta tese com as formulações de alguns sociólogos (Dubet e, em menor medida, Dubar) a suscitar este subcapítulo que já vai tão longo, é oportuno apresentar aqui uma súmula das leituras que Dubet faz do tema que aqui se vem tratando.

“La deuxième dimension du travail est plus anthropologique que politique. Le travail défini comme *créativité humaine*, comme réalisation de soi, a été mis en évidence par Hegel et par Marx. [...] Au XIX^e siècle, le travail cesse d’être “ abstrait “, cesse d’être une simple force de travail mesurable, pour devenir l’expression par excellence de la créativité humaine. Il est la manifestation pratique des capacités humaines de contrôler la nature, l’objectivation de l’esprit, qui n’est plus situé ni dans les lois de la nature ni dans une âme hors du monde, mais dans l’action elle-même. Le sujet ne se reconnaît pour soi que dans son travail et dans ses relations à autrui médiatisées par le travail ou considérées elles-mêmes comme un travail de reconnaissance. [...] Plus on s’approche d’une activité rationnelle et maîtrisée, plus on tend vers cette objectivation, parce que le monde ainsi produit devient pleinement humain. Et en transformant le monde, le sujet se transforme, se produit lui-même, se reconnaît dans ses oeuvres. [...] Quant au Weber de *L’éthique protestante et l’Esprit du capitalisme*, s’il ne donne pas au travail un statut anthropologique spécifique, il le conçoit comme un moment central de la rationalisation éthique et de la modernité au moment où il devient une forme d’accomplissement religieux dans le monde. [...] D’autre part, il n’est pas raisonnable d’opposer “ l’individualisme contemporain “ à cette anthropologie du travail pour la simple raison que, plus les individus recherchent leur épanouissement et leur authenticité, plus ils attendent du travail qu’il les comble de ce côté. Plus ils attendent du travail, plus ils critiquent ses conditions de réalisation.”

E acerca do “trabalho como solidariedade”, escreve: “Le travail crée des liens fonctionnels de dépendance et, plus concrètement, donne accès à des droits et à des protections. Karl Polanyi et Robert Castel, plus tard, ont montré que, de ce point de vue, le pur marché du travail était une fiction puisque ce marché est toujours encadré et enchâssé, qu’il donne accès à des droits sociaux, qu’il engendre des solidarités débordant très largement les seuls liens concrets des travailleurs entre eux”.

(1976¹⁶⁸), em que o trabalho é visto como resgate da dominação, e por algumas teses de DEBORD (1966) sobre o não-trabalho e a automação, mostrando como o trabalho é cada vez mais vivido não tanto como alienação dos produtos particulares do trabalho, ou exploração da mais-valia, nem sequer através da problemática do controlo sobre os processos de produção nos contextos locais de trabalho, mas como inactividade e falta de sentido: face a uma “sociedade” que se apresenta como produto global do trabalho abstracto: o qual se concretiza nessa representação da totalidade do mundo que é o “espectáculo”, face à natureza (valor) cada vez mais abstracta das suas “mercadorias vedetas” (os objectos que são expressão e meio da “grandeza” na cidade mercantil no sentido de BOLTANSKI e THÉVENOT, 1991) e face à extrema segmentação dos seus processos de produção.

Pelo próprio êxito da produção separada enquanto produção do separado, a experiência fundamental ligada nas sociedades primitivas a um trabalho principal está a deslocar-se, no pólo do desenvolvimento do sistema, para o não-trabalho, a inactividade. Mas esta inactividade não está em nada liberta da actividade produtiva [¹⁶⁹]: depende desta, é a submissão inquieta e admirativa às necessidades e aos resultados da produção; ela própria é um produto da sua racionalidade. Nela, não pode haver liberdade fora da actividade [produtiva, ou seja do trabalho assalariado], e no quadro do espectáculo toda a actividade é negada, exactamente como a actividade real foi integralmente captada para a edificação global desse resultado. Assim, a actual «libertação do trabalho», o aumento dos tempos livres, não é de modo algum libertação no trabalho, nem libertação de um mundo moldado por este trabalho. Nada da actividade roubada no trabalho pode reencontrar-se na submissão ao seu resultado. (DEBORD, 1966, tese 27, p. 18 da ed em port.)¹⁷⁰

É fácil perceber que estas teses estão bem longe do “paradigma da produção” a que Habermas julga condenado o desenvolvimento da teoria da *praxis*. E permitem passar da questão levantada por Habermas, sobre a distinção entre a humilhação e da servidão e a emancipação da fome e da escassez (e da exploração), às questões da escassez relativa e da “exclusão social”, antes de aprofundar a questão do trabalho.

Escrevia HABERMAS em 1967 que:

À ideia de uma progressiva racionalização do trabalho está agarrada uma massa de representações históricas do desejo humano. Embora a fome reine ainda sobre dois terços da população mundial, a eliminação da fome já não é nenhuma utopia no sentido pejorativo. Mas, o desencadeamento das forças produtivas técnicas, incluindo a construção de máquinas capazes de aprender e de exercer funções de controlo, que simulam todo o círculo funcional da actividade instrumental muito além das capacidades

¹⁶⁸ Ver, por exemplo, pp. 67 a 72. A análise que Jean Baudrillard faz da economia política e da economia simbólica é apresentada aqui noutra subsecção. Não é discutida, contribuindo somente para desenhar um quadro geral para pensar as questões centrais desta tese de doutoramento, estará sensivelmente subjacente em alguns desenvolvimentos da argumentação desta tese de doutoramento. Mas no final Subcapítulo 1.2 e no Subcapítulo 2.2, já foram avançadas algumas considerações que poderiam ser relacionadas com a tese de Baudrillard.

¹⁶⁹ Melhor seria dizer: das relações sociais do modo de produção capitalista e da lógica do crescimento infinito crescimento da produção de mercadorias. Nem está liberta dos imperativos do crescimento infinito do capital (a sua reprodução infinita pela acção humana orientada pelo desejo como poder, como se poderia dizer, tendo em mente a teorização que Foucault faz do poder em *O Cuidado de Si*, que aqui é analisada no subcapítulo 3.2).

¹⁷⁰ Pode ver-se também as teses sobre o trabalho no Capítulo “A Separação Acabada”, nomeadamente as teses 29, 33, 37; as teses 45 e 46 sobre automação e conservação do trabalho como mercadoria e como equivalente geral nas trocas de mercadorias; bem com as teses e a tese 219, 114 e 115: “[face] aos novos sinais de negação, incompreendidos e falsificados pela ordenação espectacular que se multiplicam nos países mais avançados economicamente, pode-se já tirar a conclusão de que uma nova época está aberta: depois da primeira tentativa de subversão operária, é agora a abundância capitalista que falhou”.

da consciência natural e substituem as realizações humanas, não se identifica com a formação da normas que possam consumir a dialéctica da relação ética numa interacção isenta de dominação, com base numa reciprocidade que se desenvolve sem coacções. A *emancipação relativamente à fome e à miséria* não converge necessariamente com a *libertação a respeito da servidão e da humilhação*, pois não existe uma conexão evolutiva automática entre trabalho e interacção. (1987, p. 41)

Escassez relativa e exclusão social

A “abundância capitalista” não pode ser confundida com a libertação da fome e da escassez. Para além da imensidão das fracções significativas da humanidade que continuam a não dispor de recursos vitais, e do risco de extinção e degradação de recursos em resultado da lógica de crescimento da economia capitalista¹⁷¹, esta induz, produz e depende de uma percepção de escassez relativa que está na base da dependência da grande maioria dos homens em relação ao trabalho, sob o risco de “exclusão social”.

Também a educação de crianças com incapacidades devido a lesões, malformações ou disfunções orgânicas, com os processos de reconhecimento como pessoa, mesmo como indivíduo da espécie humana (Cf. GRIM, 2000), que lhe são inerentes nas incapacidades mais graves, permite verificar a interdependência entre a emancipação da escassez (que no caso destas crianças surge, quer como um problema individual congénito, quer como uma ameaça que paira sobre a espécie) e a emancipação da humilhação.

Por outro lado, na medida em que os homens tenham desde sempre procurado evitar a fome e a escassez de recursos vitais, agrupando-se, estabelecendo entre si laços de parentesco e reforçado a coesão social com a crença num comum antepassado mitológico, a problemática da eticidade no reconhecimento mútuo está associada à problemática económica. A antropologia económica (nomeadamente, Malinowsky em *Os Argonautas*, Mauss em *Ensaio sobre o Dom*, Godelier em *O Enigma do Don*¹⁷²) tem estudado essa relação e mostrado como numa grande variedade de sociedades humanas as trocas são reguladas pelos mitos, como nessas trocas circulam bens materiais e simbólicos e como a mitologia, justificando as desigualdades nessas trocas, organiza a distribuição de recursos e de papéis sociais: assim se terão formado laços de protecção que eram, simultânea e inextricavelmente, laços de dependência e dominação.

Com a acumulação local de produtos resultantes de uma actividade agrícola

¹⁷¹ Face a constatações como a que faz Habermas de que dois terços da humanidade não tinha superado nos anos 60 o problema da fome, e à constatação de que, mesmo após mais quarenta anos de “progresso tecnológico, económico, político, com o ‘avanço’ das democracias”, de “progresso social em geral”, os problemas de sobrevivência estão longe de estar resolvidos para a humanidade em geral – cf os problemas ecológicos e as teorias do “desenvolvimento sustentado” com que a “economia política” lhes responde --, as dificuldades da economia e da política de concorrência deveriam ser explicadas.

Em *O Discurso Filosófico da Modernidade* pode ler-se (HABERMAS, 1990, p. 86/87): “Se concebermos o processo de troca de substâncias entre o homem e a natureza como um movimento circular, no qual a produção e o consumo se estimulam e ampliam reciprocamente, oferecem-se então dois critérios para se avaliar a evolução social: o aumento do saber aproveitável no plano técnico e a diferenciação, bem assim como a universalização das necessidades. Ambos estes critérios podem ser enquadrados no ponto de vista funcionalista do aumento de complexidade. Hoje, porém, já ninguém quererá afirmar que a qualidade da vida social colectiva melhora necessariamente com a crescente complexidade dos sistemas sociais.” E ainda: “O modelo do processo de troca de substâncias sugerido pelo paradigma da produção tem tão pouco um conteúdo normativo como o modelo da relação entre sistema e meio-ambiente, pelo qual ele, entretanto, foi substituído”..

¹⁷² Raul Iturra faz a discussão destes textos em *A Dádiva, Essa Mentira Social*.

sujeita aos ciclos anuais e às acentuadas variações de ano para ano, a economia ter-se-á desenvolvido a par com a estruturação do Estado (a ordem jurídica e a institucionalização dos processos de formação da vontade “colectiva” na forma de um poder separado, bem como o monopólio dos meios para a execução dessa vontade) e uma clara hierarquização de posições sociais (associada ao acesso legitimado a recursos e ao papel na produção e no exercício e legitimação do poder e da ordem social). Com a eficácia resultante da divisão do trabalho, o desenvolvimento de tecnologias, a imensa acumulação de um equivalente geral nas trocas resultante do comércio a longa distância, e a revolução que, a começar pela Europa e Américas, colocou o Estado ao serviço de uma economia autonomizada e orientada para o infinito crescimento da produção de mercadorias, a escassez passou a surgir também na forma de “privação relativa”. Não importa aqui a dinâmica psicológica ou psicossocial da percepção da privação que a entende como relativa, mas sim o facto de, no quadro do capitalismo, o acesso aos recursos (mais ou menos transformados) ser totalmente condicionado à adopção da lógica de maximização dos recursos do *Homo economicus*, e portanto, no limite e para a imensa maioria dos homens, da maximização de si enquanto recurso económico -- que leva ao assalariamento ou às formas disfarçadas deste nas cadeias de subcontratação. Na lógica concorrencial entre os homens enquanto mercadoria, alguns acabam por ficar completamente excluídos da possibilidade de participar no “jogo”, isto é, de desenvolver uma lógica de maximização de si e de reproduzirem geracionalmente as suas capacidades concorrenciais¹⁷³. Grande parte destes fica dependente dos sistemas assistenciais do Estado (entendido de modo alargado e não restringido às agências governamentais) para acederem aos recursos mínimos para a sobrevivência¹⁷⁴.

Esta problemática explica grande parte do que habitualmente se designa por “exclusão social”. Tendo na sua origem as concepções concorrenciais que estão na base da economia mercantil, e agravando-se em resultado dos problemas de funcionamento da economia capitalista (industrial-mercantil), a “exclusão social” é apresentada como um problema social e educativo, e é como tal que os “democrato-cristãos”, como os “socialistas” nossos contemporâneos, tanto se aplicam em combatê-la.

Atenuadas as escandalosas condições do século XIX no trabalho produtivo de mercadorias, controladas as lutas proletárias nas empresas com a mediação de organizações sindicais condicionadas ao jogo político, e enfraquecida a capacidade política dos trabalhadores – primeiro pela mentira da sua representação num partido bolchevique que controlava um Estado com poderes em vastos territórios, e depois por uma queda desse regime que conservou a mentira –, a políticos e outros gestores do capitalismo resta o espectro da agitação que pode resultar da “exclusão social”, sempre em risco de se generalizar como resultado do desenvolvimento tecnológico que diminui o emprego de recursos humanos na indústria, na logística de distribuição comercial e no funcionamento da infraestrutura do “espectáculo” na sua globalidade. Havia por isso que relançar o jogo do *Homo economicus*, multiplicar e diferenciar as necessidades e as capacidades. Foi isso que foi feito nos países mais desenvolvidos

¹⁷³ O seu número é calculado pela economia política com base nos desempregados de longa duração e está relacionado com conceitos pseudo-modernos como o de empregabilidade através da educação para as capacidades – cf. ITURRA (2005) sobre A Smith, ITURRA (1998) sobre a economia rural na Galiza, e em geral a problemática da educação como reprodução cultural, especialmente em Iturra sobre Antropologia e Educação e em Weber sobre os trabalhadores da Pomerânia.

Volta-se a esta questão no Capítulo 5 desta tese.

¹⁷⁴ Cf. CASTEL, 1995, capítulos IV e VIII.

nas duas últimas décadas do século XX. Mas a "exclusão social" permanece como uma margem que tem sempre que ser gerida pelo Estado, de modo a manter a tensão social em limites suportáveis pelo sistema político. E a escassez tem que ser mantida ou criada de modo a obrigar os homens a uma concorrência justificadora da sua diferente grandeza, como resulta das análises feitas no subcapítulo anterior.

Voltando à análise da natureza do trabalho e à pretensa superação da sociedade do trabalho

No subcapítulo anterior, também já se fez presente que, na segunda metade do século XIX, ocorreu um aumento extraordinário dos meios de produção, o que levou a uma deslocação de investimentos de capital para a produção de maquinarias e a um aumentando da componente do capital fixo, secundarizando os investimentos no comércio. O contínuo aumento de produção de mercadorias, condição básica para que o sistema capitalista assegure a ordem social pela progressivo extensão do bem estar a camadas cada vez mais largas da população, e o acesso escalonado destas à concorrência por bens definidos pela sua raridade no mercado, levaram a uma valorização do que faz a "grandeza industrial" sobre o que fizera a "grandeza mercantil".

A substituição do trabalho humano por máquinas diminui o carácter penoso que, nos termos da definição de A. Smith, torna desejável a compra daquele, fazendo diminuir a proporção entre o volume de capital e o volume do trabalho susceptível de ser comprado, e em consequência também o valor do capital ¹⁷⁵. Resulta daí que a lógica do capital, definido como trabalho morto, impõe três consequências à sociedade: 1) o trabalho tem que conservar um carácter simbolicamente penoso e, de algum modo, têm que se expandir actividades que o tornem necessário; 2) muitas actividades, no limite a totalidade das actividades quotidianas necessárias à manutenção da vida segundo padrões culturais, definidas pela pertença cultural, têm que ser assimiladas ao trabalho no seu carácter penoso que torne desejável evitá-lo – a própria inactividade é

¹⁷⁵ Isto ocorre independentemente da diminuição de procura de trabalhadores para assalariar na indústria, associada, no curto prazo, à introdução de nova maquinaria, o que pode fazer baixar os salários. Sem ter em conta o desenvolvimento da maquinaria, que alcançou um nível dificilmente imaginável na sua época, mas somente com base na lógica de crescimento da riqueza e da sua definição (SMITH, 1999, pp. 215, 601-603), A. Smith conclui que num país que atingisse o máximo da riqueza compatível com os seus recursos e as suas leis e instituições "é provável que tanto os salários do trabalho como os lucros do capital fossem muito baixos" (*idem*, p.222). Faz notar que esse país nunca existiu (*idem*, p. 224) embora haja países onde a taxa de juro (parte da taxa de lucro que tem a ver com a disponibilidade de capital no mercado) é tão baixa que só aos indivíduos extremamente ricos seria possível viver do capital que tivessem a juros e "praticamente todo o indivíduo [tem] de tornar-se homem de negócios ou dedicar-se a algum ofício" (*idem*, p. 226). Poderíamos acrescentar, sem nos afastarmos muito da lógica de A. Smith, que o domínio capitalista sobre a economia leva a que tudo seja feito para que isso nunca aconteça. Numa primeira fase, a expansão territorial e o alargamento do comércio internacional contribuía para afastar esse estágio final (cf. p. 221). Tal como as guerras recorrentes e os sucessivos surtos de inovação industrial (*idem*), criando novas mercadorias (que induzem novas necessidades) e mobilizando novos recursos. O lugar central que a estratégia da "globalização" tem na política dos estados mais desenvolvidos resulta daquela constatação. Mas dada a limitação da extensão do globo e os riscos da guerra, é a totalidade do espaço, do tempo e do sentido da vida que tem que ser colonizado, transformado em fonte de recursos e de necessidades.

É a definição do capital como capacidade de comprar trabalho que acaba por ficar em causa, levando a que o trabalho deixe de ser entendido como realização de actividades com vista à satisfação de necessidades, e passe a estar associado a tudo o que a vida tem de penoso ou de frustrante. A extrema concentração do capital e a exclusão da grande maioria dos homens da posse dos meios de produção industrial torna a actividade produtiva como algo susceptível de ser desejado.

susceptível de se tornar indesejável e portanto tornar susceptível de ser compradas oportunidades de estar activo de modo socialmente valorizado; 3) a actividade futura e o espaço futuro para a realizar têm que se tornar susceptíveis de ser comprados e vendidos – claro que esta projecção na actividade futura como espaço para o capital é simbólica mas não deixa por isso de ter efeitos históricos no presente. O resultado de tudo isto é uma “hipoteca” sobre a totalidade da vida presente, sobre a totalidade dos recursos presentes e futuros, e sobre a possibilidade de evolução histórica -- É neste impasse que são concebidas ideias como as do “fim da história”. Muito mais do que expropriado do produto do seu trabalho, cada vez mais dificilmente identificável como tal, ou alienado no processo de produção, cada trabalhador (cada homem que trabalha no quadro da organização económica capitalista para poder comprar a possibilidade de evitar trabalho ainda mais penoso), assim como o conjunto da humanidade, encontra-se hoje perante a alienação da totalidade da sua vida presente e do projecto de uma vida numa história colectiva aberta.

No quadro teórico marxiano pode dizer-se que, no trabalho abstracto prestado pelo assalariado, não só o produtor é expropriado do produto final do seu trabalho, como se torna problemática a identificação dos produtos desse trabalho e a relação entre o trabalho e a produção (realização de si) de cada trabalhador. A intencionalidade que liga a acção (projecto e decurso da acção) ao objecto produzido, ao resultado da acção, passa a ser mediada por uma forma abstracta. Essa forma abstracta permite ao detentor de capital comprar mais trabalho de outros e assim reproduzir o capital (aumentando-o, pois a forma natural de reprodução de capital é o seu aumento). Mas, ao trabalhador, só permite comprar os bens que, devido à divisão do trabalho, este não pode produzir (ver em A. Smith, a parte que cabe, aos assalariados, da totalidade da crescente riqueza produzida pelo trabalho). Esta compra é feita sem qualquer relação directa com outros produtores, pelo que a divisão do trabalho passa a ser vivida pelos trabalhadores assalariados como isolamento social da sua actividade, e negação da comunicação enquanto produtor (o que está na origem do princípio de isolamento e não comunicação em toda a sociedade) rompendo-se para eles (estes trabalhadores) a relação entre trabalho e interacção. Se outras interacções são possíveis, elas não passam pela cooperação entre trabalhadores, nem pela avaliação directa que os produtores fazem do trabalho uns dos outros. Os homens deixam de se poder reconhecer na sua diferente “grandeza” -- no sentido que BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) identificam como grandeza industrial -- através da qualidade dos produtos do seu trabalho.

No ponto a que chegou a divisão do trabalho, em que a própria produção de cada objecto singular está grandemente segmentada e distribuída por tantos trabalhadores que não têm qualquer comunicação e muitas vezes não têm senão uma vaga ideia da existência dos outros intervenientes ¹⁷⁶, é a visibilidade e o carácter objectivo do produto do trabalho que está em causa. O resultado da acção do trabalhador está reduzido, quer para o patrão, quer para o próprio trabalhador (assalariado ou independente), a valor acrescentado à mercadoria: pela manipulação transformadora (que pode ser uma mera montagem de elementos), pelo controlo de uma máquina, por um esforço que pode consistir no transporte, na arrumação, na guarda, no impedimento da degradação, na gestão de saídas e entradas num armazém, pela concepção de uma operação transformadora ou de organização de operações no espaço e no tempo, pela

¹⁷⁶ Ainda a propósito da comunicação, veja-se na tese 26 da *Sociedade do Espectáculo*: “Com a separação generalizada do trabalhador e do seu produto perde-se todo o ponto de vista unitário sobre a actividade realizada, toda a comunicação pessoal directa entre os produtores. Na senda do progresso da acumulação dos produtos separados, e da concentração do processo produtivo, a unidade e a comunicação tornam-se o atributo exclusivo da direcção do sistema...”

promoção de desejabilidade a nível da aparência ou em resultado dos significados associados a um produto ¹⁷⁷.

Da lei natural do valor à lei estrutural do valor numa economia simbólica em que o trabalho resgata a dominação, sendo trocado pelo sacrifício da vida

Considerando que o marxismo opôs uma lei natural do valor à lei mercantil do valor, ou seja o valor de uso, ao valor de troca (ou que Marx fundamenta a sua crítica ao valor de troca pressupondo uma lei natural do valor), Jean BAUDRILLARD (1976, pp. 22-23) conclui que o capital como modo de dominação social (e princípio de organização da sociedade ¹⁷⁸) só pôde superar a crítica marxista, e contradições internas como a baixa tendencial da taxa de lucro, substituindo a lei mercantil do valor por uma lei estrutural do valor; e que, com isso, foi posto fim “ao doce sonho de uma dialéctica histórica da produção” (*idem*, p. 27). Lei estrutural do valor cujo modelo encontra na teorização de Ferdinand de Saussure ¹⁷⁹, e com base no qual se propôs, em *L'échange symbolique et la mort*, analisar a produção (que agora não se distingue da reprodução dos signos) como “**código**” ¹⁸⁰, identificando o seus “significantes elementares” e descrevendo “a relação social que ele constitui” (*idem*, p. 26).

Numa formulação que se aproxima em muitos aspectos das concepções que Foucault avança em *Vontade de Saber* (como se pode ver aqui no subcapítulo 3.2) ¹⁸¹, Baudrillard escreveu no mesmo ano de 1976:

Esta lei estrutural do valor é a forma de dominação social mais pura, ilegível [...] já sem referência a uma classe social dominante ou a uma relação de forças, sem violência, totalmente reabsorvida sem traça de sangue nos signos que nos rodeiam, por todo o lado

¹⁷⁷ Deixa de fazer sentido a distinção entre sectores produtivos como extracção de matérias primas, transformação industrial, transporte, armazenamento e distribuição, comercialização de produtos, ou prestação de serviços.

¹⁷⁸ Cf. BAUDRILLARD, 1976, pp. 23-33, 43, 55/56 e 342.

¹⁷⁹ Outra importante referência teórica é Walter Benjamin e o reconhecimento que, em *A Obra de Arte na Era da Sua Reprodutibilidade Técnica*, faz da técnica “como *medium*, como forma princípio de toda uma nova geração do sentido”, e cuja *mensagem* é a reprodutibilidade; bem como os desenvolvimentos desta ideia por Mc Luhan.

¹⁸⁰ Depois de caracterizar como simulacros os objectos produzidos por contrafacção de originais, e a produção em série como uma outra ordem de simulacros em que o problema da singularidade e da origem já não se coloca porque todos são produzidos desde o início como potencialmente idênticos e equivalentes, BAUDRILLARD (1976, pp. 68-86 e) refere-se aos modelos de simulação, à geração pelos modelos que operam simulações, como “simulacros de terceira ordem”, em que as formas já não são reproduzidas mecanicamente mas “concebidas a partir da sua reprodutibilidade”, como por difracção a partir de “um núcleo gerador designado modelo”, sendo possíveis “modulações de diferenças” – só a afiliação que está na base da referência ao modelo faz sentido e é geradora de verosimilitude, e já nada é feito por referência a um fim. Em resultado desta alteração já não é a reprodutibilidade serial e as equivalências quantitativas que são fundamentais, mas sim a modulação que permite “oposições distintivas” e a “comutação dos termos”: “Não mais a lei mercantil do valor, mas a lei estrutural do valor” (*idem*, p. 87). E, de certo modo na lógica estruturalista das descontinuidades que se pode encontrar em FOUCAULT (1969), BAUDRILLARD (1976, p. 87) adverte para que “não se deve procurar na técnica ou na economia os segredos do código” mas pelo contrário, “é a possibilidade da própria reprodução industrial que deve ser procurada na génese do código e dos simulacros”, porque “cada ordem submete a si a precedente”. Por isso, “a ordem da produção está em vias de deslizar para a simulação operacional”.

¹⁸¹ Mas em que o acento que Foucault coloca na lógica do vivo, se bem que no quadro de uma denúncia da sua instrumentalização por uma biopolítica, está aqui deslocado para a lógica de uma morte lenta e diferida, em que o sacrifício deixou de ser violento (ver p. e. BAUDRILLARD, 1976, pp. 68, 202-226 e 250-273)

operacional no código em que o capital tem enfim o seu discurso mais puro, para além dos dialectos industriais, mercantis, financeiros, para além dos dialectos de classe que tinha na sua fase «produtiva» (BAUDRILLARD, 1976, p. 23)

O trabalho é desconstruído como força e identificado por Baudrillard como um signo entre outros, que é “produzido [ou reproduzido] e consumido como qualquer outro”, que é “trocado com o não-trabalho, o lazer, segundo uma equivalência geral”, e que é “comutável com todos os outros sectores da vida quotidiana” (*idem*, p. 24). O trabalho, “que já designara a realidade de uma produção social, de um objectivo social de acumulação de riqueza” (*idem*), em que ainda teria um valor de uso, tornou-se meramente “reprodutivo da *assignation au travail*”, localizando cada um num “*nexus social*” sem pontos de convergência privilegiados, garantindo ocupações permanentes em lugares e tempos regulados segundo um código omnipresente (p. 28); só por isso continua a ser indispensável reproduzir o trabalho “como afectação social, como reflexo, como moral, como consenso, como regulação, como princípio de realidade” – mas só como “realidade do código” que se actualiza num “gigantesco ritual [socializador] dos signos do trabalho que se estende sobre toda a sociedade” (*idem*)¹⁸².

É no contexto desta desconstrução da economia política e da sua crítica que Baudrillard retoma alguns conceitos de Marx, permitindo ligar a análise que faz da produção como código à análise que aqui se vinha fazendo do trabalho e da crítica de Habermas a Marx.

Num capítulo de *A Troca Simbólica e a Morte* que intitulou “O Fim da Produção”, Jean Baudrillard cita Marx dos *Grundrisse* a propósito de uma fase em que a maquinaria e o capital fixo se tornam preponderantes:

... o trabalho objectivado não é só um produto que serve de instrumento de trabalho, mas a força produtiva em si mesma. [...] a acumulação de saber, de habilidade, assim como de todas as forças produtivas gerais do cérebro social são então absorvidas no capital que se opõe ao trabalho: passam a aparecer como uma propriedade do capital, ou mais exactamente, do capital fixo. [...] o processo de produção deixa de ser um processo de trabalho, no sentido em que o trabalho constituiria a sua unidade dominante. (Marx, *cit. in*, BAUDRILLARD, 1976, pp. 29/30)

¹⁸² O controlo cibernético, a geração por modelos, a modulação diferencial, o *feed-back*, o esquema de pergunta—resposta, ou o esquema estímulo-resposta -- a adequação imediata da resposta à pergunta num sistema em que o papel das mensagens e dos objectos não é de nos informar ou nos servir, mas sim de teste que exige uma resposta incessante e uma plasticidade total e em que a leitura da mensagem é uma actualização permanente do código --, as oposições binárias, são as formas que Baudrillard (p. 89) elenca para definir uma nova configuração que designa por “operacional” (enquanto o simulacros industriais não seriam senão “operatórios”): “Após a metafísica do ser e das aparências, após a da energia e da determinação – a do indeterminismo e do código”. E mostra como uma série de autores vêem no código genético dos seres vivos “o ideal de uma ordem social regida por uma espécie de código genético, de cálculo macromolecular, de *Planning Programming Budgeting System*, que irradia o corpo social com os seus circuitos operacionais” (p. 92). Para ele, isso significa “a substituição do controlo social pelo fim [no sentido de finalidade] (e a previdência mais ou menos dialéctica que vigia a realização desse fim), pelo controlo social pela previsão, a simulação, a antecipação programadora, a mutação indeterminada, mas regida por um código”. “Em lugar de um processo finalizado segundo um desenvolvimento ideal, estamos perante uma geração pelo *modelo*.” (p. 93)

Na secção seguinte, Baudrillard (pp. 96-109) desenvolve a análise do significado social de um código organizado na base de oposições binárias de modulações diferenciais reguladas por essas oposições de tal modo que o facto de tudo se apresentar segundo um espectro ou uma gama, é em si mesmo um teste, pois que a escolha na gama corresponde a uma localização no espectro social -- Cf. BAUDRILLARD, 1976, p. 99 e BOURDIEU (1979) em *La distinction*: Baudrillard analisa as sondagens da opinião publica e os testes de QI

E acrescenta em conclusão que, com a hegemonia do trabalho morto sobre o trabalho vivo ¹⁸³, é todo o aparelho social do trabalho que é desmontado por esta operação: “é a maquinaria colectiva que se põe a produzir directamente a finalidade social, é ela que produz a produção” (BAUDRILLARD, 1976, p. 30), passando as relações sociais a estar cristalizadas e incarnadas no trabalho morto, na forma de um código de dominação ¹⁸⁴.

Criticando Marx por este ter julgado possível que as forças produtivas do trabalho morto pudessem voltar a ser trabalho social vivo uma vez liquidado o sistema do capital, Baudrillard reconhece que, nos *Grundrisse*, o trabalho objectivado é visto como tendo “a propriedade de transformar os meios de produção em meios de comando exercido sobre o trabalho vivo”, fazendo com que “o homem se encontre ao lado do processo de produção, em vez de ser o seu agente principal” (Marx, *cit. in* BAUDRILLARD, 1976, p. 30). Baudrillard faz notar que isso significa que já não se está perante um processo de produção mas sim “perante um processo de exclusão e de relegação”, e considera dever tirar-se daqui todos as consequências. Consequências que expõe passando por uma série de termos que seria necessário esclarecer, mas sem que isso aqui possa ser feito:

Quando a produção alcança esta circularidade e involui em si mesma, perde toda a determinação objectiva. Encanta-se a si mesma como mito através dos seus próprios termos tornados signos. Quando, simultaneamente, esta esfera dos signos (incluindo os *media*, a informação, etc.) deixa de ser uma esfera específica para representar uma unidade do processo global do capital, então há que dizer [...] que o processo de produção do capital deixa ele mesmo de ser um processo de produção [e que] com a hegemonia do trabalho morto sobre o trabalho vivo, é toda a dialéctica da produção que se desmorona. [...]

Tudo na produção e na economia se torna comutável, reversível, intercambiável segundo a mesma especularidade indefinida que na política e na moda ou na “comunicação social de massas” [¹⁸⁵]. Especularidade indefinida das forças produtivas e das relações de produção, do capital e do trabalho, do valor de uso e do valor de troca: é isso a dissolução da produção no código. E a lei do valor já não reside tanto na permutabilidade de todas as mercadorias sob o signo do equivalente geral quanto na permutabilidade ainda mais radical, de todas as categorias da economia política (e da sua crítica), segundo o código. (*idem*, p. 30/31)

Esta formulação está próxima, até certo ponto (que tem a ver com a referência central ao código), da que se pôde ver nas teses de Debord sobre a “sociedade do espectáculo” (sobretudo no capítulo A Ideologia Materializada), mas Baudrillard acrescenta: Todas as determinações dum pensamento “burguês” foram neutralizados e abolidos pelo pensamento materialista da produção, que tudo reconduziu a uma só grande determinação histórica. Mas esta é por sua vez neutralizada e absorvida por uma revolução dos termos do sistema.” (*idem*, p. 31)

Baudrillard também analisa a referência que Marx faz, no *Capital*, ao “trabalho improdutivo” e ao “trabalhador colectivo”.

¹⁸³ Para compreender melhor esta conclusão de Baudrillard, talvez seja conveniente ter em conta mais esta observação que aí se pode ler: “A acumulação primitiva não é senão isso: acumulação do trabalho morto até que este seja capaz de reabsorver o trabalho vivo – ou melhor: de o produzir sob controlo, para os seus próprios fins” (p. 30)

¹⁸⁴ Em O Discurso Filosófico da Modernidade, Habermas, parecia ter lido em Weber uma ideia semelhante, mas não tira daí todas as consequências, procurando isolar da “esfera da produção” uma esfera do Estado em que aquela tendência poderia ser contrariada.

¹⁸⁵ No texto de Baudrillard, está escrito: nos “*media*”.

Os trabalhos que não podem ser utilizados a não ser como serviços, devido os seus produtos serem inseparáveis dos seus prestadores, não podendo tornar-se mercadorias autónomas, representam uma massa insignificante em relação à produção capitalista. Assim podem ser deixados de lado aqui e remeter o seu exame para o capítulo sobre o trabalho assalariado. (Marx, *cit. in* BAUDRILLARD, 1976, p. 32)

Depois de fazer notar que esse capítulo nunca foi escrito, Baudrillard chama a atenção para as dificuldades de Marx com as definições do trabalho já desde os *Grundrisse*, onde escreveu que “uma produção é produtiva quer corresponda a um consumo produtivo ou a um consumo improdutivo, com a única condição de que crie ou recrie capital”. Baudrillard considera que esta definição nos coloca perante a conclusão (que nos termos do pensamento marxiano devia surgir como paradoxal) de que uma parte do crescente do trabalho humano se está a tornar improdutivo sem que visivelmente isso impeça o capital de aprofundar a sua dominação. E é desta constatação que parte para uma crítica fundamental ao marxismo. A de que ele não tenha sequer considerado a possibilidade de que o capital se “enraizar noutra coisa que não seja o «produtivo»” (BAUDRILLARD, 1976, p. 32). Ora essa outra coisa é, segundo Baudrillard, precisamente “o trabalho esvaziado da sua produtividade”: “num trabalho «improdutivo», neutralizado de certo modo, nos onde o capital, justamente faz abortar a perigosa determinação do trabalho «produtivo» e pode começar a instaurar a sua dominação real, não somente sobre o trabalho, mas sobre a sociedade inteira” (*idem*, p. 32)¹⁸⁶. Por isso, considera que Marx, ao desprezar o que designa por “trabalho improdutivo”, passou ao lado da verdadeira indefinição do trabalho” (p. 32)¹⁸⁷, o que é tanto mais grave quanto é precisamente nessa indefinição que assenta a capacidade que o sistema de dominação regulado pelo discurso capitalista tem de se reconverter e sobreviver. Numa forma irónica, Baudrillard escreve que, a Marx, de quem diz ser um “*malin jésuite*”, estas definições do trabalho foram sopradas ao ouvido pelo próprio capital, que “nunca foi tão estúpido que nelas acreditasse” e que “sempre passou «*naivement*» através delas” (*idem*, p. 32). Ele entende que Marx terá estado próximo de reconhecer a inadequação dessas definições de diferentes tipos de trabalho ao escrever no *Capital* que :

A partir do momento em que, no entanto, o produto individual é transformado em produto social, em produto de um trabalhador *colectivo* cujos diferentes membros participam na manipulação da matéria em graus diversos, de um modo próximo ou longínquo, ou nem sequer isso, as determinações de *trabalho produtivo*, de *trabalhador produtivo*, alargam-se necessariamente. Para cada um ser produtivo, não é necessário levar as mãos à obra; basta ser um órgão do trabalhador colectivo ou desempenhar uma das suas funções. (Marx, *cit. in* BAUDRILLARD, 1976, p. 32)¹⁸⁸

Baudrillard faz notar que:

¹⁸⁶ Tenha-se presente que, nas correntes anarquistas do movimento operário, sempre houve uma tendência para colocar o enfoque mais sobre a dominação do que sobre a exploração.

¹⁸⁷ No Subcapítulo 1.2, foram feitas algumas considerações que levam o autor desta tese a convergir com esta análise feita por Baudrillard e a dar muita atenção a esta problemática do trabalho. Tanto mais quanto o tipo de trabalho que analisa é caracterizado por essa indefinição. Esta questão ressurgue em vários pontos do desenvolvimento da argumentação, nomeadamente como referência ao serviço, mas está mais em foco no Subcapítulo 3.8 a propósito do “ofício”, voltando a ser referida no final do Capítulo 5.

¹⁸⁸ Mas Marx acrescenta que “A determinação primitiva do trabalho produtivo nascida da própria natureza da produção material, permanece verdadeira em relação ao trabalhador colectivo considerado como uma só pessoa, mas já não se aplica a cada um dos seus membros isoladamente.” (*idem*)

Se todos os trabalhos se alinham hoje sobre uma só definição, é sobre a de trabalho/serviço, sobre essa categoria bastarda, arcaica, não analisada, e não sobre a categoria clássica e supostamente universal do trabalho assalariado «proletário».

E acrescenta que:

Se trata de trabalho/serviço, não no sentido feudal “porque esse trabalho perdeu o sentido de obrigação e de reciprocidade que tinha no contexto feudal, mas no sentido que Marx assinala [¹⁸⁹]: no serviço, a prestação é inseparável do prestatário – aspecto arcaico na visão produtivista do capital, mas fundamental se se toma o capital como sistema de dominação, como sistema de «enfeudamento» a uma sociedade de trabalho, ou seja, a um certo tipo de sociedade política de que ele é a regra do jogo. É aí que estamos hoje (se não era já assim nos tempos de Marx): o deslizamento de todo o trabalho sobre o serviço – o trabalho como pura e simples presença/ocupação, consumo de tempo, *prestação* de tempo. (BAUDRILLARD, 1976, p. 33)

Este “consumo de tempo” não deve ser entendido como prestação de tempo cronológico, mas sim como entrega de tempo de vida com que se resgata o sacrifício da vida numa morte instantânea (vida que pertence ao capital), como pode ver-se na continuação da argumentação deste autor, ou mesmo na recepção desta temática feita por sociólogos como Dubet ¹⁹⁰.

Na generalização do trabalho/serviço, Baudrillard vê, não um resquício ou “uma «regressão» do capital ao feudalismo”, mas a “passagem à dominação real, ou seja à solicitação e à requisição total das pessoas” (*idem*, p. 33) ¹⁹¹.

É para aí que tendem todos os esforços de «retotalizar» o trabalho: tendem a fazer dele um serviço total, no qual o prestatário está cada vez menos ausente, e cada vez mais implicado pessoalmente. Neste sentido, o trabalho não se distingue de outras práticas, e em particular do seu termo adverso, o tempo livre, que, porque supõe a mesma mobilização e o mesmo investimento (ou o mesmo desinvestimento produtivo), é hoje de igual modo um *serviço prestado* – que deveria com toda a justiça merecer salário (p. 33/34)

BAUDRILLARD (1976, p. 34) conclui que “não é só a distinção imaginária entre trabalho produtivo e improdutivo que salta, mas mesmo a distinção entre trabalho e o resto” ... – o resto da vida dominada pelo “capitalismo”. E, em notas, acrescenta possibilidades a que as políticas de muitos Estados europeus deram extensos desenvolvimentos:

O subsídio de desemprego é já isso [um desinvestimento produtivo que merece salário]. Mas é ultrapassado pelo projecto de «imposto negativo», em uso em alguns países, e que prevê um salário de base mínimo para todos, mães de família, discapitados, jovens sem emprego [...]. O desemprego desaparece aqui pura e simplesmente como conjuntura crítica (com tudo o que implica politicamente). O trabalho torna-se uma *opção*, e o salário uma autorização (*visa*) de existência, uma inscrição automática no dispositivo social. O capital, continua bem a ser o assalariamento, mas desta vez sob a forma pura – liberta (*degagée*) do trabalho ¹⁹² – que não era senão o seu conteúdo episódico.

¹⁸⁹ Retomando o que, como se viu na subcapítulo anterior, é a definição de Smith e de Hume para os bens comerciáveis.

¹⁹⁰ Cf. Subcapítulo 3.8; e Subcapítulo 3.2, em que são analisados alguns textos de Foucault.

¹⁹¹ Cf. com os subcapítulos 3.8 e 3.9. desta tese de doutoramento, sobre algumas implicações disto para o modo de estar na profissão.

¹⁹² Baudrillard faz referência explicitamente à relação entre significante e significado tal como a analisa Saussure. Mas, tendo em conta o desenvolvimento da análise feita por Baudrillard, sobretudo nas pp.63, 68-74 e 191-226, pode também ter-se em mente o papel do “*gage*” na troca-dom (oferta com *retribuição*

E o tempo livre pode ser considerado uma forma de «trabalho complexo», “no sentido em que, por oposição ao trabalho simples, vai ao encontro da definição de serviço: solidariedade da prestação e do prestatário, não equivalência a um tempo de trabalho social abstracto, não equivalência a um salário reprodutor da força de trabalho”. (Baudrillard, 1976, p. 33/34, nota) [¹⁹³].

É evidente a relevância destas possibilidades e destes princípios para a análise do lugar que indivíduos com “discapacidades” podem ter em sociedades regidas por diferentes princípios de justiça na atribuição/reconhecimento da “grandeza” dos indivíduos. Ver-se-á nomeadamente o que pode fazer, num “mundo por projectos”, tal como o definem BOLTANSKI e CHIAPPELLO (1999), a “grandeza” de indivíduos com “discapacidades”, incapacidades que noutros mundos não teriam quaisquer aspas.

Como Baudrillard faz notar, já nos início dos anos 70, toda a estratégia em torno do trabalho tendia para o *job enrichment*, os horários variáveis, a mobilidade, a reciclagem, a formação permanente, a autonomia, a autogestão, a descentralização do processo de trabalho, o teletrabalho. Este autor refere-se assim ao princípio que subjaz a todas essas “utopias” do capital:

Não se é arrancado selvaticamente à vida para se ser entregue à máquina – é-se integrado nela com a própria infância, os próprios tiques, as relações humanas de cada um, as suas pulsões inconscientes e a própria recusa do trabalho – é encontrado um bom lugar para cada um com tudo isso, um *job* personalizado ou, pelo menos um subsídio de desemprego calculado em função dada equação pessoal de cada um – em qualquer caso, nunca se é abandonado, o essencial é que cada um seja o terminal de toda a rede, terminal ínfimo, mas no entanto termo de uma rede – sobretudo que não haja gritos inarticulados, mas sim termos de uma linguagem, e no fim de toda a rede estrutural da linguagem. A própria escolha do trabalho, a utopia de um trabalho à medida de cada um significa que os dados estão lançados (*les jeux sont faits*), que a estrutura de acolhimento é total. A força de trabalho já não se vende nem se compra brutalmente, ela é objecto de *design*, de *marketing*, ela é promovida comercialmente (*se marchandise*) – a produção junta-se ao sistema de signos do consumo. ¹⁹⁴

diferida) e nas formas romana e germânica da troca tal como se viu no Subcapítulo 1.2 que as analisa Marcel Mauss.

¹⁹³ Baudrillard, põe ainda mais em evidência a natureza desse tempo livre, ao criticar Marcuse, por este dizer que : ‘Se a reificação da força de trabalho chegasse à perfeição, produzir-se-ia um estilhaçamento da forma reificada, uma ruptura na cadeia que submete o indivíduo ao mecanismo ... O homem beneficiaria de um tempo livre, de tal modo que poderia enfim dar forma à sua vida privada e social.’ (Marcuse, *cit. in* BAUDRILLARD, 1976, p. 33/34, nota) Baudrillard insiste em que é necessário, pelo contrário, compreender que “o sistema, através do progresso técnico e da automação, produz o tempo livre como a extrema reificação da força de trabalho, como forma acabada do tempo de trabalho social abstracto, precisamente na simulação inversa do não-trabalho” (BAUDRILLARD, 1976, p. 33/34, nota).

Baudrillard refere-se também nessa nota à formação, à qualificação, à escola, como sendo outras formas onde alguns vêem “outro tipo de trabalho «complexo»”, fazendo notar que há a tentação de ver aí um reinvestimento do capital no saber, na formação nos estudos, e lembrando que para Smith, “um homem formado à custa de muito trabalho e de tempo pode ser comparado a uma custosa máquina”, quando na lógica do capital “a instrução, a formação, a escola [...] são directamente a relação social de domesticação e de controlo” e o capital não procuraria aí trabalho complexo, mas, pelo contrário, sob esse ponto de vista estaria puramente em perda, pois aí “sacrifica uma parte enorme da sua mais-valia, a reprodução da sua hegemonia” (*idem*, p. 33/34 nota). Esta ideia pode ser reconsiderada à luz das referências que são feitas a Foucault, a Bourdieu e a Bernstein no desenvolvimento da argumentação desta tese. Ver também DUBAR (1997) sobre a “formação” como uma identidade de trabalho.

¹⁹⁴ Baudrillard prossegue escrevendo que “há que conceber toda a esfera da produção, do trabalho, das forças de produção como tendo deslizado para a esfera do «consumo» entendida como a esfera de uma axiomática generalizada, de uma troca codificada de signos, de um *design* geral da vida”, o que remete para aspectos da sua teorização que não são desenvolvidos aqui, ficando-nos pelas notas 183 e 185, e por

Mesmo nos termos da economia política, e de forma mais próxima do que ainda é a representação da generalidade das pessoas, pode dizer-se que, sendo o trabalho uma mercadoria, sendo o valor da prestação do trabalho determinado num mercado em que essa prestação é contratada na forma de uma disponibilização da capacidade de trabalho de um indivíduo durante um período que pode ser a parte mais significativa do seu tempo diário, semanal ou anual, ou mesmo a totalidade da sua personalidade, o trabalhador ou quem o contratou pode ter interesse em manter e acrescentar quantitativa e qualitativamente a capacidade de prestação de trabalho que define o seu valor num mercado de trabalho. Esse acréscimo implica, por um lado, trabalho, e por outro, aumento do valor no mercado, sendo portanto equiparável a qualquer valor

mais uma pequena referência à obra desses autor que deve ser acrescentada à subsecção anterior sobre a escassez relativa.

Na análise que BAUDRILLARD (1976, pp. 53-65) faz a economia política, ela própria na sua totalidade, como modelo de simulação, pode ler-se: “Persiste a ilusão no pensamento de que o sistema do capitalismo, num certo patamar de reprodução alargada, passa irreversivelmente de uma estratégia de penúria a uma estratégia de abundância. A crise actual [Baudrillard escrevia durante a crise de meados dos anos 70, mas isto valeria igualmente para a crise do início do século XX] prova que esta estratégia é reversível. A ilusão vinha ainda de uma fé ingénuo numa *realidade* da penúria ou numa *realidade* da abundância e, portanto, da ilusão de uma oposição *real* entre os dois termos. Enquanto que esses dois termos são simplesmente *alternativos* e a definição estratégica do neo-capitalismo não é a de passar à fase da abundância (do consumo, da dessublimação repressiva [como sugere Marcuse], da libertação sexual, etc.), mas à fase da *alternância sistemática* entre os dois: penúria e abundância – porque os dois termos não têm referência, nem, portanto, realidade antagonista e porque, assim o sistema pode jogar indiferentemente com um ou com o outro. [...] É esta indeterminação dos termos, esta neutralização de uma *oposição dialéctica numa pura e simples alternância estrutural* que produz esse efeito tão característico de *incerteza sobre a realidade da crise*.” Esse efeito insuportável de simulacro – característico de tudo o que procede do funcionamento sistemático de um código – todos procuram esconjurá-lo em termos de *complot*. A crise seria fomentada pelo «grande capital»: esta hipótese é securizante, pois que restaura uma instância económico-política real e a presença de um *sujeito* (oculto) da crise, portanto de uma verdade da história. O terror do simulacro é afastado: tudo é melhor – antes a fatalidade económico-política do capital, desde que tenha uma verdade clara: o lucro, a exploração, mais vale esta atrocidade económica do capital do que reconhecer a situação em que estamos, em que tudo se joga e se frustra por efeito do código. [...] A crise não subsiste senão como processo de simulação económica ... A economia para se produzir (e ela não se produz senão a si própria) tem necessidade dessa tensão dialéctica entre a penúria e a abundância – mas o sistema, para se reproduzir, já não tem necessidade, hoje senão da *operação mítica da economia*.” (*idem*, p. 57-59). E em nota Baudrillard acrescenta: “Por certo, subsistem, entre a lei estrutural e a lei mercantil do valor, contradições, tal como as houve numa fase anterior entre a lei mercantil e valores precapitalistas resistentes (mesmo estas não desapareceram completamente). Assim o sistema tem por *fim* absoluto controlar a morte: isto faz parte da marcação estrutural da vida – mas isto choca com imperativos económicos, com uma lógica tradicional do lucro (custo gigantesco dos cuidados prolongados da sobrevivência hospitalar, etc.). resulta daí um compromisso, um equilíbrio absurdo (a taxa de 35% de leucemias que se decide fazer sobreviver). Quantificação do custo marginal da morte. Para além disso, deixa-se morrer. Cinismo económico? Não: é pelo contrário a economia que impede o sistema de ir até ao fim da sua própria lógica, que é a de impedir às pessoas o acesso à sua morte.” (*idem*, p. 58/59, nota). E o autor conclui: “Há de facto todo um jogo entre as duas formas de valor, e tudo é comandado por essa estratégia de desdobramento e de crise. Porque a crise é o que parece exigir uma solução, enquanto que ela é já essa solução (*idem*, p. 59, nota; cf. pp. 56, 94 e 102).

Estas considerações de Baudrillard respondem também à questão da realidade de uma vida social regulada pelo código -- e tudo para o homem, toda a sua relação com a natureza física (aqui entendida como realidade), é social. Sobre esta questão pode ver-se BAUDRILLARD, 1976, pp. 102 e 115 sobre a indecibilidade que é própria à 3ª ordem dos simulacros que são os modelos de simulação: No curto circuito da resposta—questão no modelo te teste “ ... a realidade e imediatamente contaminada pelo seu simulacro” (*idem*, p. 115). Esta formulação é certamente muito mais radical do que a da reflexividade da modernidade que será aqui analisada no Subcapítulo 3.5.

acrescentado. O trabalho de manutenção, formação, ou acréscimo do valor no mercado de trabalho é assim equiparado a qualquer outro trabalho produtivo. Mas é ainda menos visível, isolável e quantificável pelos seus produtos, porque ligado a processos vitais dificilmente segmentáveis. Esses produtos são muitas vezes artificialmente concebidos de modo a poderem ser quantificados : por exemplo a saúde, a educação, o bem estar, a ordem pública. No Capítulo 3, pode ver-se COUTURIER (2004) sobre a “intervenção” e o “epistema performativo liberal”, e Dubet sobre a relação, e o “ofício” no trabalho de socialização ¹⁹⁵.

A própria produção de si (da sua singularidade e da sua imagem), desde que seja susceptível de ser colocada num mercado onde lhe é atribuído um valor, tem essa mesma natureza. Há um mercado da identidade, ela própria tendo cada vez mais características de raridade, porque a sua construção, manutenção e reconhecimento é difícil e, portanto, susceptível de investimento e de negociação – havendo mesmo diferenças no sentido de investimento na identidade e na sua imagem, como se pode ver no Capítulo 3 que resulta da conjugação das teorizações de Bourdieu com a dos interaccionistas. Esta promoção de si, da sua identidade, é uma necessidade num mundo em que as pessoas se orientam pela maximização dos recursos ¹⁹⁶.

É neste quadro que se vai estudar a problemática do que é um “trabalho de socialização”, um “trabalho sobre outrem” (conforme a designação de DUBET, 2002, em *Declínio das Instituições*), conduzido por profissionais na esfera do Estado (no sentido de Estado alargado, que inclui o que muitos designam por “sociedade civil”). Pode começar a ver-se em que medida esse “trabalho de socialização” está ligado com os conceitos de “relação” e de “realização de si”, estreitamente relacionados com as problemáticas do reconhecimento mútuo na interacção social e da “realização” como vertente da *praxis* (embora aqui numa dimensão que, à partida, é aparentemente só individual e não colectiva). Se a discussão que aqui se vem fazendo destas problemáticas permite esclarecer o quadro daquelas actividades profissionais, por outro lado, a investigação empírica levada a cabo sobre algumas dessas actividades (com os conflitos sociais e a reflexão que lhes é inerente) deve servir para verificar a pertinência e adequação das teorizações que tem vindo a ser analisadas; nomeadamente no modo como aquelas ideias estão presentes ou podem ser mobilizadas pelos próprios profissionais. Poderá ver-se aí como as interacções estão longe de ser livres de constrangimentos, mesmo quando o reconhecimento mútuo é visado.

No ponto em que, nos termos da economia, o produto do trabalho passou a ser definido como um valor acrescentado (acrescentado a um objecto, tanto quanto a uma pessoa), o capital não pode ser definido em função de um equivalente geral, como trabalho morto acumulado e como capacidade de comprar trabalho. O trabalho não pode ser definido como algo que todos pretendem evitar por ser penoso, insalubre ou desvalorizado socialmente (socialmente desqualificante). O que é socialmente valorizado/desejado é agora, não o trabalho que se evita, mas a possibilidade de acção humana dotada de sentido (de agir com intencionalidade controlada por si próprio segundo um projecto ¹⁹⁷). A sua forma negativa não é tanto o capital como trabalho morto acumulado, mas sim o poder como profunda assimetria na capacidade de

¹⁹⁵ Como aí se pode ver, DUBET (2002) faz notar que esse tipo de trabalho é, no entanto, nestes aspectos, cada vez mais semelhante a outros trabalhos que resultaram da evolução de actividades desde sempre reconhecidas como produtivas.

¹⁹⁶ Isto vale, para o que BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) designam por “mundo industrial”, mas sobretudo para um “mundo mercantil” articulado com um “mundo da opinião”. E permite também uma composição com o “mundo da inspiração”, e, por maioria de razão, com o “mundo dos projectos” (Cf BOLTANSKI e CHIAPPELLO, 1999); e, mais discutivelmente, com o “mundo cívico”.

¹⁹⁷ Cf. SARTRE (1960), e SCHÜTZ (1974).

condicionar a acção dos outros ¹⁹⁸, de os fazer convergir ao projecto de quem detêm o capital, de condicionar os seus desejos (e a sua vontade), mais do que fazê-los trabalhar (impor trabalho), para garantirem a subsistência ou alcançar objectos tornados desejados ¹⁹⁹. E, no limite, o capital é a capacidade que o poder acumulado (²⁰⁰) tem de se apropriar da capacidade de desejar, ela própria – impedindo os homens de desejar e, sobretudo, fazendo-os desejar exclusivamente no quadro das mercadorias-fetiche ²⁰¹.

Se a “grandeza mercantil”, a “grandeza” de um indivíduo no “mundo mercantil”, resulta inicialmente de possuir o que é desejado por todos, ou grande número de homens (que desejam livremente, em função das suas livres paixões ²⁰²), essa grandeza resulta, agora claramente, da capacidade de fazer os homens desejar aquilo cuja raridade puder ser controlada pelo sistema de produção e promoção de mercadorias, e, em função disso, apoderar-se do sentido das suas acções, da totalidade das suas vidas – de todas as sus vertentes, no passado, presente e futuro ²⁰³. Daí que a economia e a política se tenham assimilado mutuamente. Surgindo a política como um mercado ²⁰⁴. E que as estratégias económicas incorporem o sentido do risco ao nível do globo (e da história): sentido do jogo estratégico que era próprio da política – o jogo estratégico ao nível do globo e em todas as dimensões, incluindo o tempo. Sem esquecer que grande parte dos homens continua a enfrentar a escassez absoluta de meios de subsistência. E que a concentração de propriedade particular dos meios de produção, impede a grande maioria dos homens de construir a base material para a formação e realização de desejos fora da esfera da produção, promoção e consumo de mercadorias (entre as quais a identidade). Enquanto o isolamento e a concentração da comunicação, por outro lado, impedem a constituição da base social para a formação da vontade colectiva de grupos de homens que se quisessem agrupar para construir essa base material, a base material e social a partir da qual se pudessem desenvolver desejos e formar a vontade colectiva para além do consumo de mercadorias; a base material para o desenvolvimento de uma sociedade capaz de constituir uma alternativa; para a formação de desejos independentemente da esfera de produção, promoção e consumo de mercadorias e da reprodução de capital.

Numa época em que a separação entre os trabalhadores e os produtos do seu trabalho é levada ao ponto de estes não poderem sequer ser identificados como tal (devido ao peso do trabalho morto incorporado em máquinas e da experiência/saber codificada em sistemas abstractos, e devido à extrema fragmentação do modo de produção), a negatividade proletária já dificilmente encontra nos conflitos sociais nas empresas o ponto fulcral de concretização. A usar os conceitos marxistas de infraestrutura e de sobreestrutura, poderia dizer-se que se está perante uma inversão no sentido das determinações. Para além dos pontos de máxima concentração do “espectáculo” (como a produção/consumo/exposição de “mercadorias vedeta”), é o processo de “comunicação” e de representação que é mais vulnerável à negação

¹⁹⁸ Cf. GIDDENS (2000) no final de Agência e Estrutura em *Central Problems...*

¹⁹⁹ Cf. BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) sobre Hume, para quem o essencial, mais do que a posse em si, era a grandeza reconhecida pela posse do que todos desejam e não é verdadeiramente próprio a ninguém, uma propriedade abstracta, e não a ligação a coisas, que estava associada a elos sociais concretos entre os homens. E cf. Foucault em *Vontade de Saber*, como aqui é discutido no Subcapítulo 3.2

²⁰⁰ Cf. GIDDENS (2002), referindo Luhmann.

²⁰¹ Cf. DEBORD, e Lukács.

²⁰² Cf. Hume em BOLTANSKI e THÉVENOT (1991), e DUBET (2002).

²⁰³ (A repensar -- no quadro da cidade dos projectos e da desconcentração desse poder que aí parece ocorrer.)

²⁰⁴ Cf. BAUDRILLARD, 1976, p. 57 e p. 101 Cf. OLSON (1998, pp. 117, 149/150 e 159). Cf. a referência que Bourdieu faz a esta questão, e que é aqui analisada no início do Subcapítulo 3.3.

proletária. Mas a concretização desta depende hoje da reunião de condições básicas que têm a ver com o desencadear (no sentido de despoletar, de iniciar uma cadeia, e de libertar) de processos comunicacionais que escapem à lógica do “espectáculo”. Algumas dessas condições são de natureza física, tendo, por exemplo, a ver com a repetição de encontros no espaço e no tempo, outras têm a ver com o tipo e intencionalidade da interacção e da interpretação que as pessoas façam do contexto em que a interacção ocorre. Mas o sentido emancipador da interacção depende da consciência que os participantes tenham dos enquadramentos mais gerais desse contexto e do sentido mais geral da sua acção/interacção em relação a esses enquadramentos. É por isso que quaisquer análises da interacção comunicacional não podem perder de vista o quadro social mais geral em que se insere essa interacção.

Só na medida em que os participantes na interacção se libertam da lógica de maximização de si enquanto recurso/mercadoria é que se poderá falar em comunicação emancipadora e em reconhecimento mútuo de sujeitos. Mas na dialéctica do reconhecimento mútuo, mesmo entre sujeitos que se apresentam e representam numa lógica de maximização de si enquanto recurso, pode surgir, pelo menos abstractamente, como falta, a totalidade ética que é inerente ao reconhecimento de consciências, e a consciência dessa falta pode fazer emergir a intencionalidade emancipatória. A análise mais detalhada do conceito de racionalidade comunicacional proposto por Habermas impõe-se, por isso, quer no contexto de uma investigação que tenha em vista a emancipação da humilhação (e portanto, uma problemática relativa à eticidade e ao reconhecimento mútuo), quer no contexto de uma investigação que tenha em vista uma problemática de realização de si de auto-produção numa actividade social – que implica sempre algum tipo de reconhecimento mútuo.

2.4.5 Eticidade e Racionalidade

Tenha-se presente que Habermas começou por valorizar nas Lições de Hegel em Iena, uma distinção entre “três momentos do processo de formação cultural”, a “representação na linguagem”, o “trabalho” e o “reconhecimento mútuo na interacção social”, para mostrar depois como o próprio Hegel e, na sequência deste, Marx e os vários desenvolvimentos da filosofia da *praxis*, teriam acabado por reduzir a interacção social ao trabalho, subsumindo a problemática da “cisão da totalidade ética” na temática da alienação e exploração inerentes ao modo de produção capitalista, e ignorando a luta pelo reconhecimento mútuo dos sujeitos (consciências) na interacção social. Confrontando as críticas de Habermas com teses marxistas que este parece desvalorizar, procurou-se mostrar como, em Marx e em alguns desenvolvimentos da sua teorização, essas problemáticas continuam presentes: como a cisão da totalidade ética pode ser considerada primordial sem ser reduzida à alienação num modo de produção; como não é a totalidade ética que é “interpretada como alienação e exploração no trabalho”, mas sim esta exploração/alienação que, sendo interpretada como negação de uma totalidade ética, é o fundamento da negatividade proletária capaz de desbloquear a história. Foi referido, embora de passagem, que essa negatividade, ao concretizar-se nas lutas sociais do proletariado, ficou colocada, em vários momentos históricos, perante a problemática da definição da vontade colectiva e do entendimento entre os trabalhadores em luta; e os teorizadores dessas lutas colocados perante a necessidade da teorização da interacção

nesses contextos – teorização que tem sido escassa²⁰⁵. Terá ficado claro ainda, com as teses sobre a “sociedade do espectáculo”, como essa alienação passou a estar presente em todos os momentos do quotidiano e todas as interacções humanas, em resultado de um domínio da economia capitalista sobre a vida que não passa por determinações simples e directas, mas sim por uma rede fina e difusa de mediações em que o jogo das aparências, das fragmentações e das inversões resulta de dialécticas diversas como a do abstracto e do concreto ou a da unificação e cisão, num movimento em que a fragmentação infinita da realidade corresponde ao crescimento sem limites da produção das mercadorias, e em que a unidade do “espectáculo”, resultante da apresentação da economia capitalista como abstracção global que representa o mundo na sua totalidade, não supera as divisões e contradições que estão na sua base.

Criticando Marx e a filosofia da *praxis em geral* por sacrificar a eticidade à produtividade e por reduzir a racionalidade comunicacional à racionalidade instrumental²⁰⁶, e lamentando que nem Hegel, nem Marx, nem os seus seguidores na filosofia da *praxis*, tivessem insistido em “utilizar a formação espontânea da vontade numa comunidade comunicacional que se encontre submetida às pressões da cooperação, como modelo para a conciliação da sociedade civil - onde reina a discórdia (HABERMAS, 1990, p. 69; cf. 1987, p. 41)”, Habermas procurou, num primeiro momento, identificar um tipo de acção orientado para o reconhecimento mútuo. Acção que fosse um modelo normativo a partir do qual se pudesse definir uma racionalidade comunicacional capaz de se opor à racionalidade instrumental própria do agir instrumental orientado para a realização de fins pré-estabelecidos²⁰⁷ -- uma razão, que se constrói na comunicação e na procura de entendimentos entre iguais, a contrapor ao “absoluto da razão” de um ponto de vista exterior à história. E, num segundo momento, procura estender essa racionalidade às esferas do Direito e do Estado.

²⁰⁵ Para além dos textos de Marx sobre os movimentos revolucionários da sua época, de revolucionários alemães e russos do início do século, de participantes na Guerra Civil em Espanha e das análises de Sartre sobre a Revolução de 1789, são particularmente relevantes as análises dos “situacionistas”, de Castoriadis e de Arendt sobre os Conselhos Revolucionários de Budapeste.

Podem ver-se a este propósito duas das teses de DEBORD (1966):

“É na própria luta histórica que é preciso realizar a fusão do conhecimento e da acção, de tal modo que cada um destes termos coloque no outro a garantia da sua verdade. A constituição da classe proletária em sujeito é a organização das lutas revolucionárias e a organização da sociedade no momento revolucionário: é aqui que devem existir as condições práticas da consciência, nas quais a teoria da *praxis* se confirma tomando-se teoria prática. ...” (tese 90);

“Emancipar-se das bases materiais da verdade invertida, eis no que consiste a auto-emancipação da nossa época. Esta ‘missão histórica de instaurar a verdade no mundo’, nem o individuo isolado, nem a multiplicação atomizada, submetida às manipulações, a podem realizar, mas ainda e sempre a classe que é capaz de ser a dissolução de todas as classes, ao reduzir todo o poder à forma desalienante da democracia realizada, o Conselho, no qual a teoria prática se controla a si própria e vê a sua acção. Lá, somente, onde os individuos estão ‘directamente ligados à história universal’; lá, somente, onde o diálogo se estabeleceu para fazer vencer as suas próprias condições.” (tese 221)

²⁰⁶ Habermas reconhece que “o princípio do trabalho assegura à modernidade uma relação assinalável com a **racionalidade**”, mas considera essa relação mais clara na filosofia da reflexão do que na filosofia da *praxis*: “Na medida em que a teoria da modernidade se orienta pelos conceitos básicos da filosofia da reflexão, pelos conceitos do conhecimento, da tomada de consciência e da autoconsciência, torna-se evidente a conexão interna desta teoria com o conceito de razão ou de racionalidade. Isto não é válido, de modo imediato, para os conceitos básicos da filosofia da *praxis* como agir, autocriação e trabalho.” (Embora Habermas faça referência ao processo de formação cultural, a propósito de Hegel e contrariamente a Kant, considera-o próprio da filosofia da reflexão e não da filosofia da *praxis*)

²⁰⁷ No *Discurso Filosófico da Modernidade*, depois de criticar os modelos normativos da filosofia da *praxis* e Marcuse e Sartre por prescindirem de um conceito de racionalidade na sua análise da *praxis* como “mundo da vida”, escreve HABERMAS (1990) “... a teoria do agir comunicacional estabelece uma relação interna entre *praxis* e racionalidade. Ela investiga os pressupostos de racionalidade da *praxis* comunicacional quotidiana e eleva o conteúdo normativo do agir orientado para a compreensão mútua à conceptualidade da racionalidade comunicacional”

Habermas associa a eticidade à racionalidade, de um modo que vai para além da fundamentação transcendental de Kant. Fazendo o desenvolvimento da eticidade depender de processos de formação cultural, procurou definir um modelo normativo para a racionalidade que permitisse uma outra relação com a ética que não passasse pela “regulação de acordo com a norma” (a *Werfrationalität* identificada por Weber) ²⁰⁸. Para isso, isolou, de entre os três momentos da dialéctica de “formação cultural” identificados por Hegel nas Lições de Iena, a luta pelo reconhecimento na interacção social.

Mas, distinguir, analiticamente, um tipo de acção orientada para o reconhecimento mútuo, da acção orientada por lógicas de eficácia e eficiência na produção/prossecação de fins pré-definidos, e assim identificar e clarificar um tipo de racionalidade e definir as condições para o seu desenvolvimento, é diferente de pretender que existem, na realidade, situações em que os actores/sujeitos/pessoas visam exclusivamente o reconhecimento mútuo e outras situações em que os actores visariam exclusivamente a conformidade a uma racionalidade instrumental. Esta segunda distinção parece ser também essencial para Habermas ²⁰⁹, na medida em que exclui a produção (“de valores de uso”) do campo de aplicação da racionalidade comunicacional ²¹⁰, ao mesmo tempo que pretende estender esse campo à esfera do Estado; como se esta estivesse mais relacionada com o mundo da vida do que com a esfera da produção.

Ora, por um lado, não é possível destacar, a não ser analiticamente, situações regidas exclusivamente por uma racionalidade comunicacional, e por outro, em muitos contextos de trabalho (trabalho produtivo de mercadorias, incluindo “serviços”) existirá alguma margem para o desenvolvimento do que Habermas entende ser uma racionalidade comunicacional – como se poderá ver no Capítulo 3. Na generalidade dos contextos aparentemente não produtivos (em todos – talvez mesmo na relação amorosa) a racionalidade instrumental, resultante da lógica de maximização de si enquanto recurso, é dominante; como o próprio Habermas parece reconhecer com a ideia do “enfraquecimento do mundo da vida”, e como vários sociólogos, por exemplo, GIDDENS (1991/4) em *Modernidade e Identidade Pessoal*, vêem, cada vez mais nitidamente, nas duas ou três últimas décadas do século XX. Na sociedade do “espectáculo”, as situações que mais se aproximam do tipo de agir comunicacional estão tão condicionadas pela racionalidade da mercadoria quanto o agir instrumental, na medida em que os homens se relacionam entre si como mercadorias. Se no tempo de A Smith e Hegel o ideal seria que todos os homens se reconhecessem mutuamente como proprietários, hoje a realidade está próxima de que todos se reconheçam

²⁰⁸ Habermas começa por lembrar a distinção entre quatro tipos de actividade humana definidos por Weber em *Economia e Sociedade*: o agir teleológico ou instrumental (correspondente à *Zweckrationalität*), o agir regulado por normas (correspondente à *Werfrationalität*), o agir dramático (correspondente à *Affektual*), e o agir comunicacional (“definido a partir do processo de interacção concebido como negociação das “definições de situações” e tradução dos «mundos vividos»”). Mas é na distinção entre os dois tipos extremos, que, pelo menos desde o artigo “Trabalho e Interacção”, de 1967, estrutura a sua análise da relação entre ética e racionalidade.

²⁰⁹ Cf. 1987, p. 41.

²¹⁰ Com base na ideia de que : “É a forma dos processos de interacção que tem de ser modificada, se se quiser descobrir no plano prático o que é que os membros de uma sociedade poderiam querer em dada situação, bem como o que é que eles deveriam fazer em prol do seu interesse comum.” (HABERMAS, 1990, p. 85)

mutuamente como mercadoria. Não são só Debord e Giddens que o dizem, mas também muito outros autores que escrevem sobre o *Homo economicus*.

Como se viu, Habermas foca e crítica os modelos eticamente normativos de actividade em que se basearia a filosofia da *praxis* e que seriam todos eles modelos de actividade produtiva, como o artesanal-cooperativo, o artístico (de certo modo dele derivado) e o industrial-empresarial, mas deixa pouco explicitado o modelo de actividade que consiste nas trocas de mercadorias em contexto de mercado ²¹¹ (e de desenvolvida divisão do trabalho). Estas, ora são entendidas como reguladas pela racionalidade da maximização de recursos, ora são assimiladas à luta pelo reconhecimento mútuo na interacção social, como fez Hegel nas Lições e Iena, e como fazem os que não reconhecem a mais-valia na reciprocidade; isto por falta de análise dos modelos de trocas regulados pelo mito e pela tradição, relacionáveis com a absoluta escassez de recursos, mas também com a necessidade de coesão social, como mostra a Antropologia Económica, nomeadamente, Malinowsky nos *Argonautas*, Mauss no *Essai sur le don*, e Iturra (2007) (focando também a posição de Durkheim sobre esta questão). Embora constatando, com Hegel, que a “interacção social no mundo da vida” é feita através de mediações, HABERMAS (1987) não analisa suficientemente essas mediações e os modelos de interacção. ²¹²

A novidade de Habermas, com o seu modelo de racionalidade comunicacional, estará numa relação entre ética e racionalidade que se desenvolveria historicamente nas relações entre as pessoas. O grande problema que a sua tese suscita é que ela exclui desse possível desenvolvimento as situações em que prevalece uma racionalidade instrumental. Como a racionalidade instrumental (enquanto lógica do *Homo economicus*) domina em absoluto toda a esfera da produção, só restaria o “mundo da vida” ou o espaço de “autonomia relativa” de alguns “campos especializados” para um possível desenvolvimento da racionalidade comunicacional. Mas, como a condição humana generalizada é a de mercadoria, ou pelo menos a de *Homo economicus*, o “mundo da vida” está “enfraquecido” (²¹³). E como rejeita a concepção da *praxis* como unificação dos dois tipos de racionalidade (²¹⁴) em que as pressões para a racionalidade do trabalho se ligariam com as exigências de ética nas relações, não lhe resta campo

²¹¹ Cf. BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) sobre a distinção entre as interacções baseadas nos princípios da grandeza industrial e as baseadas nos princípios da grandeza mercantil.

²¹² Em resultado disto, o triângulo de categorias linguagem—trabalho—família, que Habermas vai buscar a Hegel, toma contornos imprecisos, transformando-se noutros poliedros ou em triângulos de vértices que não são exactamente correspondentes aos do triângulo inicial:

- comunicação—produção—reconhecimento na interacção;
- ou Estado—Economia—Mundo da Vida;
- ou troca de mercadorias (regulada pela “racionalidade do mercado” e ou pela ordem jurídica ou mítica)—produção dessas mercadorias (regulada pelas tecnologias mas também pela ordem jurídica ou mítica que fundamenta as relações sociais de produção)—consumo dessas mercadorias regulada pela necessidade de reprodução da posição social (nomeadamente pela reprodução de si enquanto mercadoria);
- ou ainda, nomeadamente em Giddens, interacção sistémica (interacção mediada por sistemas abstractos formados por codificação de conhecimentos)—Economia (aqui enfraquecida)—Mundo da vida (com interacção directa/local entre as pessoas – igualmente enfraquecida)
- ou, já com outras referências, o poliedro formado pelas várias “cidades” definidas por BOLTANSKI e THÉVENOT (1991).

²¹³ Habermas conclui sobre esse enfraquecimento com base noutras constatações relativas à separação entre duas lógicas de desenvolvimento, mas isso não é relevante neste argumento.

²¹⁴ Cf. HABERMAS, 1990, sobre Husserl e Sartre.

para a aplicação do seu conceito de racionalidade ²¹⁵.

Por isso, não haverá a distinção que Habermas propõe entre comunidades comunicacionais e contextos de produção exclusivamente submetidos à racionalidade instrumental; e porque o modelo de trabalho industrial, segmentado e isolado deixou de ser dominante, mesmo na esfera da produção industrial, desde os sectores onde a automação está mais avançada até à construção de edifícios, passando pela rearticulação (pós-fordista) de produção, logística de distribuição comercial e comércio em pequenas empresas; e ainda porque, mais do que enfraquecimento do “mundo da vida”, se pode falar na sua total colonização pela lógica da maximização de recursos e de si próprio enquanto recurso, ou seja, enquanto mercadoria ²¹⁶. Mesmo numa perspectiva como a de BOLTANSKI e CHIAPPELLO (1999) que identificam a emergência de uma “cidade dos projectos” em que vingaria um novo espírito do capitalismo, haveria uma cada vez maior fusão das duas situações.

No entanto, ao falar de “formação espontânea da vontade numa comunidade comunicacional que se encontre submetida às pressões da cooperação” ... que Hegel teria tido em vista como “modelo para a conciliação da sociedade civil – onde reina a discórdia”, HABERMAS (1990, p. 69 ²¹⁷) parecia admitir a possibilidade de um campo de aplicação mais vasto para a racionalidade comunicacional. Não seria só nas situações que correspondessem ao tipo ideal do agir comunicacional que se poderia desenvolver outro tipo de racionalidade (ligada à eticidade). Isso também seria possível nas situações sujeitas à pressão cooperativa, desde que as pessoas constituíssem comunidades comunicacionais que correspondessem de algum modo a condições do tipo das que HABERMAS define (1987b) para a construção, ou tão somente procura, do consenso argumentativo ²¹⁸. Sem esquecer que as comunidades assim definidas não são livres associações, podendo, pelo contrário, abranger desde grupos primários a equipas de trabalho nos mais variados contextos, e tendo em conta que as interacções estão longe de ser livres de constrangimentos, mesmo quando o reconhecimento mútuo é visado.

Porque em muitos contextos de trabalho existirá a tal margem para o desenvolvimento de uma racionalidade comunicacional, um dos objectivos desta investigação é verificar, em alguns contextos de trabalho onde as “relações” e o reconhecimento mútuo (a produção no reconhecimento mútuo) são fulcrais, as condições para o que Habermas designa por desenvolvimento da racionalidade comunicacional. Isso será feito sobretudo no Capítulo 4. Mas antes disso, no Capítulo 3, serão analisados dois conceitos relacionados com aquele: racionalidade interactiva e racionalidade institucional, pondo em evidência o carácter inevitavelmente conflitual e institucional em que a racionalidade pode ter desenvolvimento.

Eticidade, Estado e Razão

Habermas retoma a problemática hegeliana da reconstituição da totalidade ética no

²¹⁵ Esta afirmação fundamenta-se na constatação do não trabalho e das modificações do trabalho produtivo (numa sociedade que não é já fundamentalmente industrial e em que a produção industrial está em grande parte automatizada. Mas pode ver-se também em LOPES (1999) e DUBAR (1997), sobre Sainsaulieu, e DUBET (2002, ao retomar Mèda).

²¹⁶ Como faz Giddens: ver nomeadamente em *Modernidade e Identidade Pessoal* e em *Consequências da Modernidade*.

²¹⁷ Cf. 1987, p. 41.

²¹⁸ Cf. FILIPE, 1996, sobre as condições para o consenso argumentativo.

Estado. Mas enquanto que Hegel coloca esse processo sob a égide de uma razão absoluta situada fora da história, Habermas faz apelo a uma razão mais limitada, histórica e localmente constituída, como é a racionalidade comunicacional. Escreve Habermas, a concluir o capítulo de *O Discurso Filosófico da Modernidade* que dedica à filosofia da *praxis* e ao paradigma da produção, que essa valorizaria:

... a perspectiva da emancipação não resulta de modo nenhum do paradigma da produção, mas sim do paradigma do agir orientado no sentido do entendimento mútuo. É a forma dos processos de interacção que tem de ser modificada, se se quiser descobrir no plano prático o que é que os membros de uma sociedade poderiam querer em dada situação, bem como o que é que eles deveriam fazer em prol do seu interesse comum. (HABERMAS, 1990, p. 85)

Do mesmo modo que define o agir comunicacional contra as concepções da filosofia da *praxis* que condicionariam a “*praxis* quotidiana” ao “paradigma da produção”, HABERMAS (1990, p. 68) parte da crítica a Marx e à filosofia da *praxis* para mostrar a necessidade de uma concepção de Estado aberta à aplicação da racionalidade comunicacional.

Segundo Habermas, Marx ter-se-ia confrontado, desde jovem, com a ideia hegeliana de que a conciliação teria sido consumada pela “superacção -- construída meramente em pensamentos -- da sociedade civil pelo Estado”. Teria, assim, analisado a filosofia hegeliana do Direito “a fim de mostrar qual o aspecto que tomaria uma superacção da sociedade civil caso ela fosse digna da ideia da totalidade ética” (*idem*). e, numa primeira fase, ainda teria interpretado a relação entre o Estado e a sociedade em termos muito próximos dos de Hegel ²¹⁹, denunciando o facto de “não ser o homem enquanto *citoyen*, mas enquanto *bourgeois*, que é tomado como sendo o homem verdadeiro e autêntico [... o] homem privado que considera os outros homens como meios, se degrada a si mesmo até um mero meio e se torna instrumento de um jogo entre forças que lhe são estranhas” (Marx *cit. in* HABERMAS, 1990, p. 68, nota 12), e de a “a esfera em que o homem se mantém como ser comunitário ser degradada” (*idem*). Da crítica a Hegel (²²⁰) teria resultado a concepção da necessidade de uma auto-organização da sociedade capaz de superar a clivagem entre as duas esferas de existência do homem: “Só quando o homem individual e real assumir em si de novo o

²¹⁹ Numa nota (1990, p. 68), HABERMAS refere que: “O Marx da primeira fase ainda interpreta a relação entre Estado e sociedade em termos da teoria da acção e da perspectiva dos papéis complementares do *citoyen* e do *bourgeois*, do cidadão do Estado e da pessoa jurídica privada. O cidadão, aparentemente soberano, tem uma vida dupla – ‘uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual ele é um ser comunitário, e uma vida na sociedade burguesa, na qual ele actua como homem privado que considera os outros homens como meios, se degrada a si mesmo até um mero meio e se torna instrumento de um jogo entre forças que lhe são estranhas’. Deste modo, o idealismo do Estado burguês apenas oculta a consumação do materialismo que tem lugar na sociedade burguesa, nomeadamente, a realização do seu conteúdo egoísta. .. [...] Partindo do conteúdo social dos direitos do homem, Marx põe em evidência o facto de “a esfera em que o homem se mantém como ser comunitário ser degradada, passando a uma esfera na qual ele se comporta como um ser parcial, e de não ser o homem enquanto *citoyen*, mas enquanto *bourgeois*, que é tomado como sendo o homem verdadeiro e autêntico”. (Habermas, citando Marx).

²²⁰ Habermas faz notar que, por outro lado, Foucault se distingue da “crítica da ideologia de um Marx que desmascarou a autocompreensão humanística da modernidade ao perseguir o conteúdo normativo dos ideais burgueses”: “Foucault não tem a intenção de continuar aquele contra-discurso que a Modernidade traz em si desde o seu começo. Ele não quer propriamente afinar o jogo da linguagem da teoria política moderna (com as suas categorias de autonomia e de heteronomia, de moral e legalidade, de emancipação e de repressão).”

cidadão abstracto... [²²¹], quando ele tiver reconhecido e organizado as suas *forces propres* como forças sociais e, conseqüentemente, deixar de separar de si a força social como força política, só então estará consumada a emancipação humana.” (Marx *cit. in* HABERMAS, 1990, p. 68).

Marx desenvolveu estes conceitos em dois sentidos diferentes. Por um lado, identificou no povo soberano uma cisão de interesses que põe em causa os fundamentos da sociedade ²²², procurou a justificação ética e insistiu na necessidade histórica de uma parte do povo que é desprovida dos meios de produção da sua existência enquanto pessoas denunciar a ruptura dos fundamentos da sociedade dos quais é vítima. Por outro, identificou os interesses dessa parte, o proletariado como classe revolucionária, com o interesse geral e a dinâmica revolucionária (as instituições criadas pelo proletariado para o exercício do poder) como o processo de formação da vontade geral ²²³. Mas, segundo Habermas, “Marx falha perante a tarefa que colocou a si próprio, de explicar a estrutura de uma formação da vontade que fizesse justiça ao “esforço da sociedade civil para se transformar na sociedade política, ou para fazer da sociedade política a verdadeira sociedade” (HABERMAS, 1990, p. 69 ²²⁴). Limitando-se a ver no Estado a expressão da eticidade dilacerada, a perspectiva revolucionária marxista renunciaria a qualquer intervenção no Estado, guardando a expectativa da sua dissolução por efeito das lutas na esfera da produção.

Entendendo que, na filosofia da *praxis*, a problemática da “cisão da totalidade ética” está reduzida à problemática da alienação e exploração ²²⁵, Habermas conclui que “o trabalho tem que ultrapassar a sua bipartição por si próprio, [e] então a *praxis* emancipatória tem também de poder brotar do próprio trabalho” ²²⁶; a filosofia da *praxis*, estaria portanto na “expectativa de que, em princípio, todas as relações sociais coisificadas, todas as relações sociais que se tenham autonomizado no plano do sistema [fossem] recuperadas no horizonte do mundo da vida; desfeita a ilusão do capital, será

²²¹ Cf. BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) sobre cidade cívica. Pode também ver-se, no Subcapítulo 2.3 da presente tese, as referências a esta questão.

²²² Pode ver-se na *Ideologia Alemã* as críticas que faz à noção de interesse comum.

²²³ Giddens em *Consequências da Modernidade* só reconhece legitimidade para o reconhecimento daquela identificação numa fase inicial e em função do sofrimento do proletariado; e, ao contrário de J Bernardo, e em certa medida de Touraine e de Castel, não vê qualquer dinâmica de criação institucional no movimento operário. A história do exercício desse poder por um partido em nome do proletariado e a evolução económica que reduziu quantitativamente o proletariado como classe que pela sua actividade produtiva multiplicava o capital, e reduziu também o seu poder político, inviabilizaram a identificação do interesse do proletariado com o interesse geral, mas não permitem superar a identificação que Marx fez de uma ruptura nos fundamentos da sociedade.

²²⁴ Cf. BOLTANSKI e THÉVENOT (1991) sobre cidade cívica.

²²⁵ Habermas entende que, na filosofia da *praxis*, “a totalidade ética dilacerada é pensada como trabalho alienado” subsumindo assim a problemática da “cisão da totalidade ética” na temática da alienação e exploração inerentes ao modo de produção capitalista.

²²⁶ Acrescenta HABERMAS (1990, p. 71/72): “Neste ponto, Marx vê-se enredado em dificuldades, relativas aos conceitos fundamentais, que são semelhantes às de Hegel. Com efeito, a filosofia da *praxis* não fornece os meios para pensar o trabalho morto como uma *intersubjectividade paralisada* e mediatizada.

A filosofia da *praxis* permanece uma variante da filosofia do sujeito que, embora não coloque a razão na reflexão do sujeito cognoscente, não deixa de a colocar na racionalidade orientada para fins do sujeito actuante. Nas relações entre o actor e um mundo de objectos perceptíveis e manipuláveis, é só uma racionalidade cognitivo-instrumental que se pode afirmar como válida; e o poder unificador da razão, que agora é apresentado como *praxis* emancipatória, não se dissolve(?) nesta racionalidade orientada para fins.” Embora na “acção” de que Marx fala nas *Teses Sobre Feuerbach*, se possa querer ver unicamente uma manipulação, a referência à valorização da actividade teórica para Feuerbach e a focagem na superação simultânea de materialismo e idealismo, não permitem essa representação do pensamento de Marx.

devolvida ao mundo da vida, anciloso sob o ditame da lei do valor, a sua espontaneidade” (HABERMAS, 1990, 9. 71/72) ²²⁷. Ao dizer isto, desvaloriza o facto de em algumas correntes da filosofia da *praxis*, inversamente, as relações de produção capitalista serem pensadas como agravamento da cisão na totalidade ética, só vendo o aspecto negativo e não como a “negatividade” da *praxis* revolucionária do proletariado é a negação dessa ruptura da totalidade ética.

Quer se faça uma leitura do conjunto da obra de Marx no sentido de entender a ordem jurídica como uma sobreestrutura mais ou menos directamente resultante das relações sociais de produção e do modo de produção capitalista, quer se entenda essa ordem jurídica e o conjunto do Estado dialecticamente interligados com um modo de produção em que os produtores, sendo assalariados, produzem mercadorias e se reproduzem enquanto mercadoria, o que é claro é que, em relação à ideia de “totalidade ética do particular e do universal”, enquanto que Hegel parte da constatação da sua ruptura, mas, em certa fase da sua obra, a apresenta como reconstituída (ou em reconstituição) na ordem jurídica liberal, já para Marx, a ruptura permanece e torna-se ainda mais clara e radical na alienação do trabalho assalariado e na forma de contrato com que se mascara. Não será sequer uma leitura possível a que faz HABERMAS

²²⁷ Cf. HABERMAS (1990, p. 72): “... A abordagem da filosofia da *praxis* sugere que a concatenação sistémica entre a economia organizada de modo capitalista e o seu complemento estatal é uma mera aparência, a qual se desfará em nada com a eliminação das relações de produção. Deste ponto de vista, todas as diferenciações estruturais, que não possam ser recuperadas pelo horizonte de orientação dos sujeitos actuantes, perdem de um só golpe a sua justificação. [...] desfeita a ilusão do capital, será devolvida ao mundo da vida, anciloso sob o ditame da lei do valor, a sua espontaneidade. Não se chega a pôr a questão de se saber se os subsistemas dirigidos pelos *media* possuem um valor funcional específico e independente da estrutura de classes”

Ora é precisamente tendo em atenção os sistemas codificados e abstractos, “todas as diferenciações estruturais, que não possam ser recuperadas pelo horizonte de orientação dos sujeitos actuantes” às quais se refere Habermas, e nas quais assenta o funcionamento do Estado, que não fica claro porque é que seria possível estender a essa esfera uma racionalidade comunicacional que não se aplicaria à esfera da “produção”. Não seria mais fácil estender a racionalidade comunicacional à ordem jurídica do que à esfera técnica (Cf. GIDDENS, 1992 sobre os sistemas periciais). Isto, mesmo numa lógica de autonomia relativa das esferas, sem ter portanto em consideração a questão da sua subordinação à esfera da economia dominada pelo capitalismo e as tecnicidades que instalou nas diferentes esferas, a começar pela relação com a natureza externa e a acabar na subjectiva (na relação com a natureza interna) (Ver, no Capítulo 3 desta tese, as referências a Couturier e a Foucault), passando pela esfera social das relações entre os sujeitos/actores/mercadorias.

Quanto à “questão de se saber se os subsistemas dirigidos pelos *media* possuem um valor funcional específico e independente da estrutura de classes”, mais uma vez se impõe a confrontação com uma das teses de Debord sobre a sociedade do “espectáculo”: “O espectáculo é o discurso ininterrupto que a ordem presente faz sobre si própria, o seu monólogo elogioso. E o auto-retrato do poder na época da sua gestão totalitária das condições de existência. A aparência fetichista de pura objectividade nas relações espectaculares esconde o seu carácter de relação entre homens e entre classes: uma segunda natureza parece dominar o nosso meio ambiente com as suas leis fatais. Mas o espectáculo não é esse produto necessário do desenvolvimento técnico olhado como um desenvolvimento *natural*. A sociedade do espectáculo é, pelo contrário, a forma que escolhe o seu próprio conteúdo técnico. Se o espectáculo, considerado sob o aspecto restrito dos «meios de comunicação de massa», que são a sua manifestação superficial mais esmagadora, pode parecer invadir a sociedade como uma simples instrumentação, esta não é de facto nada de neutro, mas a instrumentação mesmo que convém ao seu automovimento total. Se as necessidades sociais da época em que se desenvolvem tais técnicas não podem encontrar satisfação senão pela sua mediação, se a administração desta sociedade e todo o contacto entre os homens já não se podem exercer senão por intermédio deste poder de comunicação instantâneo, é porque esta «comunicação» é essencialmente *unilateral*; ; de modo que a sua concentração se traduz em acumular nas mãos da administração do sistema existente os meios que lhe permitem prosseguir esta administração determinada. A cisão generalizada do espectáculo é inseparável do *Estado* moderno, isto é, da forma geral da cisão na sociedade, produto da divisão do trabalho social e órgão da dominação de classe” (tese 24)

(1985/90, pp. 71/73), ao falar de substituição da “*praxis* revolucionária” à “razão” como superação desse rompimento, como se a reconciliação hegeliana fosse simplesmente remetida, por Marx, para um futuro em que o proletariado triunfante tivesse superado todas as separações²²⁸.

Esta leitura que Habermas faz da filosofia da *praxis* (e que o leva a entender a razão instrumental que considera inerente à *praxis* como devendo preencher o mesmo lugar histórico que o Espírito na filosofia de Hegel) já foi discutida atrás quando se fez a confrontação com algumas teses de Marx. Mas, para além de muitas das teses sobre a “sociedade do espectáculo” serem um pensamento sobre “o trabalho morto como uma *intersubjectividade paralisada* e mediatizada”, pode ser esclarecedor ver uma das teses de Debord em que o fim da “ilusão do capital” não dá lugar à “expectativa” de uma “espontânea” reafirmação do mundo da vida, numa reconciliação universal e definitiva que encerraria a história realizando no mundo uma “paz celestial”, ou à semelhança da reconciliação que Hegel basearia no desenvolvimento do Espírito.

É sendo lançados na história, devendo participar no trabalho e nas lutas que a constituem, que os homens se vêem obrigados a encarar as suas relações de uma maneira desiludida. Esta história não tem um objecto distinto daquele que ela realiza sobre si própria, se bem que a última visão metafísica inconsciente da época histórica possa ver a progressão produtiva, através da qual a história se desenrolou, como o objecto mesmo da história. O *sujeito* da história não pode ser senão o vivo produzindo-se a si próprio, tomando-se senhor e possuidor do seu mundo que é a história, e existindo como *consciência do seu jogo*. (DEBORD, 1966, tese 74)²²⁹

Na tese 114, Debord não deixa lugar a quaisquer dúvidas sobre a actualidade das suas teses e as condições para a sua recepção.

No desenvolvimento complexo e terrível que levou a luta de classes a novas condições, o proletariado dos países industrializados perdeu completamente a afirmação da sua

²²⁸ Outra questão que se pode colocar a propósito da ideia de que o êxito da *praxis* revolucionária substituiria a “razão” hegeliana é se o proletariado só se realiza, tal como a burguesia, quando triunfa plenamente – sendo o seu êxito avaliado segundo Habermas, no campo da racionalidade produtiva. Claro que a vulgata comunista (mesmo a da I Internacional) o entende como tal. No entanto, a bem ler Marx, a sua afirmação essencial é que o proletariado é revolucionário – a sua força vem nomeadamente do sucesso da burguesia na esfera da produção e do seu triunfo no campo político. Cem anos depois, dando continuidade a esta concepção, um dos grupos mais radicais de 68, tornará claro que o proletariado é revolucionário, ou não é nada. Veremos mais adiante como o desenvolvimento histórico da nossa época continua suspenso desse “tudo” ou nada. (Sem que este tudo signifique qualquer concepção do processo revolucionário como instantâneo – cf J. BERNARDO (1991) – dando-se pelo contrário grande importância aos diferentes graus de radicalização das lutas e de aprofundamento teórico das soluções organizativas dessas lutas e da organização da produção no processo de autonomização do modo de produção capitalista)

Mais uma vez se esclarece que a rejeição de qualquer concepção de uma economia de “transição para o comunismo”, não significa que se conceba uma revolução instantânea e imediatamente redentora, nem que o triunfo do proletariado seja proclamado como o desfecho inevitável do actual antagonismo de classes, com o conseqüente culminar da História. O que se reafirma é a actualidade desse antagonismo, não obstante as fortes sugestões do declínio do proletariado (cf tese de Debord). E que a força desse antagonismo resulta de uma dialéctica em que a negação proletária da negação da economia dominada pelo crescimento infinito da produção de mercadorias ainda não teve qualquer superação definitiva, não obstante a recuperação que o espectáculo tem feito da crítica prática e da crítica teórica. (Sobre essas recuperações e as transformações sociais que daí resultam é muito mais esclarecedor o livro de BOLTANSKI e CHIAPPELLO (1999) do que toda a verborreia pós-moderna, não obstante a discordância de alguns pressupostos básicos de BOLTANSKI (com THÉVEMOT, 1991) em relação aos princípios de justificação das ordens que regulam eventuais esferas de actividade.

²²⁹ Na tese 80 da *Sociedade do Espectáculo* fica claro que “a história tornada real já não tem fim”.

perspectiva autónoma e, em última análise, *as suas ilusões*, mas não o seu ser. Ele não foi suprimido. Permanece irredutivelmente existente na alienação intensificada do capitalismo moderno: ele é a imensa maioria dos trabalhadores que perderam todo o poder sobre o emprego da sua vida, e que, *desde que o sabem*, se redefinem como o proletariado, o negativo em marcha nesta sociedade. [...²³⁰]. É *subjectivamente* que este proletariado está ainda afastado da sua consciência prática de classe, não só nos empregados, mas também nos operários que ainda não descobriram senão a impotência e a mistificação da velha política.[...]

Porém, quando o proletariado descobre que a sua própria força exteriorizada concorre para o reforço permanente da sociedade capitalista, já não só sob a forma de trabalho seu, mas também sob a forma dos sindicatos, dos partidos ou do poder estatal que ele tinha constituído para se emancipar, descobre também pela experiência histórica concreta que ele é a classe totalmente inimiga de toda a exteriorização petrificada e de toda a especialização do poder. Ele traz a *revolução que não pode deixar nada no exterior de si própria*, a exigência da dominação permanente do presente sobre o passado, e a crítica total da separação; e é nisto que ele deve encontrar a forma adequada na acção.

Nenhuma melhoria quantitativa da sua miséria, nenhuma ilusão de integração hierárquica é um remédio durável para a sua insatisfação, porque o proletariado não pode reconhecer-se veridicamente num dano particular que teria sofrido, nem, portanto, *na reparação de um dano particular*, nem de um grande número desses danos, mas somente no *dano absoluto* de estar posto à margem da vida.

Para Habermas, na medida em que alguns desenvolvimentos na filosofia da *praxis* têm em consideração a eticidade, fá-lo-iam de modo intuitivo. Perante as 219 teses de Debord haveria de convir que essa intuição teria sido no mínimo bem desenvolvida. Esses desenvolvimentos não passam é pela concepção de que existem esferas de acção dotadas de alguma autonomia e eventualmente regidas por diferentes racionalidades. Pelo contrário, pretende-se pôr em evidência como a cisão da totalidade ética, agravada por uma economia que, determinada pela necessidade de crescimento infinito da produção de mercadorias, reduziu a esse âmbito o objecto do desejo, arrastando os homens numa procura concorrencial da identidade e da realização de si, atinge por igual todas as formas de acção, e que tanto a prática crítica como a teoria crítica têm que visar a totalidade dessa cisão (essa cisão na sua totalidade).

²³⁰ A questão do reforço quantitativo do proletariado é tratada por Debord no fim da tese 26.